جامعة الأزهر
كلية أصول الدين بالقاهرة

شرح الإرشاد

لتقي الدين المقترح المتوفى سنة ٦١٢ هـ
تحقيق ودراسة

إعداد
فتحي أحمد عبد الرازق

المدرس المساعد بكلية الدراسات الإسلامية والعربية - بنين -
جامعة الأزهر بالقاهرة

لنيل درجة العالمية (الدكتوراة) في العقيدة والفلسفة

إشراف

أ.د/ محمد شمس الدين إبراهيم سالم
الأستاذ المتفرغ بالكلية
وعضو مجمع البحوث الإسلامية.

أ.د/ السيد محمد الأنور حامد عيسى
الأستاذ بالكلية.

١٤١٠ هـ - ١٩٨٩ م.

* بسم الله الرحمن الرحيم *

* المقدمـــة *

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على رسول الله سيدنا محمد ، وعلى آلـــه وصحبـــه أجمعين .

أما بعـــد :

فقد كانت مباحث الألوهية مجالا خصبا للأفكار والتيارات العقليـــة منذ قديم الزمان ، ولقد حاول المفكرون فى مختلف العصور القديمة خوض هذه المباحث ، فمـا استطاعوا أن ينتجـــوا تصـــورا يليق بالبارى ـ تعالـــــى ـ

وما قدروا الله حـــق قـــدره

ولقد من الله ـ تعالى ـ على البشـــرية منذ فجر التاريخ ، فأرسل الرسل مبشرين ومنذرين ، وأوحى اليهم بتبليـغ الناس ربوبيتـــه وكمالـــه واستحقاقـــه الألوهية والعبادة وحده وما شـــرع لهم من الدين إرشـــادا لهم إلى مصالحهم فى الدنيا والآخـــرة .

وقد كانت رسالة نبينا ـ صلى الله عليه وسلم ـ خاتمـــة هذه الرسالات وناسخة لما قبلهـــا من الشـــرائع .

وقد اشتمل القرآن الكريم وكذلك السنة النبوية على شـــرح العقيدة الإسلامية وبيـــان أصول الدين ، وأحكام العبادات والمعاملات ، وإرشاد الناس إلى مصالحهم .

وفى صدر الإسلام لم يتعرض السلف الصالح لمباحث الألوهية بالتدقيقات الخفيـــة والتفريعات العميقة ، ولكن لما كانت رسالة الإسلام للعالمين عامـــة وكثرت الفتوحـــــات فقد دخـــل فى الإسلام خلق كثير على اختلاف أجناسهم ومعتقداتهم وأفكارهم وثقافاتهـــم ، وكان لزامـــا على المسلمين التعامل مع هؤلاء بالتعرض لشرح تعاليم الإسلام لهم أو لتنـــاول معتقداتهم السابقـــة بالرد ، أو للتصدى لهجماتهم الفكريـــة على الإسلام ، أو لتبليغ دعـــوة الإســـلام إلى تلك الأمم مختلفة الأجناس ، فاقتضت هذه المرحلة من تاريخ الإســـلام الاتصال بشتى ثقافات الأمم ومعتقداتهم لفهمها وتحصيلها ، والتسلح بأسلحتهم للتعامـــل معهـــم .

وفى هذه الظروف كانت مباحث الألوهية مجالاً خصباً للمناقشات والمساجلات والجدال ،

وقد تناولها المسلمون بجدية بالغة دفاعا عن الدين أو دعوة إليه فظهرت المذاهب الإسلامية ، ودارت أكثر بحوثهم ومساجلاتهم حول مباحث الألوهية ، وتعرضوا لكثير من التفريعات العميقة بالبحث والدرس مما نتج عنه أضخم تراث فكرى من النظريات المتناسقة المتكاملة والبحوث العقلية الدقيقة ، لم تطمع أمة من الأمم فى إنتاج مثله كما ولا كيفا .

وقد ظفر علماء أهل السنة بقدر وفير من إنتاج هذا التراث الضخم ، فارتفعت فى مجال بحوث الألوهية أسماء أعلام أهل السنة كابن كُلَّاب والقلانسى والأشعرى والماتريدى وعلماء ما وراء النهر والباقلانى والأستاذ الإسفراييني وابن فورك والجوينى والغزالى والشهرستانى ، والفخر الرازى وغيرهم كثير .

وقد أنتج كل منهم من التراث ما ينوء بحمله الرجال .

وقد أصيب الفكر الإسلامى بفقد كثير جدا من هذا التراث ، ولم يصلنا سوى قدر ضئيل من هذه المؤلفات بلغ مكانة عالية فى نفوسنا ، فاتجه إليه الطلاب بالدرس والتحصيل .

ولما كان الإمام الجوينى يمثل فهما واعياً لمعتقدات أهل السنة الأشاعرة فى مرحلة نضوج مذهبهم ، فقد كانت مؤلفاته أبرز المؤلفات التى توجه إليها الطلاب لتحصيل مذهب أهل السنه الأشاعرة :

وكان أشهر كتب الجوينى التى تيسر للطلاب الحصول عليها هو كتاب الإرشاد ، ولهذا الكتاب قيمة علمية كبيرة ؛ لما يحويه من دقائق الكلام وعاليه فى غير تطويل ولا اختصار ؛ ولكونه ممثلا لمذهب الجمهور من أهل السنة الأشاعرة .

ولكن هذا الكتاب يتوقف فيه الباحثون والطلاب كثيرا ، ويصعب عليهم فهمه ؛ لعمق معانيه ، ودقة مباحثه وتفريعاته .

فهو فى حاجة إلى من يتعرض له بتوضيح معانيه ، والكلام على دقائقه وتحرير أدلته ، وشرح مسائله .

وقد توفر لهذا الكتاب عدد يليق به من الشروح

فألهمنى الله تعالى . أن أتجه إلى شرح من هذه الشروح ليكون موضوع بحثى ودراستى لنيل درجة العالمية (الدكتوراه) فى العقيدة والفلسفة من كلية أصول الدين بالقاهرة ،

فوجدت أن المتاح من هذه الشروح كتاب نكت الإرشاد لابن دهاق م سنة ٦١٦ هـ وهو كتاب ضخم فى خمسة مجلدات كبيرة ، خرج به مؤلفه عن كونه شرحاً للإرشاد إلى موسوعة فى بحوث العقيدة والفلسفة ، فخرج عن حاجة الكتاب إليه ،

كما وجدت شرحاً للإرشاد لأبى بكر محمد بن عبد الله بن ميمون م ٥٦٧ هـ وهو شرح فى نظرى لا يفى بحاجة الإرشاد المشار إليها، بالإضافة إلى أن المتيسر منه صورة عن نسخة خطية واحدة موجودة بمعهد إحياء المخطوطات العربية بالقاهرة لم أطمئن لصلاحيتها للتحقيق لعدم وجود نسخ أخرى .

فهدانى الله تعالى ـ أن أظفر بكتاب شرح الإرشاد لتقى الدين المُقْتَرَح م ٦١٢ هـ ، ووجدت فيه الحاجة المنشودة لكتاب الإرشاد ، فقد شرط الشيخ تقى الدين المُقْتَرَح على نفسه تفسير معانيه ، وتحرير أدلته ، والكلام على نكته وقسمته ، كما شرط على نفسه الالتزام بمسائله ، وعدم الخروج عنه إلى تأليف كتاب غيره ، فاستخرت الله تعالى ـ وتقدمت لتسجيله فى كلية أصول الدين بالقاهرة لنيل درجة العالمية (الدكتوراه) فى العقيدة والفلسفة .

وقد وجدت لهذا الكتاب نسختين خطيتين فى القاهرة ، ولما لاحظت حداثة نسخهما بحثت فى كل مكان عن نسخ أخرى وبذلت كثيرا من الجهد والوقت فظفرت بصورة لنسخة خطية من السعودية ، وصورة لنسخة خطية من بريطانيا ، كما تأكدت من خلو خزانة القرويين بفاس / المغرب ، ومكتبة جامعة ليدن بهولندا من نسخة لهذا الكتاب وذلك بعد الاتصال بهما .

ولم أقصر لحظة فى البحث عن نسخ أخرى لكتاب ، فاضطررت الى إخراجه بأربع نسخ حصلت عليها ، وقد مَنَّ الله تعالى ـ علىّ فاستقام النص بهم ، ولم أحوج إلى نسخ أخرى .

وقد اشتمل بحثى هذا على مقدمة وقسمين وخاتمة .

خصصت المقدمة للحديث فى أهمية الموضوع العلمية وسبب اختيارى له .

أما القسم الأول فهو فى الدراسة ويشتمل على بابين :

الباب الأول : عن الشيخ تقى الدين المُقْتَرَح وفيه فصلان :

الفصل الأول : فى عصر الإمام تقى الدين المُقْتَرَح من النواحى السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية .

والفصل الثانى : فى الحديث عن حياته ، وفيه تناولت بالبحث والتحقيق اسمه ، ألقابه ، كنيته ، أسرته ، مولده ، موطنه ، أخلاقه وسيرته ، ثقافته ، مصادره وشيوخه ، وفاته ، جهوده العلمية بإبراز مؤلفاته وجهودة فى التعليم وتلاميذه .

أما الباب الثانى : ففى الحديث عن الكتاب ويشتمل على فصلين :

الفصل الأول : فى التعريف بالكتاب وقد تناولت فيه بالبحث تحقيق نسبة الكتاب ، تحقيق اسم الكتاب ، منهج الشيخ المُقْتَرَح فى الكتاب بالإضافة الى عرض موجز لكتاب الإرشاد والتعريف به وبمؤلفه ، النسخ الموجودة للمخطوط ووصفها ، منهجى فى اختيار النسخ ، منهجى فى التحقيق .

أما الفصل الثانى : ففيه الدراسة عن الكتاب بتناول كل مسائله بالعرض والشرح والتحليل ، معلقا عند الحاجة بالنقد أو مبرزا جهود المؤلف والشارح ، مضيفا عند الحاجة آراء العلماء أو المذاهب فى المسألة .

وأما القسم الثانى : ففيه وضعت نص الكتاب محققا ومعلقا عليه عند الحاجه لذلك .

وأما الخاتمة : فقد ذكرت فيها نتائج البحث وما أردت أن أوصى به من يسلك هذا الطريق .

وختمت البحث بذكر المراجع التى اعتمدت عليها فى بحثى ، وذكرت فى كل مرجع بيانات الطبع - اسم المطبعة ومكانها ورقم الطبعة وتاريخ الطبع - ورتبتها ترتيبا هجائيا وفقا لألقاب المؤلفين وذكرت فى كل مؤلف اسمه وتاريخ وفاته مقدما القرآن الكريم وكتب السنة الصحاح .

ثم فهرست تفصيليا لأبواب الكتاب وفصوله ولمحتويات البحث .

وإنها لخطوة على الطريق الذى اختاره الله تعالى لى يعلم الله كم بذلت فيها من جهد ، أسأل الله العلى القدير أن تكون خطوة موفقة ، وأن تكون بداية لخطوات أخرى موفقة .

وأخيرا أتوجه بآيات الشكر والعرفان إلى أساتذتى الأجلاء بقسم العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين بالقاهرة ، فمنهم فتحت لى آفاق البحث والدراسة ، وعلى أيديهم خطوت وأخطو خطوات العلم ، ومنهم أفدت التوجيه والنصح .

وأخص بالذكر علمين جليلين من شيوخى وفقنى بهما الله تعالى - لإخراج هذا البحث هما أستاذى الجليل فضيلة الأستاذ الدكتور / محمد شمس الدين إبراهيم سالم عضو مجمع البحوث الإسلامية والأستاذ المتفرغ بالكلية وفضيلة الأستاذ الدكتور / محمد الأنور حامد عيسى الأستاذ بالكلية ، فقد نهلت من علمهما الغزير، وأفدت من توجيهاتهما

السديدة ، وتعلمت من خلقهما وتقواهما ، أسأل الله العلى القدير أن يوفقنى إلى الاقتداء بهما علما وخلقا وتدينـــــا ،

جزاهـم الله تعالى عنى خيــــر الجــــزاء

كما أشكر لكل من نصح لى ووجهنى من الأخوة الزملاء ، كما أشكر لإدارة عمادة شـــئون المكتبات بجامعة الرياض بالمملكة العربية السعودية ومكتبة جامعة كمبردج ببريطانيـــــا ومكتبة جامعة ليدن بهولندا وخزانة جامعة القرويين بفاس وكل من عاونني فى الاطـــلاع على كتاب أو شـــرائه ٠

والحمـــد لله رب العالميـــن

* * *

فتحى أحمد عبد الرازق

* القسم الأول *

الدراسة

يشتمل هذا القسم على بابين :

الباب الأول : عن الشيخ تقي الدين المُقْتَرَح

الباب الثاني : عن الكتاب

* * *

* البـــــاب الأول *

الإمام تقي الديـــــن المُقْتَـــــــرَح

يشتمل هذا الباب على فصليـــــن :

الفصل الأول : في عصر الإمام تقي الدين المُقْتَرَح

الفصل الثاني : في حياتـــــــــه

* * *

* الفصل الأول *

عصر الإمام تقي الدين المُقْتَرَح

أولا : عصره من الناحية السياسية

ثانيا : عصره من النواحي الاجتماعية والاقتصادية

ثالثا : عصره من الناحية الثقافية

* * *

أولا : عصـــره من الناحيه السياسية ٠

عاش الشيخ المقترح زمن الدولة الأيوبية فى مصر فعاصرها منذ قيامها ، وعاش فـــى ظلها ، واتفق أن توفى قبيل نهايتها ، فقد ولد الشيخ المقترح فى سنة ٥٦١ هـ وتوفـى فى ســنة ٦١٢ هـ ٠

وقد قامت الدولة الأيوبية فى مصر فى سنة ٥٦٤ هـ ، واستمرت إلى سنة ٦٤٨ هـ ٠

وفى حياة الشيخ المقترح عاصر أحداثا جسيمة تتمثل فى أن مولده شهد نهايـــة الدولـــة الفاطمية فى مصر كما شهد صباه قيام الدولة الأيوبية ، وعاش شبابه فـــى أوج استقرارها وأوج انتصارات صلاح الدين الأيوبى ، وشهدت وفاته حقبـــة مــــن التفكك والضعف والاضطراب فى بنيان الدولة الأيوبيـــة إيذانا بنهايتها ٠

وأود أن أذكـــر بعض الأحداث التى عاصرها الشيخ فى هذا العصر ٠

وتجدر الإشارة إلى أن قصـــة استيلاء الأيوبيين على مصـــر قصة طريفـــة لم يكن يتوقعها صـــلاح الدين نفســـه ، أود أن أذكرها ٠

وفى البداية أنبه الى أن المؤرخيـــن قد اهتموا بالبحث عن السلالـــة الأيوبيـــة ، ولكن قد اكتنف هذه السلالـــة الغموض فلم يتضح للمؤرخين بيقين أكثر من أن هــــذه الأســـرة تنحدر من أصل كردى (١) ، وأن شاذى ـ جد صلاح الدين ـ كان يعيـــش فى بلدة دُوِيْن من بلاد أذربيجان من جهة أرّان وبلاد الكرج (٢) .

قال ابن خلكان « ولقد تتبعت نسبتـــهم كثيرا فلم أجد أحدا ذكر بعد شـــاذى أبا آخر ، حتى انى وقفت على كتب كثيرة بأوقاف وأملاك باسم شيركوه وأيوب فلـــم أر فيهما ســـوى شيركوه بن شاذى ، وأيوب بن شاذى لا غير » (٣)

---

(١) كان شاذى جد صلاح الدين من الأكراد الروادية ، والروادية بطن من الهَذَبانية ، وهى قبيلة كبيرة من الأكراد ٠ راجع : وفيات الأعيان لابن خلكان ٧ / ١٣٩ باعتناء د ٠ إحسان عباس ط / دار صادر / بيروت ٠

(٢) راجع: المصدر السابق نفس الصفحة ، موسوعة التاريخ الإسلامى والحضارة الإسلامية / د ٠ أحمد شلبى ٥ / ١٦٥ / ط ٦ / مكتبة النهضة المصرية / ١٩٨٣ م .

(٣) راجع : وفيات الأعيان ٧ / ١٤٠ ٠

أما عن قصة تمكن صلاح الدين الأيوبى من الاستيلاء على مصر وقيام الدولة الأيوبية فنذكر: أن شاذى جد صلاح الدين كان له صديق فى دوين اسمه بهروز، وحدث أن هاجر بهروز إلى العراق حيث عمل فى خدمة السلطان مسعود بن غياث السلجوقى (١)، وفى هذا البلاط لمع نجم بهروز فأسند له السلطان ولاية بغداد، وأقطعه مدينة تكريت - قرية مشهورة بين بغداد والموصل - وفى هذا المجد لم ينس بهروز صديق صباه شاذى، فاستدعاه هو وأهله وجعله حاكما على تكريت بالنيابة عنه، وكان مع شاذى ولداه نجم الدين أيوب (٢) - والد صلاح الدين - وأسد الدين شيركوه (٣)

وحدث أن مات شاذى بعد فترة فتولى مكانه ابنه الأكبر نجم الدين، ولكن حدث خلاف بين شيركوه وبين أحد بطانة بهروز المقيمين فى تكريت فقتله شيركوه مما أثار غضب بهروز، فأرسل بهروز حاكما جديدا إلى تكريت، وعزل نجم الدين وطلب منه أن يسلمه السلطان وأن يهاجر من تكريت هو وأهله.

وفى قلعة تكريت - وقبل أن يغادرها نجم الدين ولد صلاح الدين الأيوبى (٤) سنه ٥٣٢ هـ (٥)

وقد اتجه نجم الدين أيوب عقب خروجه من تكريت سنة ٥٣٢هـ إلى الموصل مستعينا بصديقه عماد الدين زنكى (٦)، وفى رحاب عماد الدين زنكى ازدهرت الأسرة الأيوبية وأصبح نجم الدين وأخوه شيركوه من خيرة القواد.

---

(١) راجع موسوعة التاريخ الإسلامى ١٦٥/٥.

(٢) ولد نجم الدين أيوب فى قرية يقال لها أَجْدَ انَقان على باب دوين، وهذه القرية جميع أفرادها أكراد روادية. راجع: وفيات الأعيان ٧/١٣٩-١٤٠.

(٣) راجع: تاريخ الشعوب الإسلامية/ كارل بروكلمان ٣٥٠ ترجمة أمين فارس، منير البعلبكى ط ٧ / دار العلم للملايين بيروت ١٩٧٧ م.

(٤) صلاح الدين الأيوبى: الملك الناصر صلاح الدين أبو المُظَفَّر يوسف بن أيوب ابن شاذى. راجع: وفيات الأعيان ١٣٩/٧.

(٥) راجع: تاريخ الإسلام السياسى والدينى والثقافى والاجتماعى/د. حسن إبراهيم حسن ١٠٤/٤ ط ٢/ مكتبة النهضة المصرية/١٩٨٢م، موسوعة التاريخ الإسلامى ١٦٦/٥.

(٦) راجع: تاريخ الإسلام السياسى ١٠٤/٤.

وحدث أن استطاع عماد الدين الاستيلاء على بعلبك من الأسرة البورية فعين نجم الدين حاكما عليها (١)، وحدث بعد مقتل عماد الدين أن تنازع أولاده على السلطة، وكان من أبرزهم نور الدين الذى ضم شيركوه إليه. وفى أثناء هذا النزاع لم يقو نجم الدين على الاحتفاظ ببعلبك، بعد أن ترك أولاد عماد الدين إمداده بما يقوى به نفسه فاضطر إلى تسليم بعلبك إلى الأمراء البوريين (٢)، فأكرمه البوريون وعينوه قائداً لقوات الشام (٣)، وفى ذلك الحين تغلب نور الدين بن عماد الدين زنكى على منافسيه واتسع سلطانه، فخرج ليضم الشام ليطوق الصليبيين، وكان شيركوه على رأس قواته التى هاجمت دمشق، وكان شقيقه نجم الدين على رأس القوات البورية المدافعة عن دمشق، فاستسلم نجم الدين لنور الدين للرغبة العامة فى تطويق الصليبيين، وعاد نجم الدين إلى ظل أسرة عماد الدين زنكى (٤).

وبعد ان تمت السيطرة لنور الدين على حلب ودمشق تطلع إلى مصر، وقد شجعه على ذلك فوضى الوزارة فى مصر إبان عهد الخليفة الفاطمى العاضد ٥٥٥ - ٥٦٧ هـ فأرسل نور الدين ثلاث حملات إلى مصر بقيادة شيركوه وابن أخيه صلاح الدين:

وكانت الأولى سنة ٥٥٩ هـ استجابة لطلب شاور بن مجير وزير العاضد فى مصر، وكان قد هرب إلى الشام من وجه ضرغام بن عامر اللخمى واستنجد بنور الدين، وقد قضت هذه الحملة على ضرغام، ولكن شاورا لم يوف بوعده لنور الدين - وكان قد وعده بأن يقوم بنفقات الحملة، وأن يعطيه ثلث خراج مصر جزية سنوية - بل خانه بأن استعان بالصليبيين على نور الدين فمدوا له يد المساعدة، وحاصروا جيش شيركوه فى بلبيس، ولكن نور الدين أعد العدة لمهاجمة الصليبيين فى الشام؛ فاتفق الفريقان على رجوع شيركوه عن مصر سنة ٥٥٩هـ (٥).

---

(١) راجع موسوعة التاريخ الإسلامى ١٦٧/٥.

(٢) راجع المصدر السابق نفس الصفحة.

(٣) راجع: المصدر السابق نفس الصفحة.

(٤) راجع المصدر السابق نفس الصفحة.

(٥) راجع المصدر السابق ١٦٨/٥، تاريخ الإسلام السياسى ٤/ ١٨٩ - ١٩٠.

وقد كانت الحملة الثانية سنه ٥٦٢ هـ وقد حضرت إلى مصر لمقاومة الصليبيين الذين عادوا إلى مصر بناء على طلب شاور ليثبتوا عرشه الذى كان يهتز تحته، وقد حدث بين الصليبيين والحملة الثانية لنور الدين معركة البابين - وكانت معركة كبرى- وفى البداية انتصرت جيوش نور الدين بقيادة أسد الدين شيركوه ، لكنها لم تتبع المهزومين الذين اتجهوا صوب القاهرة بل اتجهت نحو الإسكندرية لحمايتها من زحف وارد من صقلية ،أما شيركوه فقد اتجه بقطعه أخرى من الجيش إلى الصعيد بعد ان استخلف عليها ابن أخيه صلاح الدين فى ألف فارس،فنزل عليه شاور ومعه الملك مرى - ملك الفرنج - فقام معه أهل الثغر واستعدوا لقتال شاور، فحصرهم شاور حتى قل الطعام عندهم، فتوجه إليهم شيركوه وقد حشد من العربان جموعا كثيرة ، واتفق أن هجم نور الدين على القدس، فتم الاتفاق بين جيش نور الدين وبين الصليبيين على الرجوع عن مصر مرة أخرى على أن يبذل إليهم شاور خمسة آلاف دينار ، ونفذ الاتفاق .

أما الحملة الثالثة فقد كانت سنة ٥٦٤ هـ وكان سببها أن خلافا وقع بين شاور والفرنجة ،لأنه لم يوف لهم بما تعهد به إليهم من أموال فهاجم الفرنجة مصر واحتلوا بلبيس ، وحينئذ اتصل الخليفة العاضد سراً بنور الدين بن عماد الدين زنكى ، وطلب عونه ضد الصليبيين وضد شاور ، فحضر شيركوه ورفض صلاح الدين الحضور مع الحملة لما أصابه فى الحملات السابقة ، ولكنه أذعن للضغوط وقبل الحضور مع الحملة،وحدث أن تظاهر شاور بالترحيب بالحملة وذهب لاستقبال شيركوه ولكن صلاح الدين قبض عليه ، وصدرت أوامر من الخليفة بالقضاء عليه فقتل (١) ، واسندت الوزارة فى مصر إلى شيركوه سنه ٥٦٤ هـ ، ولكن شيركوه مات بعد شهرين أو ثلاثة فآلت الوزارة إلى صلاح الدين (٢)، وباستلام صلاح الدين الوزارة فى مصر بدأت شمس العصر الفاطمى فى الغروب ودخلت مصر فى عصر جديد آلت فيه إلى أحضان المذهب السنى .

وقد بدأت سلطة صلاح الدين فى مصر فى ظل الخلافة الفاطمية لكنه لم يسقطها إلا فى سنه ٥٦٧هـ (٣) ، وكان مركز صلاح الدين فى هذا العهد فى غاية الحرج لأنه أصبح وزيراً للخليفة الفاطمى الشيعى وفى نفس الوقت نائباً عن نور الدين السنى

---

(١) راجع الحملات الثلاث فى : الخطط المقريزية لتقى الدين أبى العباس أحمد المقريزى ١/ ١٧٤-١٧٥ ط ١٩٨٧/٢ الناشر مكتبة الثقافة الدينية ، تاريخ الشعوب الإسلامية ٣٥١ ، تاريخ الإسلام السياسى ٤/ ١٨٩-١٩٣ ، موسوعة التاريخ الإسلامى ٥/ ١٦٨-١٦٩ .

(٢) راجع تاريخ الإسلام السياسى ٤/ ١٠٥ ، تاريخ الشعوب الإسلامية ٣٥٢ ،تاريخ العرب والشعوب الإسلامية منذ ظهور الإسلام حتى بداية الامبراطورية العثمانية / كلود كاهن ٢٤٩ ترجمة بدر الدين قاسم ط ١٩٨٣/٣ م .

(٣) راجع موسوعه التاريخ الإسلامى ٥/ ١٦٩ .

فاضطر إلى الدعاء لهما فى الخطبة (١) وأخذ يعد العدة للانفراد بالسيطرة على مصر فظهر منه العدل بين الناس ، كما ظهر منه التسامح بين أتباع المذهب الشيعى والسنى وسوى فى معاملته بين أتباع الديانات المختلفة ، كما رفع المظالم ، وخفف الضرائب عن المصريين وبذل الأموال ، واستحوذ على حب الناس وتقديرهم له باتخاذه المواقف الحازمة من الصليبيين ، ورده بعنف عدوانهم على دمياط وهجومه عليهم فى معاقلهم (٢)

وما أن استحوذ صلاح الدين على حب المصريين ، وتمكن من اتخاذهم له زعيما ، واستقر الأمر فى يده . حتى فكر فى القضاء على الخليفة الفاطمى العاضد .

واتفق أن كان العاضد مريضا منزويا فى بيته مسلوب السلطة (٣) ، فدبر صلاح الدين لاسقاطه ،وقد تردد فى بادئ الأمر فى إعلان عزله ، وإسقاط الخلافة الفاطمية ، ولكنه انتهى إلى عزله ، فأوعز إلى أحد أتباعه أن يعلن عزله فى أحد المساجد ، ليرى رد فعل الجماهير إزاء عزله ، ولكن أحدا لم يحرك ساكنا ، فأمر صلاح الدين جميع خطباء المساجد أن يفعلوا ذلك فى الخطبة التالية ، وكان ذلك فى سنه ٥٦٧ هـ (٤)

وبعد هذه الخطوة سار صلاح الدين فى خطوات تثبيت دولته الجديدة فخطب للخليفة المستضيء بالله العباسى تأكيداً لانتهاء العهد الفاطمى وإلحاق مصر بالخلافة العباسية ، وعزل القضاة الشيعة ، وأقام قاضياً شافعياً فى القاهرة ، وأنشأ المدارس الشافعية فى مصر (٥)

ولاح فى ذهن صلاح الدين مشكله كبرى هى نور الدين زنكى الذى أحضره إلى مصر فى حملاته الثلاث نائبا لقائدها ، وقد تطلع صلاح الدين إلى التخلص منه فشعر نور الدين بذلك وانتهى الأمر بسيطرته على صلاح الدين (٦)

---

(١) راجع تاريخ الإسلام السياسى ٤/ ١٠٥

(٢) راجع : موسوعة التاريخ الإسلامى ٥/ ١٧٠ ـ ١٧١ .

(٣) راجع : المصدر السابق ٥/ ١٧١ .

(٤) راجع : موسوعة التاريخ الإسلامى ٥/ ١٧١ .

(٥) راجع : المصدر السابق ٥/ ١٧٢ .

(٦) راجع : تاريخ الإسلام السياسى ٤/ ١٠٥ ، موسوعة التاريخ الإسلامى ٥/ ١٧٢ .

وحدث أن مات نور الدين زنكى فى سنة ٥٦٩ هـ [١]، وحينئذ فتح الله على صلاح الدين وآتاه الملك والسلطان ، وحدث من العجائب ما لا يتوقعه صلاح الدين .

فبعد موت نور الدين زنكى خلفه ابنه إسماعيل الذى نودى له بالسلطان وقد كان فى الحادية عشرة من العمر ، وكانت الوصاية عليه موضع نزاع بين كمشتكين الأتابك وشمس الدين محمد بن عبد الله بن المقدم [٢] .

وفى ذلك الوقت كان سيف الدين غازى بن قطب الدين مودود بن عماد الدين زنكى ـ ابن عم إسماعيل ـ مستبدا بالموصل ، وشمس الدين على بن الداية على قلعة حلب [٣] ، ولم يكن صلاح الدين حتى ذلك الوقت أعظم شهرة من هؤلاء .

ولكن كانت حركة التنازع خطيرة والفرنجة يتحينون الفرص ، والمتنازعون يلجئون للفرنجة طالبين العون .

وفى وسط هذا النزاع بين قواد نور الدين زنكى رأى ابن المقدم بدمشق ان كفة كمشتكين رجحت فاستطاع ان يسجن ابن الداية ويستولى على حلب ، لكنه خاف عاقبة ذلك ؛ فأرسل إلى سيف الدين غازى يطلب منه الحضور إلى دمشق لحمايتها من كمشتكين ، ولكن سيف الدين لم يستجب له فأرسل هذا يدعو صلاح الدين لذلك ، وأيد الخليفة العباسى هذه الدعوة فزحف صلاح الدين إلى الشام سنة ٥٧٠ هـ ، وخاض فى الشام بعض المعارك كتب له فيها النصر ، فدانت له الشام فيما بين سنتى ٥٧٠ ـ ٥٧٢ هـ وامتد نفوذه إلى الموصل، ثم استولى على حلب سنه ٥٧٩ هـ .

وثبت صلاح الدين سيطرته على الشام بإحسانه إلى الأمراء المهزومين وتصالحه مع بعضهم ومنحه لهم المال والاقطاع فكتب له الخليفة العباسى بالولاية على مصر والشام [٤] .

وحينئذ تطلع صلاح الدين الى توسيع سلطانه فاستعاد كثيرا من البقاع بالشام كانت تحت يد الفرنجة ، كما استعاد الأرض المقدسة ، وأرسل أخاه طوران شاه الى شواطئ شمال أفريقيا فاستولى على سواحل طرابلس

---

(١) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .

(٢) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .

(٣) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .

(٤) راجع تاريخ الإسلام السياسى ٤/١٠٧ـ١٠٩ ، موسوعة التاريخ الإسلامى ٥/١٧٨ .

وتونس حتى مدينة قابس من التوماندبين سنه ٥٦٨ هـ ، ثم أرسله إلى بلاد النوبة فاستولى عليها ، ثم بعث به إلى اليمن فاستولى عليها سنه ٥٦٩ هـ ، وكذلك الحجاز (١) .

وبهذا اتسعت مملكة صلاح الدين ، وقوى سلطانه ، وصار زعيما لعدة ممالك فى الشرق الأوسط ، على الرغم من إرادته فقد رفض الحضور إلى مصر بين قادة الحملة الثالثة التى أرسلها نور الدين زنكى لتأديب شاور-الوزير المصرى- والفرنجة .

وبعد أن روينا قصة صلاح الدين والأيوبيين وكيف أنهم صاروا الى حكم مصر أود أن أروى شيئاً من أحداث بقية العصر فأذكر أنه قد حدث أن توفى صلاح الدين الأيوبى بدمشق سنه ٥٨٩ هـ ودفن بها (٢)، وبعد وفاة صلاح الدين بدأ يدب الضعف فى بنيان الدولة الأيوبية ، ولاحت بوادر الانهيار، فقد قسمت المملكة بين أولاد صلاح الدين وأخوته وغيرهم من فروع الأسرة الأيوبية ، فصارت السلطنة العامة لابنه الأفضل-أكبر أولاد صلاح الدين - كما صارت له دمشق ، وجنوب سوريا ، وصارت مصر لابنه العزيز ، وحلب لابنه الظاهر ، وصارت العراق وديار بكر للعادل - شقيق صلاح الدين - وتولى باقى أفراد الأسرة حماة وحمص وبعلبك واليمن وبقية الممالك (٣)

وحدث نزاع بين أفراد الأسرة الأيوبية فرجحت كفة العادل على منافسيه فاستولى على دمشق سنة ٥٩٢ هـ من الملك الأفضل ، واستولى على مصر سنة ٥٩٦ هـ من المنصور بن العزيز ، واستولى على شمال العراق وعين من أولاده من حكمها باسمه ، ومات العادل سنة ٦١٥ هـ ، وبعد موته تولى أبناؤه السلطان على نحو ما تم بعد موت صلاح الدين ، واستمر سلطان هذه الممالك فى يد أبناء العادل حتى سقوط الدولة الأيوبية ، وكانت مصر فى هذا الحين المركز الرئيسى للدولة الأيوبية بزعامه أولاد العادل منذ وفاة الملك الأفضل وحتى نهاية الدولة الأيوبية بمصر سنة ٦٤٨ هـ (٤)

---

(١) راجع : تاريخ الإسلام السياسى ٤/١٠٧-١١٠ ، موسوعة التاريخ الإسلامى ٥/١٧٩.

(٢) راجع : المصدر السابق ٥/١٨٣ .

(٣) راجع المصدر السابق ٥/١٨٤-١٨٥.

(٤) راجع الدولة الأيوبية وما وقع فيها من أحداث فى : وفيات الأعيان ٧/١٣٩-٢١٢، تاريخ الشعوب الإسلامية ٣٥٠-٣٦٥، تاريخ العرب والشعوب الإسلامية منذ ظهور الإسلام حتى بداية الإمبراطورية العثمانية ٢٤٩-٢٥١، تاريخ الإسلام السياسى والدينى والثقافى والاجتماعى ٤/١٠٤-١١٥ ، ١٨٩-١٩٧، موسوعة التاريخ الإسلامى والحضارة الإسلامية ٥/١٦٣-١٨٦.

وأود أن أسجل بعض الملامح الرئيسية لعصر الشيخ تقى الدين المُقْتَرَح من الناحية السياسية فأذكر :

(١) كانت الدولة الأيوبية فى مصر ما بين عامى ٥٦٤ هـ ـ ٦٤٨ هـ •

(٢) صاحب قيام الدولة الأيوبية القلاقل السياسية وكثير من الحروب •

(٣) استقرت الأمور فى مصر باستقلال صلاح الدين الأيوبى بحكم مصر •

(٤) عاشت مصر فى عهد صلاح الدين الأيوبى عصر الفتوحات والاستيلاء على المماليك •

(٥) عاشت مصر عصر التفكك والاضطراب بعد موت صلاح الدين الأيوبى •

(٦) كانت مصر فى ظل الدولة الأيوبية فى أغلب الأحيان المركز الرئيسى للأيوبيين •

* * *

ثانياً : عصره من الناحية الاجتماعية والاقتصادية :

عاصر الشيخ المقترح فى شبابه أوج ازدهار الدولة الأيوبية، وقد صاحب ازدهار الدولة الأيوبية الخير والبركة واستقرار الناس ، ففى بداية قيام الدوله الأيوبية قضى صلاح الدين على انقاض الدولة الفاطمية، وبذلك استراح المصريون من ويلات التفكك والاضطراب والضعف والغلاء ومن كل الآفات الاجتماعية التى تصاحب عادة ضعف دولة ونهايتها ،كما قضى على الفوضى السائدة فى الوزارة السابقة فى دولة الفاطميين ، وبهذا يكون قد قضى على الصراع المشتعل بين شاور وضرغام ، وما صاحب ذلك من آفات اجتماعية يصاب بها الشعوب عادة .

وقد فطن صلاح الدين وهو بصدد تثبيت دولته الى إظهار الصلاح والتقوى والمروءة والشجاعة والكرم مع الأعداء والأصدقاء .

وقد أفاد الناس فى مصر من حسن السياسة لصلاح الدين ، فازدهرت حياتهم بتخفيفه لأعباء المعيشه ، وخفضه للضرائب ، وبذله للأموال ، ورفعه للمظالم .

وفى عهد صلاح الدين ساد العدل بين الناس ، وظهر العدل والتسامح بين أتباع الديانات المختلفة ، كما ساد التسامح مع أتباع المذهب الشيعى ، كما قضى صلاح الدين على البقية الباقية من مخاوف المصريين من هجمات الفرنجة عليهم ، فرد بعنف هجماتهم ، وساد الأمن .

وفى عهد صلاح الدين أقيمت المشروعات الكبرى لتوفير الأمن وإصلاح المرافق ، فعهد صلاح الدين إلى وزيره بهاء الدين قراقوش فى بناء قلعة منيعة على قمة جبل المقطم ، كما تم بناء سور عظيم يضم الفسطاط والعسكر واطلال القطائع والقاهرة سنة ٥٧٢ هـ .

وفى عهد صلاح الدين عنى الأيوبيين بالزراعة، فكان العهد الأيوبى عهد خير وبركة وازدهار ، كما كان عهد الأمن والعدل والصلاح (١) .

* * *

---

(١) راجع الجوانب الاجتماعية والاقتصادية لعصر الشيخ المقترح فى : تاريخ الشعوب الإسلامية ٣٥٢ ، تاريخ الإسلام السياسى ١٠٩/٤ ، موسوعة التاريخ الإسلامى ١٧٠/٥-١٧١ .

ثالثاً : عصره من الناحية الثقافية :

عاصر الشيخ المقترح بداية قيام الدولة الأيوبية وقد كانت الدولة الفاطمية السابقة على مذهب الشيعة، وتبع ذلك أن كانت الدوله المصرية من الناحية الرسمية فى هذا العهد على هذا المذهب، وبقيام الدولة الأيوبية عادت مصر إلى أحضان المذهب السنى :

فعزل صلاح الدين القضاة الشيعة وأقام قاضياً شافعياً فى القاهرة وأنشأ المدارس الشافعية فى مصر ، فأنشأ المدرسه الناصرية - بجوار الجامع العتيق - والمدرسة القمحية ، والمدرسة السيوفية ، والمدرسة الناصرية - بالقرافة - وجعل دار سعيد السعداء خادم المصريين خانقاه ، وجعل دار عباس مدرسة للحنفية وكذلك مدرسة زين التجار (١).

وقد برز في هذا العصر العديد من أعيان العلماء فى المذهب السنى والفقه الشافعى والحديث كابن زين التجار أبى العباس أحمد بن المُظَفَّر بن الحسين م سنة ٥٩١ هـ ،وابن الخياط عبد السلام بن على بن منصور ٥٧١ - ٦١٩ هـ ،وابن الواعظ هبة الله بن محمد بن الحسين بن مفرج جمال الدين المقدسى ٥٢٤-٦٠٥ هـ ، وابن الحباب أبى البركات عبد القوى بن القاضى الجليسى عبد العزيز ٥٣٦-٦٢١ هـ، وابن رواج أبى محمد عبد الوهاب بن ظافر بن على بن فتوح ٥٤٤-٥٤٨ هـ ،والحافظ عبد العظيم بن عبد القوى المنذرى ٥٨١-٦٥٦ ،وسبط السِّلَفى جمال الدين أبى القاسم عبد الرحمن مكى بن عبد الرحيم ٥٧٠ - ٦٥١ هـ ،وأبى بكر محمد بن الوليد الفهرى الطرطوشى ٥٥٠-٦٢٥ هـ ،وعز الدين بن عبد السلام ٥٧٧-٦٦٠ هـ .

وقد اشتملت كتب التراجم على مئات من أسماء أعلام هذا العصر ، نكتفى بما ذكرنا ، منهم .

وأضيف أن عصر الشيخ المُقْتَرَح كان بداية لعودة مصر إلى أحضان المذهب السنى ،ومن المنطقى أن يتجه علماء العصر وهم بصدد تقرير المذهب السنى إلى كتب المذهب السنى الأصول لفهمها وتفهيمها للطلاب بتحليلها وشرحها والكلام على نكتها .

ومن أبرز من نالت كتبه اهتمام العلماء بالشرح والتحليل هو الإمام الجوينى فشرحت العديد من مؤلفاته وحظى كتابه الإرشاد بالعديد من الشروح من بينها شرح الشيخ المقترح .

---

(١) راجع : الجانب الثقافى لعصر الشيخ المقترح فى : وفيات الأعيان ٧/ ٢٠٦-٢٠٧ ، موسوعة التاريخ الاسلامى ٥/ ١٧٢ .

وانتهى الى أن الشيخ المقترح كان موفقا فى شرحه لاحتياج العصر الى تقرير وتوضيح المذهب السنى ، ولما يحويه كتاب الارشاد من آراء وأدلة تمثل مذهب جمهور المتكلمين الأشاعرة أهل السنة ٠

* * *

* الفصـــل الثانـى *

حيـــاة الإمـام تقـى الدين المُقْـــــــتَرَح

*　　*　　*

أولاً : اسمه

حققت بتوفيق الله تعالى أن اسمه هو مُظَفَّر بن عبد الله بن على بن الحسين (١)
وقد ورد نذر يسير من الخلاف فى اسمه :

فاكتفت بعض المراجع بذكر أنه مُظَفَّر بن عبد الله (٢)
وزاد الشيخ السيوطى فذكر أنه مُظَفَّر بن عبد الله بن على (٣)
وذكرت بعض المراجع أن اسمه هو : المُظَفَّر بن عبد الله بن على بن الحسين (٤)
واكتفى إسماعيل باشا البغدادى بأنه المُظَفَّر بن عبد الله بن على (٥)

---

(١) راجع : التكملة لوفيات النقلة للحافظ المنذرى جـ ٢٨ ل ١١٤ / أ نسخة (خ) / أيا صوفيا رقم ٣١٦٣ ، توجد منه صورة فى معهد إحياء المخطوطات العربية رقم ٦٢٦ تاريخ ، الوافى بالوفيات للصفدى جـ٢٥ ل ٢٠٠/أ نسخة (خ) / أحمد الثالث ٣٩/٢٩٢٠ ، توجد منه صورة فى معهد إحياء المخطوطات العربية رقم ٥٦٥ تاريخ ، طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكى ٣٧٢/٨ ط ١/عيسى الحلبى بدون تاريخ ، طبقات الشافعية الوسطى ل ٩٠/ ب نسخة (خ) دار الكتب المصرية رقم ٥٥٤ تاريخ ، الأعلام للزركلى ٢٥٦/٧ ط دار العلم للملايين/بدون تاريخ .

(٢) راجع : وفيات الأعيان ٢٢٥/٤ ، كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون / حاجى خليفة ١٧١١/٢ ، ١٧٩٣/ دار الفكر / بيروت ١٩٨٢ .

(٣) راجع حسن المحاضرة فى تاريخ مصر والقاهرة للشيخ السيوطى ٤٠٩/١ ت : محمد أبو الفضل ابراهيم ط ١ /عيسى الحلبى ١٩٦٧ م

(٤) راجع : طبقات الشافعية للاسنوى ٤٤٤/٢ ت: عبد الله الجبورى / بغداد ١٣٩١هـ معجم المؤلفين : كحالة ٢٩٩/١٢/ دار إحياء التراث العربى/بدون تاريخ .

(٥) هدية العارفين / إسماعيل باشا البغدادى ٤٦٣/٦ دار الفكر / بيروت ١٩٨٢م .

ثانيا : ألقابه

لقب الشيخ بالمُقْتَرَح وهو أشهر ألقابه حتى صار لا يعرف إلا به •
وقد لقبه العلماء بالمُقْتَرَح ، لكونه شرح كتاباً اسمه المُقْتَرَح في المصطلح (١) للإمام البَرَوي (٢) شرحا مستوفى •

قال ابن خلكان ,, وعرف به واشتهر باسمه لكونه كان يحفظه فلا يقال له إلا التقى المُقْتَرَح (٣) ,,

---

(١) نسب هذا الكتاب إلى الإمام البَرَوي كثير من العلماء • راجع : وفيات الأعيان ٤/٢٢٥ كشف الظنون ٢/١٧٩٣ ، هدية العارفين ٦/٤٦٣ ، الأعلام ٧/٢٥٦ •
وقد صرح ابن خلكان بأنه كتاب جدل راجع : وفيات الأعيان ٤/٢٢٥ وذكر السيوطي أن الشيخ المُقْتَرَح لقب بالمُقْتَرَح لأنه كان يحفظه ، وهو كتاب في الجدل •
راجع حسن المحاضرة ١/٤٠٩
وأحقق أن كتاب المُقْتَرَح في المصطلح هو كتاب حديث ، فقد ذكر الشيخ جمال الدين الإسنوي أن للإمام البَرَوي كتابا في الحديث سماه المُقْتَرَح في المصطلح ، راجع : طبقات الشافعية للإسنوي ١/٢٦١ ومما يؤيد تحقيقي ما ذكره الشيخ جمال الدين الإسنوي أن هذا الكتاب المذكور كان أكثر اشتغال المصريين به ومنه أخذ الشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد تسمية كتابه في علم الحديث باسم : الاقتراح في معرفة الاصطلاح • راجع : المصدر السابق نفس الصفحة •
وأضيف أن الشيخ المُقْتَرَح شرح كذلك كتابا اسمه المُقْتَرَح في الجدل للإمام البَرَوي ، فقد نسب ابن قاضي شهبه (احمد بن محمد بن عمر بن محمد بن عبد الوهاب الأسدي) إلى الإمام البَرَوي كتابا يسمى المُقْتَرَح في الجدل : راجع طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ل ٣٨/أ ـ ب نسخه (خ) دار الكتب رقم ١٥٦٨ •

(٢) البَرَوي : أبو منصور محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن سعد بن عبد الله ولد سنة ٥١٧ هـ بطوس ، وكان فقيهاً شافعياً ، متقدما في الفقه والنظر وعلم الكلام والوعظ ، تفقه على أبي سعد محمد بن يحيى بن أبي منصور النيسابوري م ٥٤٨ هـ ، وكان من أكبر أصحابه ، درس في المدرسه البهائية ـ قريبا من النظامية ـ وكان يحضر عنده خلق كثير من المدرسين والأعيان ، وكان له حلقة للمناظرة بجامع القصر ، وكان يجلس للوعظ بالمدرسة النظامية ، صنف في الخلاف تعليقه جيدة سماها التعليقه في الخلاف ، وله كتاب سماه المُقْتَرَح في المصطلح ، وكتاب المُقْتَرَح في الجدل :
انظر ترجمته في : وفيات الأعيان ٤/٢٢٥ ـ ٢٢٦ طبقات الشافعية للإسنوي ١/٢٦١ـ٢٦٣ ، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ل ٣٨ /أ ـ ب نسخه (خ) دار الكتب رقم ٥٦٨ تاريخ ، كشف الظنون ٢/١٧٩٣ •

(٣) راجع : وفيات الأعيان ٤/٢٢٥ •

ونقل الزركلي عن ابن قاضي شهبة (١) أنه قال عرف تقي الدين بالمُقْتَرَح ؛ لأنه كان يحفظه (٢).

وقد ذكر كثير من العلماء أنه لقب بالمُقْتَرَح لأنه كان يحفظه (٣).

كما لقب الشيخ بألقاب أخرى ذكرت مع اسمه في كتب التراجم وهي : التقي ، تقي الدين ، المصري (٤).

ثالثا : كنيته

كني رحمه الله بأبي الفتح (٥) ، كما كني بأبي العز (٦)

---

(١) ذكر ابن قاضي شهبة ترجمة مختصرة للشيخ المقترح في كتابه الإعلام بتاريخ أهل الإسلام وهو ذيل على كتاب تاريخ الإسلام للذهبي ، ولم أستطع الوصول إليه وهو ثمانيه أجزاء الموجود منه في مصر نسخ خطية للجزأين الأولين .

(٢) راجع : الأعلام ٧/ ٢٥٦ .

(٣) راجع : طبقات الشافعية للإسنوي ١/ ٢٦١، ٢/ ٤٤٤ حسن المحاضرة ١/ ٤٠٩ ، هدية العارفين ٦/ ٤٦٣ ، كشف الظنون ٢/ ١٧٩٣ .

(٤) راجع : ألقابه المذكورة في :التكملة لوفيات النقلة ج ٢٨ ل ١١٤/ أ ، وفيات الأعيان ٤/ ٢٢٥ ، الوافي بالوفيات ج ٢٥ ل ٢٠٠/ أ ، طبقات الشافعية الكبرى ٨/ ٣٧٢ ، طبقات الشافعية للإسنوي ٢/ ٤٤٤ ، حسن المحاضرة ١/ ٤٠٩ .

(٥) راجع : وفيات الأعيان ٤/ ٢٢٥ ، كشف الظنون ١/ ٤٢٤ ، ٢/ ١٧٣١ ، ١٧٩٣ ، الأعلام ٧/ ٢٥٦ ، معجم المؤلفيين ١٢/ ٢٩٩ .

(٦) راجع : التكملة لوفيات النقله ج ٢٨ ل ١١٤/ أ ، تاريخ الأدب العربي ملحق ١/ ٦٧٢ (النسخة الألمانية) ط ليدن ١٩٣٧ م.

رابعــــاً : أســـرته

لم أظفر بشـــىء عن أســـرة الشيخ المقترح ونسبه سوى أنـه جد ابن دقيـــق العيد لأمـه ، فقد نقل الحافظ الذهبى وهو بصدد ترجمته لتقى الدين ابن دقيـــق العيد عن الحافظ قطب الدين الحلبى أنه بلغه أن الشيخ المقترح جده لأمـه (٢). (١)

---

(١) ابن دقيـق العيد : تقى الدين أبو الفتح محمد بن على بـن وهـب بن مطيـع القشـيرى ، ولد بناحية ينبـع فى البحـر حينما كان والده متوجهـــا لأداء فريضـة الحج سـنة ٦٢٥ هـ ،
وهو شيخ الإسلام الإمام الحافظ الفقيه المتبحر فى جميع العلوم الشرعيـــة ، صاحب اليـد الطولى فى الأصول والمعقول والخبـرة بعلل المنقـول ، ولـى قضـاء الديار المصـرية سنوات إلى أن مـات ،
حدث عن ابن الجميزى وسبط السِّلَفى والحافظ المنذرى ،وبدمشق عن ابن عبد الدايم ، وخرج لنفسه أربعيـن تساعية ، وصنف شرح العمدة ، وكتاب الإلمام فى أحـاديث الأحكام ، وكتاب الإمام فى الأحكام ، وكتاب الاقتراح فى علوم الحديث .
قال الذهبى سمعت من لفظـه عشرين حديثا ، وأملى علينا حديثا ، روى عنـــه علاء الدين القونوى ، وعلم الدين ابن الأخنائى ، والحافظ قطب الدين الحلبى ،
قال الذهبى توفى فى صفر سنة ٧٠٢ هـ .
راجع ترجمته فى : تذكرة الحفاظ للإمام الذهبى ١٤٨١/٤ـ١٤٨٤ / دار الفكـر العربى بدون تاريخ ، الطالع السعيد الجامع أسماء نجباء الصعيد / لأبى الفضـل كمال الدين جعفر بن ثعلب الإدفوى ٥٦٧ـ٥٩٩ ت : سعد محمد حســن / الدار المصرية للتأليف والترجمة/ ١٩٦٦م حسن المحاضـرة ٣١٧/١ـ٣٢٠ ، التاج المكلل من جواهر مآثـر الطراز الآخر والأول / صديق بن حسن بن على بن لطف الله القنوجى ٤٦١ ـ ٤٦٢، بتصحيح عبد الحكيم شرف الدين / المطبعة الهنديـــة العربية / الهند ١٩٦٣م ، هدية العارفين ١٤٠/٦ .

(٢) راجـع : تذكـرة الحفـاظ ٤/ ١٤٨٤ ، الأعلام ٢٥٦/٧ ، راجـــع : الطالـع السـعيد الجامع أسـمـاء نجبـاء الصعيد ٥٧١ ، طبقـــات الشافعية الكبرى ٢١٠/٩ .

خامساً : مولـــــده

اختلف العلماء فى تأريخ مولـده فذكـر الحافظ المنذرى أن مولده فى سـنة إحدى وسـتين وخمسمائة من الهجـرة (١) ،

وقد صار بعض العلماء إلى أن مولده سـنة ست وعشرين وخمسمائة من الهجرة (٢) ،

وتردد جمال الدين الإسنوى فذكر أن مولده سنة سـتين أو إحدى وستين وخمسمائة مـن الهجـرة (٣) ،

وجـزم الزركلى بأن مولده سنه سـتين وخمسمائة من الهجــرة (٤).

والتحقيق اعتماد تأريـخ الحافظ المنذرى ،فهو أقرب العلماء المذكوريـن إليه حيث إنـه تلميـذه (٥)

سـادسـاً : موطنـــه

لم تذكر لنا كتب التراجـم شيئاً عن مكان مولده لكنه لقب بالمصرى دليلا على أنـه ولد بمصـر ، أو أنه مصرى الأصـل،أو أنه عاش حياته وتعلم فيها، وتفيد نا كتـب التراجم أنه سمع بالإسكندرية ومصر ، وأنه حـدث ودرس بالإسكندرية ومصر ومكة (٦) .

ويحتمل أنه ولد بصعيد مصر بمنفلوط أو بلد قريب منها ، فقد كان الشيخ المُقْتَرَح على صلة بالشيخ مجد الدين على بن وهب بن دقيق العيد المنفلوطى المولـود بمنفلوط والد الشيخ ابن دقيق العيد تقى الدين محمد بن على بن وهب وأنه زوجـة ابنته ـ والدة ابن دقيق العيد تقـى الدين محمـد بن على ـ ونقل أن النجيب ابن هبة الله القوصى لما بنى مدرسته التى بقوص سنه ٦٠٧ هـ أشار الشيخ المقـترح باحضاره إلى قوص ليدرس بها (٧)

---

(١) راجع : التكملة لوفيات النقلة جـ ٢٨ ل ١١٤ / أ ولرداءة هذه النسخة وصغر خطها نعضدها بنسخة البلدية رقم ١٩٨٢ د جـ ٢٨ ل ٨٦/ ب ، توجد منها صورة فى معهد احياء المخطوطات رقم ١٨٧ تاريخ

(٢) راجع: حسن المحاضرة ٤٠٩/١ ، هدية العارفين ٤٦٣/٦ ، معجم المؤلفين ٢٩٩/١٢

(٣) راجع : طبقات الشافعية للإسنوى ٢٤٤/٢ .

(٤) راجع : الأعلام ٢٥٦/٧ .

(٥) سيأتى التعريف بالحافظ المنذرى حين الحديث عن تلاميذه ص ٢٥ ـ ٢٦

(٦) راجع : التكملة لوفيات النقلة جـ ٢٨ ل ١١٤/أ ، الوافى بالوفيات جـ ٢٥ ل ٢٠٠/أ ، طبقات الشافعية الكبرى ٣٧٢/٨ ، حسن المحاضرة ٤٠٩/١ .

(٧) راجع الطالع السعيد الجامع أسماء نجبـاء الصعيد ٤٢٥ .

ولكن هذا احتمال ضعيف؛فلم أجد له ترجمة بين أعيان الصعيد في كتاب الطالع السعيد الجامع أسماء نجباء الصعيد لأبي الفضل كمال الدين جعفر بن ثعلب الإدفوي م ٧٤٨ هـ .

سابعاً : أخلاقه وسيرته

قال تلميذه الحافظ المنذري كان كثير الإفادة ،منتصباً لمن يقرأ عليه ، كثير التواضع ، حسن الأخلاق ، جميل العشرة لأصحابه ، دينا ،ورعا (١).

وقد نقل الإمام ابن السبكي هذه العبارات (٢) ، وكذلك جمال الدين الإسنوي (٣) ، كما وصفه الإمام السيوطي بالتدين والتورع وكثرة الافادة والتواضع (٤) .

ثامناً : ثقافته

قال الحافظ المنذري : تفقه على مذهب الإمام الشافعي وبرع في أصول الدين والخلاف والفقه وتقدم فيه (٥).

وقال الإمام ابن السبكي : كان إماماً في الفقه والخلاف وأصول الدين نظاراً قادراً على قهر الخصوم وازهاقهم الى الانقطاع (٦) .

وقال الإمام جمال الدين الإسنوي كان إماماً كبيراً له التصانيف في الفنون المتنوعة من الأصول والفقه والخلاف (٧)

كما تدلنا كتب التراجم على أنه كان محدثا وأنه حدث بمكة ومصر (٨).

كما يدلنا كتابه الذي نحن بصدده على أنه كان متبحراً في جملة من العلوم العربية والشرعية .

---

(١) راجع : التكمله لوفيات النقلة جـ٢٨ل ١١٤/أ .
(٢) راجع : طبقات الشافعية الكبرى ٨/ ٣٧٢، طبقات الشافعية الوسطى :ل ٩٠/ب-٩١/أ .
(٣) راجع طبقات الشافعية للإسنوي ٢/ ٤٤٤ .
(٤) راجع : حسن المحاضرة ١/ ٤٠٩ .
(٥) راجع : التكمله لوفيات النقلة جـ ٢٨ ل ١١٤/أ .
(٦) الانقطاع في اصطلاح الجدليين هو ظهور العجز عن نصرة ما ابتدأ به سائلا أو مجيبا . راجع: مجرد مقالات الأشعري لابن فورك ل ١٥٤ /ب(خ) بمكتبه عارف حكمت بالمدينة المنورة رقم ٢٥٣ ، توحيدوفي طبقات الشافعية الوسطى الانتطاع . تنطع في الكلام: تعمق . راجع مختار الصحاح/للرازي/مادة نطع ٦٩١/مصطفى الحلبي ١٩٥٠م.راجع: طبقات الشافعية الكبرى ٨/ ٣٧٢، طبقات الشافعية الوسطى ل ٩٠/ ب .
(٧) راجع طبقات الشافعية للإسنوي ٢/ ٤٤٤ .
(٨) راجع : التكملة لوفيات النقلة جـ ٢٨ ل ١١٤ / أ .

تاسعاً: مصادره وشيوخه

يدلنا كتابه الذى نحن بصدده على أنه اطلع على كثير من المصادر الأصلية لعلماء أهل السنة، كما يدلنا على أنه التقى بكثير من العلماء المتبحرين وأنه سمع من كثير منهم، إلا أننا لم نجد من يذكر من أسماء شيوخه سوى الفقيه أبى الطاهر إسماعيل بن مكى بن عوف الزهرى .

فقد قال الحافظ المنذرى : وسمع بالإسكندرية من الفقيه أبى الطاهر إسماعيل ابن مكى بن عوف الزهرى ، وسمع معنا من بعض شيوخنا بمصر (١).
وقال الصفدى وسمع بالإسكندرية من أبى الطاهر بن عوف وغيره (٢).
وقد حاولت وبجدية أن أكتب عن أكبر عدد من شيوخه فلم أجد من يصرح بتحديد اسم شيخ له سوى أبى الطاهر بن عوف، وذلك لقلة من كتب عنه من كتاب التراجم، ولكون كل من ترجم له كتب عنه ترجمة مختصرة جداً ، لذلك سأكتفى بالتعريف بشيخه ابن عوف .

وابن عوف هو : أبو طاهر إسماعيل بن مكى بن إسماعيل بن عيسى بن عوف الزهرى العَوْفى الإسكندرانى المالكى ينتهى نسبه إلى سيدنا عبد الرحمن ابن عوف ولد سنه ٤٨٥ هـ ، وكان رحمة الله إمام عصره وفريد دهره فى الفقه المالكى، وعليه مدار الفتوى مع شده ورعه وزهده وكثرة عبادته وتواضعه ونزاهة نفسه ، وكان من العلماء الأعلام ومشايخ الإسلام ظاهر الورع والتقوى ، وهو من بيت يسمى بيت ابن عوف بالإسكندرية - وهو بيت كبير شهير بالعلم - كان السلطان صلاح الدين الأيوبى يعظمه ويراسله ويستفتيه .

وكان الشيخ ابن عوف ربيب الإمام أبى بكر الطرطوشى ، وعليه تفقه وبه انتفع فى علوم شتى، وقد روى عنه الموطأ، كما أخذ عن والده وأبى عبد الله الرازى وغيرهما ، كتب عنه الحافظ السِّلَفى ، روى عنه حفيده أبو الحزم مكى والحافظ شرف الدين ابن المقدسى ، وأخذ عنه الابيارى وغيره « صنف فى علوم شتى » وله مجلد فى الرد على المنتصر - وهو رجل يدعى العلم وليس من أهله - وله تذكرة التذكرة فى أصول الدين وغير ذلك » توفى فى ٢٥ شعبان سنة ٥٨١هـ (٣)

---

(١) راجع: التكملة لوفيات النقلة جـ٨ ل ١١٤/أ .
(٢) راجع : الوافى بالوفيات جـ ٢٥ ل ٢٠٠/أ . (٣) راجع ترجمته فى : سير أعلام النبلاء للحافظ الذهبى ٢١/١٢٢-١٢٣/ مؤسسة الرسالة ط ١/بيروت ١٩٨٤م ، تذكرة الحفاظ ٤/١٣٣٦ ، حسن المحاضرة ١/٤٥٢-٤٥٣ ، الديباج المذهب فى معرفة أعيان علماء المذهب لإبراهيم بن على بن فرحون ٩٥-١٠٥ ط/القاهرة ١٣٥٣هـ ، شجرة النور الزكية فى طبقات المالكية لمحمد بن محمد مخلوف ١٤٤ ط/ دار الكتاب العربى لبنان / بدون تاريخ ، كشف الظنون ٣٩٣ ، معجم المؤلفين ٢/٢٩٧ .

عاشراً : وفاته

أجمعت المصادر والمراجع التى ترجمت عن الشيخ المقترح على أنه توفى فى شعبان سنة اثنتى عشرة وستمائة من الهجرة (١).

حادى عشر : جهوده العلمية

أولاً : مؤلفاته :

ذكر العلماء أنه صنف التصانيف الكثيرة فى جملة من العلوم .
قال الحافظ المنذرى : وصنف تصانيف كثيرة (٢).
وقال جمال الدين الإسنوى له التصانيف فى الفنون المتنوعة من الأصول والفقه والخلاف .

ولكن الشيخ لم يوفق فى الشهرة كشأن العلماء الأعيان ، فلم يذكر على ألسنة العلماء سوى نذر يسير من مؤلفاته، ويرجع ذلك إلى كثرة تواضعه كما لم تشتمل فهارس مكتبات مصر وكثير من فهارس مكتبات العالم على شىء يذكر من مؤلفاته ، وكل ما استطعته معرفته من مؤلفاته :

(١) شرح الإرشاد (٣)
(٢) الأسرار العقلية (٤)

وهو عقيدة له استنبط فيها العقائد من كلمات خمس وهى سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم (٥)

---

(١) راجع: التكملة لوفيات النقلة جـ ٢٨ ل ١١٤/أ ، نسخة البلدية جـ ٢٨ ل ٨٦/ب ، الوافى بالوفيات جـ ٥ ل ٢٠٠/أ ، طبقات الشافعية الكبرى ٨/ ٣٧٢ ،حسن المحاضرة ١/ ٤٠٩ ، الأعلام ٧/ ٢٥٦.
(٢) راجع التكملة لوفيات النقلة جـ ٢٨ ل ١١٤ /أ .
(٣) عقدت للكتاب باباً مستقلا لدراسته هو الباب الثانى من القسم الأول .
(٤) هذا الكتاب لم أعثر عليه وقد نسبه إليه الإمام السنوسى فى شرح أم البراهين . راجع شرح أم البراهين للسنوسى ١٨٢ / عيسى الحلبى ١٣٤٣هـ .
(٥) راجع حاشية الدسوقى على شرح أم البراهين ١٨٢.

(٣) شرح المُقْتَرَح فى المصطلح للبَـــروى [١]

وهـــو كتاب فى الحديث شـــرحه الشيخ المقترح [٢]

(٤) شـــرح التعليقـــة فى الخـــلاف للبَـــروى [٣]

(٥) شـــرح المُقْتَرَح فى الجـــد ل للبَـــروى [٤]

ثانيــاً : جهـــود ه فى التعليم :

ذكر الحافظ المنذرى أنه د رس بمد رسة الحافظ السِّلَفـى [٥] بالإسكند رية ،

---

(١) البَرَوى سبقه التعريف به راجع ص ١٧ . وكتاب المقترح فى المصطلح توجد منه نسخة (خ) فى خزانه القرويين بفاس / المغرب رقم ١٤٠٩ . راجع : تاريخ الأد ب العربى ملحق ٨٣١/١ (النسخة الألمانية) وقد نسب هذا الكتاب إلى الشيخ البَرَوى بروكلمان فى تاريخ الأد ب العربى ملحق ٨٣١/١ (النسخة الألمانية) كما نسبه إليه ونسب شرحه إلى الشيخ المقترح الإسنوى فى طبقات الشافعية ٣٦١/١ ، وحاجى خليفة فى كشف الظنون ١٧٩٣/٢ ،والبغد ادى فى هدية العارفين ٤٦٣/٦ ، ولم أعثر على هذا الشـــرح .

(٢) راجع : طبقات الشافعية للإسنوى ٣٦١/١ .

(٣) كتاب التعليقة فى الخلاف نسبه الى الشيخ البروى ابن خلكان فى وفيات الأعيـــان ٢٥٥/٤ وابن قاضى شهبة فى طبقات الشافعية ل ٣٨/أ ــ ب ، كما نسبه إليه ونسب شرحه إلى الشيخ المقترح حاجى خليفة فى كشف الظنون ٤٢٤/١ ، هذا الكتـــاب وشرحه لم أعثر عليهما .

(٤) كتاب المقترح فى الجد ل نسبه الى البَرَوى ابن قاضى شهبه فى طبقات الشافعيـــة ل ٣٨/أ ــ ب ونسبه إليه ونسب شرحه إلى الشيخ المقترح حاجى خليفه فى كشـــف الظنون ١٧١١/٢ .

(٥) مد رسه السِّلَفى نسبة إلى الحافظ السِّلَفى أنشأها الوزير الفاطمى العاد ل بن سلار فى الإسكند رية وعين السِّلَفى شيخا لها ، وظل شيخا لها حتى توفى . راجع: تاريخ الإسلام ٤٤٨/٤ والحافظ السِّلَفى هو أبو طاهر عماد الدين أحمد بن محمد بن أحمد الأصبهانى الجروالى ، كان إماماً متقناً ناقداً ثبتاً ديناً خيراً غزير العلم شافعى المذهب، وكان أوحد زمانه فى علم الحديث وأعلم بقوانين الرواية ،ارتحل الى كثير من البـــلاد يطلب الحديث على أعيان العلماء ، ووصل إلى الإسكند رية فى شهر ذى القعـد ة سنة ٥١١ هـ ، ولما استقر به المقام استمع إلى د روسه كثير من أهالى البلاد ، له كثيـر من الشيوخ ذكرهم فى معجم له فى شيوخه ، كما له كثير من التلاميذ ، وترجـــع كثرة شيوخه وتلاميذه إلى أنه كان من المعمرين فقد عاش مائة وست سنوات ، توفـــى رحمه الله فى يوم الجمعة خامس ربيع الأول سنة ست وسبعين وخمسمائة من الهجرة . راجع التعريف بالحافظ السِّلَفى فى : سير أعلام النبلاء ٥/٢١ ــ ٤٠ ، تذكرة الحفاظ ١٢٩٨/٤ ــ ١٣٠٤ ، طبقات الشافعية للإسنوى ٥٨/٢ ، طبقات الشافعية لابـــن قاضى شهبة ل ٣٦/ ب ــ ٣٧/أ ، حسن المحاضرة ٣٥٤/١ ، التاج المكلل مـــن جواهر مآثـر الطراز الآخر والأول ٣٤ ــ ٣٥ ،تاريخ الإسلام ٤٤٨/٤ كتـــــاب الحافظ السِّلَفى أشهر علماء الزمان للدكتور محمد محمود زيتون ط/إسكند ريـــــة ١٩٧٢ م .

وأنه أقام بجامع مصر (١) يقرىء ، كما ذكر أنه درس بمدرسة الشريف بن ثعلب (٢).

ثالثا : تلاميذه :

ذكر المنذرى انه اجتمع عليه جماعة كثيرة ، وانه انتفع به جماعة كثيرة (٣).

ولكنى كما افتقدت معرفة أسماء شيوخه افتقدت معرفة أسماء تلاميذه ، سوى ما صرح به المنذرى أنه سمع منه (٤).

ولذلك اكتفيت بالتعريف بالمنذرى :

فالحافظ المنذرى هو : زكى الدين أبو محمد عبد العظيم بن عبد القوى بن عبد الله ابن سلامة بن سعد الشامى ثم المصرى ، مولده فى غرة شعبان سنه إحدى وثمانين وخمسمائة من الهجره ، وهو الحافظ الكبير الورع الزاهد ، كان أحفظ أهل زمانه، وفارس أقرانه ، له القدم الراسخ فى معرفة صحيح الحديث من سقيمه ، حفظ أسماء الرجال حفظ مُفْرط الذكاء عظيمة ، له خبرة واسعة بأحكام الحديث والدراية بغريبه وإعرابه واختلاف ألفاظه ، وكان إماماً حجه ثبتاً تتلمذ على أبى القاسم عبد الرحمن بن محمد بن الوراق وسمع الحافظ على بن المفضل المقدسى وأبا عبد الله الارتاحى وعبد المجيب بن زهير، وسمع بالمدينة من الحافظ جعفر بن اورسان ، وسمع بمكة من عبد الله بن البناء ، وبدمشق من عمر بن طبرزد ومحمد بن وهب والخضر بن كامل والتاج الكندى ، وسمع بحران والإسكندرية والرها وبيت المقدس ، درس بالجامع

---

(١) هو جامع عمرو بن العاص بالقاهرة ويقال له الجامع العتيق وتاج الجوامع وهو أول مسجد أسس بديار مصر الإسلامية • راجع: الخطط المقريزية ٢/ ٢٤٦ـ ٢٥٦ ،حسن المحاضرة ٢/ ١٣٢ـ ١٣٣ •

(٢) وهى المدرسة المعروفة بالمدرسة الشريفية وهى بدرب كركامة على رأس حارة الجودرية ـ بالقاهرة وقفها الأمير الشريف فخر الدين أبو نصر إسماعيل بن حصن الدولة فخر العرب ثعلب بن يعقوب أحد أمراء مصر فى الدولة الأيوبية، وقد نسبت إليه المدرسة •
راجع : الخطط المقريزية ٢/ ٣٧٣ • ٣٧٤ ، ٣/ ٣٣٢ •
راجع ما ذكره الحافظ المنذرى فى التكملة لوفيات النقلة ل ١١٤/ أ •

(٣) راجع: المصدر السابق نفس الصفحة •

(٤) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة •

الظاهري بالقاهرة ، ثم ولى مشيخة الدار الكاملية ، له الترغيب والترهيب وصنف شرحا على التنبيه ، وله مختصر صحيح مسلم ، ومختصر سنن أبي داود ، والتكملة لوفيات النقلة ، حدث عنه الحافظ أبو محمد الدمياطي ، وتقي الدين ابن دقيق العيد ، وعز الدين بن عبد السلام ، وابن الظاهري ، وأبو عبد الله بن القزاز ، وعلم الدين سنجر الدواداري ، والعماد محمد بن الجرائدي ، وإسحاق بن الوزيري ، وغيرهم كثير ، توفي رحمه الله تعالى ـ في الرابع من ذي القعدة سنة ست وخمسين وستمائة من الهجرة (١)

* * *

(١) راجع ترجمته في : تذكرة الحفاظ ٤/١٤٣٦ ـ ١٤٣٩ ، طبقات الشافعية الكبرى ٨/٢٥٩ ـ ٢٦١ ، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ل ٥٢/أ ـ ب حسن المحاضرة ١/٣٥٥ ، شذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن العماد ٥/٢٧٧ـ ٢٧٨ / المكتب التجاري للطباعة والنشر / بيروت ، الأعلام ٤/٣٠ .

* الباب الثاني *

الكتاب

ويشتمل هذا الباب على فصلين:

الفصل الأول : التعريف بالكتاب

الفصل الثاني : دراسة الكتاب

*　　*　　*

* الفصـــــل الأول *

التعـــــــريف بالكتـــــــاب

* * *

أولا : تحقيق نسبة الكتاب .

تيقنت أن هذا الكتاب هو شرح الإرشاد كما تيقنت أن مؤلفه هو الشيخ تقى الدين المُقْتَرَح ، وأستدل على ذلك بالأدلة الآتية :

(١) يوجد على غلاف كل نسخة مخطوطة للكتاب حصلت عليها وفى نهايتها تصريح بأن هذا الكتاب هو شرح الإرشاد ، وأنه تأليف الشيخ تقى الدين المُقْتَرَح .

(٢) فى مقدمة الشيخ المقترح للكتاب ذكر ما يفيد تحقيق نسبة الكتاب إليه فقد قال ,, فقد كان بعض الأئمة الصدور ببلادنا كتب الى مكتوبا يرغب فيه الى أن أحرر تصنيفا على الكتاب الموسوم بالإرشاد فى أصول الاعتقاد لإمام الحرمين - رضى الله عنه - فصرفنى عن أجابته حين سؤاله المقادير .... ثم ورد على مكتوب من بعض الأصحاب من اليمن يطلب مثل طَلِبته ، ويرغب فى مثل بغيته ؛ فتحرك لذلك عزمى .... ثم تواترت أسئلة الطلاب فشرعت فى إجابتهم .... إلخ ,,

(٣) نسب بعض علماء الكلام هذا الكتاب إلى الشيخ تقى الدين المُقْتَرَح أذكر على سبيل المثال :

أ - أن الإمام محمد بن يوسف السَنُوسِى ذكره كثيرا فى مؤلفاته ، ونقل فقرات منه منسوبه إلى الشيخ تقى الدين المُقْتَرَح وذلك مثل :

(١) ذكر السَنُوسِى نقل المقترح القول بكفاية التقليد والاحتجاج عليه بأن أكثر من دخل فى الإسلام على عهد النبى صلى الله عليه وسلم - لم يكونوا عارفين بالمسائل الأصولية وحكم بإسلامهم (١) .

هذا النقل موجود فى كتاب شرح الإرشاد للمقترح (٢)

(٢) ذكر السَنُوسِى قول المقترح : ,, وسمعت من بعضهم عند المباحثة يقول نسبته كنسبة أضواء الشمس من الشمس فهى مشرقة علينا ، ولم تفارق الشمس ... إلخ ,, (٣)

هذا القول مذكور فى كتاب شرح الإرشاد للمقترح (٤)

---

(١) راجع شرح العقيدة الكبرى للإمام محمد بن يوسف السَنوسى ٢٨-٢٩ ت: د . عبد الفتاح بركة ط ١ دار القلم / الكويت ١٩٨٢م .

(٢) راجع ص ٣١ من النص المحقق

(٣) راجع : شرح الكبرى ١٣٠ .

(٤) راجع : ص ١١٩ من النص المحقق

(٣) قال : السَّنُوسِي : ,, وقد صرح المُقْتَرَح فى شرح الإرشاد بأن كون الفعل مخلوقا لله تعالى ركن فى المعجزة ، لأنه قال فى فصل النبوة : ,, وما أتى أحد من منكرى النبوة فى جحد دلالة المعجزة إلا من قبل وجه الجهل بأركانها ، فقد يجهل أن الخارق للعادة فعل الله تعالى ، ثم قال : وقد يعتقد أنه ليس خارقا للعادة ... الخ ,, (١)

هذا التصريح وهذا القول موجود فى شرح الإرشاد للمُقْتَرَح (٢).

(٤) ذكر السَّنُوسِي كثيرا من آراء المقترح المذكورة فى شرح الإرشاد (٣).

ب - ذكر الشيخ محمد بن محمد الأمير أن الشيخ المقترح قال فى شرح الإرشاد : يحتمل أن يرجع قيد الشرع إلى الوجوب ويكون الكلام فيه تقديم وتأخير (٤).

هذا القول موجود فى شرح الإرشاد للمقترح (٥).

جـ - نسب هذا الكتاب إلى الشيخ المقترح الأستاذ الدكتور على محمد جبر فى رسالته للدكتوراه : إمام الحرمين وأثره فى بناء المدرسة الأشعرية (٦) . وذلك فى عدة مواضع .

ثانيا : تحقيق اسم الكتاب

ذكر على غلاف النسخة الأصل أن اسم الكتاب هو كتاب شرح الإرشاد لتقى الدين المُقْتَرَح ، وهذا الاسم هو المذكور على غلاف النسخة (جـ) وكذا على غلاف النسخة (د) وهو الاسم الذى ذكره به علماء التوحيد (٧)

---

(١) راجع : شرح الكبرى ٢٧٤ - ٢٧٥ .

(٢) راجع : ص ٥٠٣ ، ٥٠٤ من النص المحقق .

(٣) راجع على سبيل المثال : شرح الكبرى ١٧٠ ، ١٨٤ ، ١٨٧ ، ٢١٤ ، ٢١٥ ، ٢٣٨ ، ٢٨٦ ، ٢٨٩ ، ٢٩٣ ، ٣٠١ ، ٣٦٣ ، ٣٦٥ ، ٣٦٦ ، شرح المقدمات فى العقائد للإمام السَّنُوسِي ١٦٥/٢ بتحقيقنا - رسالة ماجستير فى كلية أصول الدين بالقاهرة .

(٤) راجع حاشية الشيخ محمد بن محمد الأمير على شرح الشيخ عبد السلام بن إبراهيم لجوهرة التوحيد للإمام اللقانى ٣٢ ط/مصطفى الحلبى ١٩٤٨م .

(٥) راجع ص ٨ من النص المحقق .

(٦) رسالة دكتوراة فى كلية أصول الدين بالقاهرة رقم ١٢٨ .

(٧) راجع : شرح الكبرى ٢٧٤ ، حاشية الأمير ٣٢ .

أمـا النسخة (ب) فاسم الكتاب المذكور على غلافها هو : المُقْتَرَح لشرح الإرشـاد ، وقد ذكـر الشـيخ المُقْتَرَح فى مقدمة كتابـه أنه حـرر تصنيفا على الكتاب الموسـوم بالإرشـاد فى أصول الاعتقاد لإمام الحرمين ، وبناء على ما تقدم اخترت تسميته بشرح الإرشـاد لتقى الدين المُقْتَرَح المتوفى سـنة ٦١٢ هـ .

ثالثا : منهج الشيخ المقترح فى الكتاب

سلك الشيخ المقترح فى هذا الكتاب المسـلك الآتـى :

١ـ فسر معانى كتاب الإرشاد موضحاً مقاصد الجوينى فى عباراته ، وموجهاً لها .

٢ـ حرر أدلته بتقريرها وشرحها والكلام عليهـا .

٣ـ صحح قسمة أدلته بحيث جعـلها قسمة صحيحة حاصرة دائرة بين النفى والإثبـات .

٤ـ تكلم كثيرا على غوامض الإرشاد ونكته شارحاً ومفسراً وموجهاً .

٥ـ تحاشى إلى حد ما الخروج عن هدف الكتاب إلى تأليف كتاب غيره ، وقد اشـترط على نفسه هذا المنهج فقال فى مقدمة كتابه : ,, وقد سلكت فيه طريقا متضمنـا تفسير معانيه ، وتحرير أدلته ، والكلام على نكته ، وتصحيح قسمته ، ولم أسـلك مسلك من سبقنى لشرحه فى الخروج عنه إلى تأليف كتاب غيره والإثبات والنفـى فى مسائل غير مسائله ، وإن ذكرت مسألة غير ما ذكر فيه فهو لأن ما فيـه يبنى عليها ، ويرجع إليها ، ويتوقف استقلال أدلته على تحقيقها ,, (١)

وقد لاحظت على الشـيخ المقترح كثرة اعتذاره حينما يلوح له انخرام منهجه ، وخروجـه على شـرطه ببسطه لمسألة من المسائل .

رابعا : التعريف بكتاب الإرشـاد :

ومن الجدير بالذكر فى هذا الصدد أن أذكـر مختصراً عن كتاب الإرشاد الذى نحن بصدد الحديث عن شـرحه فأقـول :

إن كتاب الإرشـاد الذى ألفه الإمام الجوينى مقرراً وشارحاً به عقيدة جمهـور الأشـاعرة يعد من أهم مصادر علم الكلام ، لما اهتم به مؤلفـه فيه من إبراز أهـم القضايا الكلامية والعقليـة وعرض آراء المذاهب الإسلامية فيها عرضا أمينا صادقـا ومناقشتها ، كما أنه يعد من أهم مصادر المذهب الأشعرى فى علم الكلام لما اهتـم به مـؤلفـه فيه من إعطاء تقرير البراهين والأدلة العقلية القطعيـة أهميـه قصـوى مما جعل الكتاب يكاد يكون فريداً بين مصادر المذهب الأشعرى ، ويلوح لـى أن هذا الكتاب اختصار لموسوعة الجوينى الكبرى فى علم الكلام وهو كتابه الشامل الـذى افتقدنا أكثر أبوابـه ، فجاء وسيطا لا هو بالكتاب المبسوط الذى يعجز عن فهـم مقاصده كثير من الطلاب ، ولا هو بالمختصر العرى عـن قواطع البرهان ، يقـول الجوينى فى مقدمة كتابه الإرشاد : ,, ولما رأينا أدلة التوحيد عصاماً للتسديد ،

(١) راجع ص ٤ من النص المحقق .

ورباطاً لأسباب التأييد ،وألفينا الكتب المبسوطة المحتوية على القواطع الساطعة والبراهين الصادعة لا تنهض لدركها همم أهل هذا الزمان ، وصادفنا المعتقدات عرية عن قواطع البرهان رأينا أن نسلك مسلكا يشتمل على الأدلة القطعية، والقضايا العقلية متعليا عن رتب المعتقدات منحطاً عن جلة المصنفات (١)

كما أن أهمية الكتاب كما يلوح لى تكمن فى كونه ألفه الإمام الجوينى لتقرير مذهب جمهور الأشاعرة ، وهو لهذا السبب اهتم بعرض مذهبهم عرضا أمينا ، كما قرر براهينهم وشرحها، وذلك بصرف النظر عن رأيه هو ، فقد تابع جمهور الأشاعرة فى هذا الكتاب وفى كتابه الشامل فى مذهبهم ،وسار على منهجهم فى براهينهم ، لكنه ذكر رأيه فى كثير من المسائل الكلامية فى كتابيه البرهان فى أصول الدين والعقيدة النظامية (٢) .

وفعل مثل ذلك فى البراهين والأدلة فقد تابع فى الإرشاد جمهور الأشاعرة فى براهينهم ، وذكر خلافهما فى كتابيه المذكورين (٣).

وهذا الكتاب يشتمل على مقدمة والأبواب والفصول الآتية :

أما المقدمة ففى بيان مقصد الكتاب .

وأما الأبواب والفصول فهى :

باب فى : أحكام النظر (٤) وفى بداية الباب تحدث عن أول ما يجب على العاقل البالغ ، ثم تحدث عن إفضاء النظر إلى العلم متناولا مذهب السُمَنِيَّة فى هذا الصدد ومناقشا له ، ثم عقد عدة فصول :

فصل فى : أضداد النظر

فصل فى : الربط بين النظر الصحيح والعلم

فصل فى : الربط بين النظر الفاسد والعلم وأضداده

فصل فى : الأدلة .

فصل فى : وجوب النظر شرعا

---

(١) راجع: الإرشاد إلى قواطع الأدله فى أصول الاعتقاد للإمام الجوينى ١/ت : د. محمد يوسف موسى ،وعلى عبد المنعم عبد الحميد / الناشر مكتبة الخانجى ١٩٥٠م.

(٢) ذكر مذهبا مخالفا لما ذكره فى الإرشاد فى تعريف النظر، وفى تعريف العقل ،وفى تعريف العلم ، واتبع السلف فى النصوص الموهمة للتشبيه بعد أن كان مؤولا فى الإرشاد، وأنكر القول بالأحوال بعد أن قررها فى الإرشاد،ورفض قياس الغائب على الشاهد، وفى تعريف النسخ وكثير من المسائل الكلامية الموضحة فى حينها .

(٣) وذلك نحو تقرير دلالة الإحكام على كونه تعالى عالما ، فقد قررها فى الإرشاد ورفضها فى البرهان وقرر غيرها .

(٤) راعيت فى وضع عناوين الأبواب والفصول مطابقتها للموضوعات التى يشملها الباب أو الفصل، وذلك ما لم يكن العنوان من وضع المؤلف .

باب فى : حقيقة العلم

وفيه عرض المذاهب فى حد العلم واختار أحدها ، وناقش بقية المذاهب مبطلاً لها ثم عقد عدة فصول :

فصل فى : أن العلم ينقسم الى القديم والحادث

فصل فى : أضداد العلم

فصل فى : حقيقة العقل

باب : القول فى حدوث العالم

فى بداية الباب شرح المصطلحات المستخدمة فى هذا الباب كالجوهر والعرض والألوان والجسم ، ثم تكلم على حدوث العالم . وبناه على أربعة أصول :

(١) الأصل الأول : إثبات الأعراض

(٢) الأصل الثانى : إثبات حدوثها

(٣) الأصل الثالث : إثبات استحالة تعرى الجواهر عن الأعراض

(٤) الأصل الرابع : إثبات استحالة حوادث لا أول لها

وشرح كل أصل مقرراً له مستخدماً فى ذلك قوالمع الأدلة ، وفى خلال عرضه لهذه الأصول عقد فصلاً فى الدليل على استحالة عدم القديم

باب : القول فى إثبات العلم بالصانع

اعتمد فى إثبات العلم بالصانع على إمكان العالم ، وبنى إمكان العالم على حدوثه . وشرح احتياج العالم - لإمكانه - إلى المخصص وقرر أن إبطال كون المخصص طبيعيه أو علة قطع بأن المخصص فاعل مختار وهو البارى - تعالى -

باب : القول فيما يجب لله - تعالى - من الصفات

قسم فى هذا الباب صفات البارى - تعالى - إلى نفسية ومعنوية ، وعرف الأقسام ، ومثل لها ، ونبه الى أن الغرض من هذا الباب التعرض لإثبات العلم بالصفات النفسية ، ثم عقد عدة فصول :

فصل فى : قدم البارى - تعالى -

فصل فى : قيام الله - تعالى - بنفسه

فصل فى : مخالفته تعالى للحوادث

فصل فى : المثلين والخلافين

فصل فيما يستحيل اتصاف البارى - تعالى - به

فصل فى : تنزيهه تعالى عن الجسمية

فصل فى : تنزيهه تعالى عن قبول الأعراض وصحة الاتصاف بالحوادث

فصل فى : الدليل على استحالة كون الرب تعالى جوهرا ، والرد على النصارى

باب : العلم بالوحدانية

بدأ الباب بالحديث عن معنى الواحد فى اصطلاح الأصوليين وقرر فيه

أن الإلـه واحـد وأنـه يستحيل تقدير إلهيـن ، واستدل على وحدانية البـارى ـتعالـى ـ بفرض التمانـع بين الإلهين ، مرتبـا هذه الدلالـة على اختلاف إرادتيهما ، ثـم طـرد الدلالة على تقدير اتفاق إرادتيهما ، منبهـاً على أن هذه الدلالـة لا تستمر على أصـول المعتزلـة مع مصيرهـم إلى أنـه يقع من العباد ما لا يريـده البـارى ـتعالى عـن قولهم ـ ثم عرض كثيرا من الأسئلة وأجـاب عنها .

ثـم أنهى هذا البـاب بالإشـارة إلى أن ما ذكره فيـه وفى الباب السـابق جمـل كافيـة فى إثبات العلم بالصفـات الواجبـة النفسية ، منبهـاً على أنـه أدرج فيهـا ما يستحيل على البارى ـتعالى ـ حيث إنه نفى عن البارى ـتعالـى ـ خصـائص الجواهـر والأعراض ، ونصب الأدلة على تقدسه عن أحكـام الأجسام ،كما نبـه على أن ما ذكـره يغنى عن التعرض لكثير مما يرسـمه المتكلمون فيما يستحيـل على البـارى ـتعالى ـ

ثـم أوجـز العبـارة فيما يستحيل على البارى ـتعالى ـ بقوله : ,, يستحيل عليـه كل ما يـدل على حدثـه ، ويندرج تحت ذلك استحالة تميزه وقبولـه للحـوادث ، وافتقـاره إلى محـل يحـله ,, (١)

باب إثبـات العلم بالصـفات المعنويـة

نبـه فى بدايـة الباب إلى أن الغرض من هذا الباب ـعلى مقدار قصـده ـ هو ضبط ركنيـن هما :

(١) إثبات العلم بأحكام الصفـات

(٢) إثبات العلم بالصفات الموجبـة لأحكامها

وقد صـدر الباب بالأحكـام فأثبت العلم بكون البـارى ـتعالى ـقادرا عالمـا ، مستدلا على ذلك بدلالـة الإحكام والإتقان ، مشيراً إلى مسلك بعض الأصحـاب فى الاسـتدلال على كونـه تعالى قادراً عالمـاً .

ثم نبـه إلى أنـه بالضـرورة يعلم كونـه تعالى حيا بعد العلم بكونه تعالى قـادراً عالمـا ، ثم عقد عـدة فصـول :

فصـل فى :كونـه تعالى مريـداً

فصل فى : كونـه تعالى سميعاً بصيـراً

فصل فى : صحة قيام الإدراكـات الباقيـة به تعالى

فصل فى :كونـه تعالى باقيـاً

باب : القـول فى إثبات العلم بالصفـات

قـرر فى بدايـة الباب أن مذهب أهل الحق أن البارى ـتعالى ـحى عالم قادر، لـه ـتعالى ـ الحياة القديمة والعلم القديم والقدرة القديمة والإرادة القديمـة

---

(١) راجع : الإرشـاد ٦٠ .

ثم أشار إلى مذاهب المعتزلة فى هذا الصدد ، وقد تعرض للحجاج مع الخصوم لإثبات الصفات مستدلاً بثلاثة طرق للأشعرى والأصحاب ، ثم عقب بذكر شبه الخصوم التى عولوا عليها ، وناقشها مبطلاً لها .

وقبل تعرضه للحجاج رأى أن يقدم على الحجاج فصلين :

فصل فى : إثبات الأحوال، والرد على منكريها .

فصل فى : تعليل الواجب، والرد على منكريه .

ثم عقد عدة فصول :

فصل فى : إقامة الدليل على ثبوت الإرادة الأزلية

فصل فيما ذهب إليه جهم من إثبات علوم حادثه للبارى ـ تعالى ـ .

فصل فى : قدم كلام البارى ـ تعالى ـ

فصل فى : حقيقة الكلام .

فصل فى : إثبات الكلام النفسى

فصل فى : أن المتكلم هو من قام به الكلام

فصل فى : شبه المخالفين

فصل فى : مذهب الحشوية فى كلام الله ـ تعالى ـ أنه حروف وأصوات قديمة

فصل فى : القول فى القراءة

فصل فى : القول فى المقروء

فصل فى : أن كلام الله ـ تعالى ـ ليس حالاً فى المصحف

فصل فى : أن كلام الله تعالى مسموع

فصل فى : معنى إنزال كلام الله ـ تعالى ـ

فصل فى : أن كلام الله ـ تعالى ـ واحد

فصل فى : امتناع أئمتنا من إطلاق لفظ الغيرين على الصفات مع بعضها بعضا ومع الذات

فصل فى : صفة البقاء

باب : القول فى معانى أسماء الله ـ تعالى ـ

بدأ هذا الباب بشرح معنى التسمية والاسم والمسمى والوصف والصفة موضحاً المذاهب فى هذا الصدد ، ومستدلاً على ما ذهب إليه أهل الحق ، ثم عقد عدة فصول :

فصل : فيما يجوز إطلاقه على الله ـ تعالى ـ

فصل فى : أقسام أسماء البارى ـ تعالى ـ

ثم شرح أسماء الله ـ تعالى ـ بالتفصيل ، فشرح ثلاثة وثمانين اسما متابعاً رواية الإمام الترمذى المشهور فى اثنين وثمانين اسما ، تاركا شرح سبعة عشر اسما

بالإضافة إلى ذكره اسم البارى تعالى ،، المقدر ،،

ثم عقد فصلاً فى : اليدين والعينين والوجه

كتاب : القول فيما يجوز على الله تعالى .

باب : إثبات جواز الرؤية على الله تعالى . وفيه عدة فصول :

فصل فى : إثبات وجود الإدراك

فصل فى : أن الإدراكات خمسة

فصل فى : أن كل موجود يجوز أن يرى

فصل فى : الموانع من الإدراك

فصل فى : جواز رؤية الله تعالى .

فصل فى : الاستدلال على وقوع رؤية الله تعالى ـ فى الآخرة

فصل فى : الفرق بين الرؤية والشم واللمس والذوق

باب : القول فى خلق الأعمال

قرر فى بداية الباب رأى أهل الحق فى خلق الأعمال ، ثم ذكر مذهب المعتزلة ، وقد عرض فى الحجاج مع المعتزلة ثلاثة أضرب :

(١) الضرب الأول : ذكر فيه القواطع العقلية فى خروج العبد عن كونه مخترعا

(٢) الضرب الثانى : ذكر فيه إلزامات للمعتزلة لإيضاح تناقض مذهبهم

(٣) الضرب الثالث: ذكر فيه الأدلة السمعية على صحة مذهب أهل الحق

ثم ذكر شبه المعتزلة وأجاب عنها مبطلاً لها ، ثم عقد عدة فصول :

فصل فى : حقيقة الكسب

فصل فى : الهدى والضلال والطبع والختم

فصل فى : الاستطاعة

فصل فى : أن القدرة الحادثة لا تبقى

فصل فى : مقارنة القدرة الحادثة لمقدورها

فصل فى : أن الحادث فى حال حدوثه مقدور لله تعالى .

فصل فى : أن القدرة الحادثة لا تتعلق إلا بمقدور واحد

فصل فى : التكليف بما لا يطاق

فصل فى : تعلق القدرة بالألوان والطعوم ونحوها

فصل فى : قدرة البارى تعالى ـ على خلاف المعلوم

فصل فى : الرد على القائلين بالتولد

فصل فيما ذهبت إليه الفلاسفة فى عالم الكون والفساد

فصل فى : إرادة الكائنات

باب في : الآجال
باب في : الرزق
باب في : الأسعار
باب في : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
باب في : إعادة المعدوم
باب في : جمل من أحكام الآخرة المتعلقة بالسمع

وقد صدر هذا الباب بتقرير إثبات عذاب القبر ومساءلة منكر ونكير والاستدلال على ذلك، ثم عقد عدة فصول :

فصل في : الروح
فصل في : الجنة والنار
فصل في : الصراط والميزان والحوض والصحف

باب في : الثواب والعقاب وإحباط الأعمال ، وفيه عدة فصول :

فصل في : الثواب وعلى التأبيد
فصل في : إحباط الأعمال والوعيد
فصل في : إحباط الكبيرة لثواب الطاعات عند المعتزلة
فصل في : الفرق بين الصغيرة والكبيرة
فصل فيمن مات مصراً على المعصية
فصل في : الشفاعة

باب في : الأسماء والأحكام ، وفيه فصلان :

فصل في : معنى الإيمان
فصل في : زيادة الإيمان ونقصه

باب التوبة ، وفيه فصول :

فصل في : قبول التوبة
فصل في : وجوب التوبة
فصل في : التوبة عن البعض دون البعض
فصل في : تجديد الندم
فصل في : إيمان الكافر هل هو توبه ؟
فصل في : توبة العائد للذنب

باب الإمامة
باب في : تفاصيل الأخبار

وقد انتهى كتاب شرح الإرشاد للشيخ المقترح بانتهاء فصل القول فى معجزات نبينا محمد - صلى الله عليه وسلم-

وقد تأكدت من أن هذه النهاية المذكورة هى نهاية كتاب شرح الإرشاد للشيخ المقترح ، وذلك بالأدلة الآتية :

١- الفصل الأخير مقتضب جداً على غير عادة الشيخ المُقْتَرَح مما يدل على أنه توقف فى نهايته .

٢- فى نهاية النسخ المخطوطة التى حصلت عليها واعتمدت عليها فى تحقيق النص - وهى نسخ مستقلة وسيأتى إثبات ذلك [(١)] إفادة بأن المذكور هو نهاية كتاب شرح الإرشاد للشيخ المقترح .

ففى النسخة (أ) بعد أن ذكر الناسخ آخر جملة فى كتاب شرح الإرشاد للمُقْتَرَح - ولا معنى للمباحثة فى مواطن الضروريات - قال: ,, هذا آخر شرح هذا الكتاب - رضى الله عنه وقدس روحه وعفى عنه - تمت كتاب المُقْتَرَح لشرح الإرشاد ، وقد وقع التكميل من الكتابة .... إلخ ,,

وفى النسخة (ب) بعد أن ذكر الناسخ الجملة الأخيرة المذكورة فى كتاب شرح الإرشاد قال: ,, هذا آخر شرح هذا الكتاب ... الخ ,,

وفى النسخة (جـ) بعد أن ذكر الناسخ الجملة الأخيرة المذكورة فى كتاب شرح قال : ,, هذا وقد تم شرح هذا الكتاب بعون الله الملك الوهاب .. إلخ ,,

٣- لم أجد دليلا يدل على أنه شرح أكثر من هذا القدر من كتاب الإرشاد فلم أجد عالما نسب إليه فى المسائل التى لم يشرحها ، وقد لاحظت على الإمام السَنُوسِى كثرة ذكر للشيخ المُقْتَرَح ولكتابه به الإرشاد لكنه لم يذكره فى مسألة واحدة

---

(١) راجع ص ٤٤ من الدراسة .

من المسائل التى لم يشرحها .

٤ـ لاحظت على الشيخ المقترح كثرة إحالاته لمسائل سيأتى بحثها لكنى لم أجد له إحالة واحدة لمسألة من المسائل التى لم يشرحها .

ويلوح لى أن الشيخ المقترح ترك ما ترك من كتاب الإرشاد وفقا لمنهجه فى شرح الكتاب ، فإنه اشترط تفسير معانيه ، وتحرير أدلته ،والكلام على نكته ، وتصحيح قسمته .

وهذا المنهج موجه إلى قواطع الأدلة العقلية ، وما ترك شرحه من كتاب الإرشاد لا يحتاج إلى القواطع الأدلة العقلية بقدر احتياج ما شرحه لها .

ثم إن كثيرا من الشراح يتركون بعض أبواب أو فصول من كلام المصنف وفقاً لمناهجهم أو أهدافهم من الشرح ، وقد ترك الإمام ابن دهاق شارح الإرشاد كتاب الإمامة وشرح بقيته .

ثم نعود إلى الكلام عن كتاب الإرشاد فنقول :

هذا الكتاب له شهرة واسعة قديما وحديثا ، ويتضح ذلك بكثرة النسخ الخطية له وكثرة شروحه وكثرة طبعاته .

فقد طبع هذا الكتاب عدة طبعات :

١ـ نشره المستشرق لوسيانى سنة ١٩٣٨م / باريس (١)

٢ـ نشره وعلق عليه هلموت كلوبفر سنة ١٩٥٥م / برلين (٢)

٣ـ حققه وعلق عليه الأستاذ الدكتور محمد يوسف موسى والشيخ على عبد المنعم عبد الحميد ، وطبع فى مطبعة السعادة سنه ١٩٥٠م ونشرته مكتبة الخانجى بالقاهرة .

٤ـ أعيد طبعه مرة أخرى وعليه اسم المحقق أسعد تميم / مؤسسة الكتب الثقافية / بيروت ط ١ / ١٩٨٥م

أما النسخ الخطية فهى كثيرة جداً فى كثير من مكتبات مصر والعالم ،نذكر منها على سبيل المثال :

١ـ نسخة فى دار الكتب رقم (٨١٩ علم الكلام)

٢ـ نسخة فى دار الكتب رقم (١١٧٩ علم الكلام)

٣ـ نسخة فى دار الكتب رقم (٨١٦ علم الكلام)

---

(١) راجع: مقدمة الدكتور محمد يوسف موسى على كتاب الإرشاد فقرة ١٥ ،الجوينى إمام الحرمين /د . فوقيه حسين محمود ٦٦ سلسلة أعلام العرب ٤٠ المؤسسة المصرية العامة للتأليف والإنباء والنشر/ الدار المصرية للتأليف والترجمة /القاهرة ١٩٦٤م ، مقدمه هلموت كلوبفر على كتاب الشامل فى أصول الدين ٩ ط دار العرب/القاهرة ١٩٦١م .

(٢) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .

٤ـ نسخة نى دار الكتب رقم (٩٣٩ علم الكلام)
٥ـ نسخة فى دار الكتب رقم (٥١١ علم الكلام طلعت)
٦ـ نسخة فى المكتب الأحمديه بحلب / سوريا (رقم ٧٦٤ توحيد) توجد منها صورة فى معهد إحياء المخطوطات العربيه رقم (٩ توحيد) .
٧ـ نسخة فى مكتبة جامعة ليدن بهولندا رقم (OR . NR ١٤٦) لدينا صورة منها .
٨ـ نسخة فى مكتبة أحمد الثالث / تركيا توجد منها صورة فى معهد أحياء المخطوطات العربية رقم (١٠ توحيد) .
٩ـ نسخة فى مكتبة الإسكوريال / أسبانيا رقم (١٥٥٠) .
١٠ـ نسخة فى خزانة القزويين / فاس / المملكة المغربية رقم (١٥٧٠)

خامساً : التعريف بمؤلف الإرشاد

ومن الجدير بالذكر التعريف بمؤلف الإرشاد فهو إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله ابن يوسف بن محمد بن عبد الله بن حَيُّوية الجوينى ـ نسبة لجوين من قرى نيسابور ـ وهو الإمام شيخ الإسلام الفقيه الشافعى البحر الحبر المدقق المحقق النظار الأصولى المتكلم البليغ الفصيح الأديب العَلَم الفرد ، زينة المحققين ، وأعلم المتأخرين من أصحاب الشافعى ، المجمع على إمامته المتفق على غزارة مادته وتفننه فى العلوم من الأصول والفروع والأدب وغير ذلك ، ولد فى سنة ٤١٩ هـ وجاور بمكة ، تتلمذ على أبى القاسم عبد الجبار وأبى عبد الله محمد بن على الخبازى ، فسر المذهب الشافعى ، ودافع عن العقيدة الأشعرية فى وقت كانت فيه فى أشد الاحتياج إلى من يدافع عنها ويعلى من شأنها ويحفظها ، فقد عاصر الجوينى فتناً عديدة أشدها الصراع بين الشيعة وأهل السنة ، له التصانيف الكثيرة فمن كتبه المطبوعة : الشامل فى أصول الدين ، الإرشاد ، البرهان فى أصول الفقه ، وغياث الأمم فى التياث الظلم ، والورقات ، لمع الأدلة ، العقيدة النظامية فى الأركان الإسلامية ، وما زال كثير من مصنفاته فى حاجة إلى تحقيق وطبع[1] .

---

(١) انظر ترجمته فى : تبيين كذب المفترى لابن عساكر ٢٧٨ ـ ٢٨٥ ط دار الكتاب العربى / بيروت ١٩٧٩م ، وفيات الأعيان ٣/١٦٧ ـ ١٧٠ ، طبقات الشافعية الكبرى ٥/١٦٥ ـ ٢٢٢ ط/عيسى الحلبى ١٩٦٧م ، طبقات الشافعية للإسنوى ١/٤٠٩ ـ ٤١٢ ، النجوم الزاهرة لابن تغرى بردى ٥/١٢١ المؤسسة المصرية العامة للترجمة ، شذرات الذهب ٣/٣٥٨ ـ ٣٦٢ ، مختصر طبقات الشافعية /لابن قاضى شهبة اختصار أحمد بن محمد الأسدى ل ٣٩/أ (خ) رقم (٢٠٢١ تاريخ تيمور) بدار الكتب ، معجم المؤلفين ٦/١٨٤ ـ ١٨٥ ، كتاب الجوينى إمام الحرمين .

وأما شروح الإرشاد فمنها :

١ـ شرح أبى القاسم سليمان بن ناصر الأنصارى م ٥١٢ هـ (١)

٢ـ نكت الإرشاد لأبى إسحاق إبراهيم بن يوسف بن دهاق م سنة ٦١٦ هـ (٢)

٣ـ شرح الإرشاد لأبى بكر محمد بن عبد الله بن ميمون القرطبى م ٥٦٧ هـ (٣)

٤ـ شرح الإرشاد لتقى الدين المقترح م ٦١٢ هـ

سادساً : النسخ الموجودة للمخطوط ووصفها :

١ـ النسخة الموجودة فى دار الكتب المصرية رقم (٩٧٦ علم الكلام)

عدد أوراقها : ١٨١ ق

عدد الأسطر : ٢٣ سطرا (١٨ سم × ١٢ كلمة)

اسم الناسخ : عبد الله بن محمد القرين ابادى

تاريخ النسخ : وقع الفراغ من نسخها فى يوم الأحد ١٧ من جمادى الأول سنة ١١٢٥ هـ .

نوع الخط : شرقى معتاد متوسط الجودة

الغلاف : عليه اسم الكتاب ونسبته : كتاب شرح الإرشاد تأليف الشيخ تقى الدين المُقْتَرَح .

نهاية النسخة : تمت كتاب المقترح لشرح الإرشاد

وقد رمزت لهذه النسخة بالرمز (أ)

٢ـ النسخة الموجودة فى عمادة شئون المكتبات جامعة الرياض بالمملكة العربية السعودية رقم (٧٦٢) وقد حصلت على صورة منها .

عدد أوراقها : ١٩٣ ق

عدد الأسطر : ٢٥ سطرا (١٩٫٥ سم × ١٢ كلمة)

ليس عليها اسم الناسخ

---

(١) نسبه اليه الشهرستانى فى نهاية الأقدام ٣٨ تصحيح الفرد جيوم ولم أجده .

(٢) توجد منه نسخة خطية بدار الكتب رقم (ب ٢٢٨٨٨) .

(٣) توجد منه نسخة فى مكتبة أحمد الثالث بتركيا ، وتوجد منها صورة بمعهد إحياء المخطوطات العربية ، وقد نشره عن هذه النسخة باخراج د . أحمد حجازى السقا مكتبة الأنجلو المصرية ط ١ / ١٩٨٨م .

ليس عليها تاريخ النسخ ، وأغلب ظنى أنها نسخت فى القرن الثالث عشر الهجرى وفقا لرأى خبراء المكتبة فى البيانات المكتبية الموجودة على النسخة ٠

نوع الخط : شرقى معتاد متوسط الجودة

الغلاف : عليه اسم الكتاب : المقترح لشرح الإرشاد

نهاية النسخة : هذا آخر شرح هذا الكتاب

وقد رمزت لهذه النسخة بالرمز (ب)

٣- النسخة الموجودة فى دار الكتب المصرية رقم (١١١٣ علم الكلام)

عدد أوراقها : ٢٤٩ ق

عدد الأسطر : ١٥ سطرا × ١٤ كلمة

اسم الناسخ : محمد بن أحمد بن موسى خفاجى الشبلنجى

تاريخ النسخ : وقع الفراغ من نسخها فى يوم الاثنين ثانى أيام شهر ربيع الأول سنة ١٣٢٥ هـ

نوع الخط : شرقى معتاد جيد جداً

الغلاف : عليه اسم الكتاب: شرح الإرشاد لتقى الدين المُقْتَرَح

نهاية النسخة : هذا وقد تم شرح هذا الكتاب

وقد رمزت لهذه النسخة بالرمز (جـ) ٠

٤- النسخة الموجودة فى مكتبة جامعة كمبردج بانجلترا

رقم (٣٢٦٢/٩ Class Mark MS) والتى حصلت على صورة منها

عدد أوراقها : ١٦٦ ق

عدد الأسطر : ٢٣ سطرا × ١٤ كلمة

ليس عليها اسم الناسخ

ليس عليها تاريخ النسخ

نوع الخط : مغربى ردىء جدا

الغلاف : عليه اسم الكتاب : شرح الإرشاد لتقى الدين المُقْتَرَح

نهاية النسخة : تنتهى هذه النسخة فى منتصف الفصل قبل الأخير بقول المُقْتَرَح :

,, وقد تلحق كثيراً من الناس سآمه فيما يكلفونه إذا دام ,, وتوافق

نهاية هذه النسخة ل ١٧٩/أ فى أ ، ل ١٩١ / ب فى ب ، ل ٢٤٦ / ب فى جـ

وفى النسخة نقص فى مواضع كثيرة منها :

نقص يبدأ من قوله ,, تحقيق ,, وهذا النقص تكملته توافق ل ٤٠/ ب فى أ ، ل ٤٤/ب فى ب ، ل٥٤ / ب فى جـ

وينتهى هذا النقص بعد قوله: ,, إن الفاعل فى الشاهد ,, وهو موافق ل ٤٣ / أ فى أ ، ل ٤٧ / أ فى ب ، ل ٥٧ / ب فى جـ

وفى النسخة خرم ورطوبة فى كثير من أوراقها بدأ من ل / ٣٦ إلى ل / ١١٢ مما جعل هذه الأوراق فى حكم المفقودة .

وقد رمزت لهذه النسخة بالرمز (د) .

سابعاً : منهجى فى اختيار النسخ

فى البداية أؤكد أن كل نسخة من النسخ المذكورة لم تنسخ من الأخرى وذلك بالأدلة الآتية :

١ـ وجدت بعد فحص النسخة (أ) أنه قد سقط من الناسخ بعض العبارات تصل إلى سطر فى بعض المواضع ، ثم وجدت أن هذه العبارات الساقطة موجودة فى النسختين ب ، جـ (١) ، مما يؤكد أن النسختين ب ، جـ لم تنسخا من النسخة (أ) حيث إن الناسخ لا يمكن ان يكمل نقصا يصل الى سطر بظنه .

٢ـ وجدت بعد فحص النسخة (ب) أيضا أنه قد سقط من الناسخ بعض العبارات تصل إلى سطر فى بعض المواضع ، ثم وجدت أن هذه العبارات الساقطة موجودة فى النسخة (جـ) ؛ وذلك يؤكد أن النسخة (جـ) لم تنسخ من النسخة (ب) (٢)

وبعد أن تأكدت أن هذه النسخ الثلاث لم تنسخ من بعض اعتمدتها نسخاً صالحة للتحقيق

فاعتمدت النسخة (أ) أصلا لصلاحيتها للتحقيق ؛ ولكونها أقدم النسخ ـ التى حصلت عليها ـ نسخا

واعتمدت النسخة (ب) نسخة تالية فى الترتيب للنسخة (أ) لصلاحيتها للتحقيق ، وقد قدمتها على النسخة (جـ) وذلك على الرغم من عدم وجود تاريخ النسخ عليها ، حيث إن أغلب الظن عندى أنها أقدم نسخاً من النسخة (جـ) لأن خط الناسخ وطريقته فى الكتابة يدلان على أنها أقدم نسخا من النسخة (جـ) ، كما أن بيانات المكتبة التى يحملها غلاف النسخة تشير الى أنها منسوخة فى القرن الثالث عشر الهجرى ، فاعتمدت بيانات المكتبة ؛ حيث إنه يتعرض لإعدادها عادة خبراء فى الوثائق والمخطوطات .

---

(١) راجع على سبيل المثال ص ١٧، ١٨، ٩١، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٩ من النص المحقق .

(٢) راجع على سبيل المثال : ص ١١٢، ١٣٢، ٤٨٠، ٥١٤، ٥٢٢ من النص المحقق .

واعتمدت النسخة (جـ) نسخة تالية فى الترتيب للنسخة (ب) وذلك لتأخر نسخها مع صلاحيتها للتحقيق .

واعتمدت النسخة (د) نسخة تالية للترتيب للنسخة (جـ) على الرغم من عدم صلاحيتها للتحقيق لكثرة الأوراق الساقطة منها ، ولكثرة الأوراق المعطوبة بالرطوبة والخرم ، ولعدم وجود تاريخ النسخ واسم الناسخ عليها .

وقد اعتمدت هذه النسخة للتحقيق لكون النسخ الثلاثة المذكورة حديثة النسخ ، لكنى لم ألجأ إلى هذه النسخة إلا فى المواضع التى لم يستقم فيها النص بالنسخ الثلاثة المذكورة ، وفى الفقرات التى كثر فيها الاختلاف بين النسخ الثلاث المذكورة .

وقد بحثت جيدا عن نسخ أخرى للمخطوط فى جميع المكتبات المصرية التى تقتنى المخطوطات لكنى لم أجد فى مصر سوى النسخة (أ) ، والنسخة (جـ) فى دار الكتب المصرية .

كما أننى بحثت جيداً فى الكثير جداً من فهارس مكتبات العالم ، فقرأت بدقة عشرات الفهارس لمكتبات العالم ، وكثير منها بلغات أجنبية استعنت عليها بجهود الأصدقاء لترجمتها ، كما اطلعت على تاريخ الأدب العربى لبروكلمان -النسخة الألمانية-

وأفدت من هذه الفهارس والمراجع أن حصلت على صورتين لنسختين من خارج مصر ، إحداهما من عمادة شئون المكتبات بجامعة الرياض بالمملكة العربية السعودية ، والثانية من مكتبة جامعة كمبردج بإنجلترا ،

كما أفدت من هذه الفهارس والمراجع أن اتصلت بمكتبة جامعة ليدن بهولندا وبخزانة جامعة القرويين بفاس بالمملكة المغربية وقد أفدت من اتصالى بمكتبة جامعة ليدن بهولندا أن أرسلت إلىّ المكتبة صورة لنسخة خطية من كتاب الإرشاد للجوينى ذات قيمة كبيرة مع اعتذارهم عن عدم وجود شرح الإرشاد للمُقْتَرَح بين مخطوطات مكتبتهم ، وخلو فهارس مكتبتهم من ذكره .

كما أرسل إلىّ الأستاذ : محافظ خزانة جامعة القرويين بفاس / المملكة المغربية خطابا برقم ٨٦/٣١ بتاريخ ١٠/١٠/١٩٨٦م يفيد عدم وجود شرح الإرشاد فى خزانة جامعة القرويين ويؤكد خلو فهرس خزانتهم من ذكره .

ثامناً : منهجى فى التحقيق .

استخدمت جميع النسخ الأربع فى التحقيق وذلك لصلاحية النسخ (أ)، (ب) ، (جـ) للتحقيق ، وللاحتياج إلى النسخة (د) مع عدم صلاحيتها .

اعتمدت النسخة (أ) أصلا حيث إنها أقدم النسخ التى حصلت عليها نسخاً

كما أنها نسخة جيدة وصالحة للتحقيق .

اعتمدت النسخة (ب) نسخة ثانوية تالية للنسخة (أ)

اعتمدت النسخة (جـ) نسخة ثانوية تالية للنسخة (ب)

استخدمت النسخة (د) نسخة مساعدة فى الأحوال التى لم يستقم فيها النص بالنسخ الثلاث المذكورة ، وفى الأحوال التى كثرت فيها الاختلافات بين النسخ الثلاث.

حققت الكتاب بطريقة وضع النسخة الأصل فى الصلب صحيحة مع المقارنة بالنسخ الثانوية ، وإثبات الفروق فى الهامش .

اقتصرت على نسختين ثانويتين فقط للمقارنة بالنسخة الأصل ؛ لاستقامة النص بهما سوى بعض العبارات التى لم يستقم فيها النص لجأت فيها إلى النسخة (د) للمساعدة فى استقامة النص .

راعيت فى تصحيح النص ترتيب النسخ من حيث أقدمية النسخ فقدمت النسخة (ب) على النسخة (جـ) .

حافظت على نص النسخة الأصل فى الصلب ما دام صحيحا .

استكملت نقص النسخة الأصل من النسخ الثانوية ووضعته بين معقوفين ، وأشرت إلى ذلك فى الهامش.

صححت الأخطاء اللغوية فى النسخة الأصل ووضعت الصحيح فى الصلب ، وأشرت إلى ذلك فى الهامش .

فى الأحوال التى اختلفت فيها النسخ فى كلمة أو عبارة وكلها يمكن أن تكون صحيحة أثبت ما ورد فى النسخة الأصل ، مع وضع الفروق فى الهامش ، مع الإشارة إلى الفرق بين معانى الكلمات أو العبارات فى كل نسخة إذا لم يكن واضحا .

عللت لتصحيح الأخطاء الموجودة فى النسخة الأصل ، وفى حالة وضوح الخطأ اكتفيت بالإشارة إليه فقط .

استخدمت الرمز بالحروف الهجائية فى المقارنة بين النسخ .

وضعت متن الإرشاد بين قوسين وفصلته عن الشرح بالبدء بسطر جديد ، وأشرت الى موقع كل نص من المتن فى النسخة الأصل فى الهامش الجانبى للنص .

قسمت الكتاب إلى أبواب وفصول وفقاً لتقسيم المؤلف ،واستكملت العناوين الناقصة لبعض الأبواب والفصول ، ووضعت ما استكملته بين معقوفين ، ولم أشر إلى ذلك إلا فى المرة الأولى فقط ، وتحاشيت ترقيم الأبواب والفصول اتباعا للمؤلف ، ولعدم جدواه .

بدأت الأبواب والفصول بصفحة جديدة .

فصلت بين كل دعوى ودعوى بالبدء بسطر جديد ، وكذا بين كل دعوى ودليلها ، وكذا بين كل مبحث وآخر .

تحاشيت تقسيم الفصول إلى مباحث ، خشية أن يخرج التقسيم عن هدف المؤلف . نبهت على بداية كل صفحة ورقمها من النسخ الثلاث في الهامش .

التزمت باستخدام قواعد الإملاء الحديثة ، بصرف النظر عما ورد في الأصل ، وأشرت إلى التفاوت في الهامش بالقدر الذي يوضح طريقة كل نسخة في الرسم الإملائي .

التزمت باستخدام علامات الترقيم .
فصلت ما يحتاج إلى تفصيل من مباحث الكتاب الغامضة ، وعلقت على مباحثه التي تحتاج إلى تعليق .

وثقت الآراء والأقوال التي نسبها الى غيره من العلماء ، وذلك بالرجوع إلى كتبهم ، أو كتب المذهب الأصول إن لم أجد .

وثقت آراء وأقوال المذاهب والفرق من كتب الفرق ، أو من كتب المذهب الأصلية إن لم أجد .

شرحت المفردات الغريبة مستعيناً بمراجع اللغة .
ترجمت للأعلام من كتب التراجم ، مع الإحالة بقدر الإمكان إلى أكبر قدر من المراجع ؛ إشارة إلى أهمية وشهرة العلم ، وللتيسير على القارئ بإمداده بأكبر قدر من المراجع للاطلاع على ما تيسر له منها .

ترجمت للمذاهب والفرق من كتب الفرق ، مع الرجوع إلى الكتب الكلامية ، وأحلت إلى أكبر قدر من المراجع بقدر الإمكان .
في نهاية كل باب وفصل ومبحث أحلت بقدر الإمكان إلى أكبر عدد من المراجع التي تدرس الموضوع .

رتبت المراجع في كل الأحوال وفقا لأقدمية المؤلف ، وذكرت رقم الجزء والصفحة في كل مرجع .

ذكرت في كل مرجع عند ذكره أول مرة فقط اسم المطبعة ، وتاريخ الطبع بعد ذكر اسم المؤلف والمحقق .

خرجت الأحاديث النبوية باحثاً عن درجة الصحة في الحديث إذا لم يكن مرويا في الكتب الصحاح .

أثبت أسماء السور القرآنية ، وأرقام الآيات .
خرجت الأبيات الشعرية ، فذكرت راويها ، وأيدت ذلك بذكر المرجع .
استخدمت كلمة انظر أو راجع في التوثيق ، وعند الإحالات ، وعند الترجمة

للأعـــلام والفـــرق والمذاهب •

استخدمت كلمة قارن عند ما يكـون فى المســألة مناقشـــــة .

هناك فروق لم أنبــــه عليها :

الفروق الواردة فى الآيات القرآنيـة بالزيادة أو النقص أو الخطـأ أثبت الآية كاملـــة صحيحة بصرف النظر عن الوارد فى النسخة الأصل بدون إشارة الى ذلك فى الهامش •

الفروق الناتجة عن استخدام عبارات التنزيه والتقديس للبارى ـ تعالى ـ ، وكذلك صيـغ الصـلاه والسلام على المصطفى ـ صلى الله عليه وسلم ـ أثبت أكملها بدون إشارة •

الفروق الناتجة عن استخدام النساخ للاختصـــارات أثبتها كاملة فى الصلب بـــدون إشـــارة الى ذلك •

الفروق الناتجة عن استخدام الرسم الإملائـى الحديث لم أثبت منها إلا القدر الـــذى يوضح طريقـة كل نسخة فى الرسم الإملائى .

الكلمات التى اعتاد الناسخ أن يكتبها بطريقة معينة مثل استخدام كلمة (كون) بدلا من كلمة (دون) ، فعند تكرار ذلك لم أشـر إلى الفروق فى الهامش إلا بالقدر الذى يوضح طريقـه كل نسخة فى الكتابـة •

لم أشـر إلى ديباجـة الناسخ أو ختام النسخة لعدم جدواهـا •

* * *

* الفصـــل الثانـــي *

دراســـــــــة الكتـــــــــاب

*   *   *

* باب في أحكام النظر *

تضمن كلام الشيخ المقترح في هذا الباب عدة فصول :

فصل في : أول ما يجب على المكلف ، وحقيقة النظر وأقسامه .

فصل في : مضادة النظر للعلم والجهل والشك .

فصل في : الربط بين النظر الصحيح والعلم .

فصل في : الربط بين النظر الفاسد وبين العلم وأضداده .

فصل في : الأدلة .

فصل في : وجوب النظر شرعا .

وقد بدأ الشيخ المقترح الكلام على هذا الباب بالكلام على أول ما يجب على المكلف ، وحقيقة النظر وأقسامه .

فنقل عبارة الجويني : " أول ما يجب على العاقل البالغ باستكمال سن البلوغ أو الحلم شرعا القصد إلى النظر الصحيح المفضي إلى العلم بحدث العالم " .

وقد شرح الشيخ تقي الدين المقترح هذه العبارة ، وفي البداية حللها بأنها تتضمن ثلاث جمل : جملة في أول ما يجب على المكلف ، وجملة في حقيقة النظر ، وجملة في تقسيم النظر إلى الصحيح والفاسد ، ثم بدأ بشرح الجملة الأولى وقال : " للناظر فيها ثلاثة مباحث :

الأول في قوله أول " .

ويعني الأول من هذه المباحث في قول الإمام الجويني : أول ما يجب على العاقل البالغ ، وقد شرح هذا المبحث بتحصيل أقوال العلماء في أول واجب على المكلف ناقداً لبعض هذه الأقوال ، وموفقاً ورافعاً للخلاف فيما رآه مقبولا منها ، فذكر قول بعض المعتزلة ان أول واجب الشك ، ونقده بأن الشك في الله تعالى كفر ، وهو قبيح لعينه وفقاً لأصولهم ، وهو مطلوب الإزالة فكيف يكون مطلوب التحصيل .

وقد نقد الإمام الجويني هذا الرأي فقال : " وهذا الذي قاله أبو هاشم مردود لفظا ومعنى [1] " ، وأيضا نقده كثير من العلماء كالإيجي والسَنُوسِي [2] .

وأضيف أن جمهور العلماء نسب هذا الرأي إلى أبي هاشم الجُبَّائِي [3] ، ونسبة الطوسي [4] إلى الإمام الجويني وهو واضح البطلان ؛ إذ قد صرح الإمام الجويني في عبارته المذكورة سلفا بأن أول ما يجب على المكلف هو القصد إلى النظر [5] ،

---

(١) راجع : الشامل ٣٢

(٢) راجع: متن المواقف للإيجي ٣٢-٣٣ / مكتبة المتنبي بدون تاريخ ، شرح الكبرى ٢٠ .

(٣) راجع: المغني للقاضي عبد الجبار ١٢ / ١١ ت: إبراهيم مدكور / المؤسسة المصرية العامة للتأليف ١٩٦٢م ، الشامل ٣٢ ، متن المواقف ٣٢ ، شرح المقاصد للتفتازاني ١ / ٣٦ / دار الطباعة العامرة ١٢٧٧هـ، تحفة المريد على جوهرة التوحيد للباجوري ٤١ / المطابع الأميرية / القاهرة ١٩٧٠م

(٤) راجع : هامش المحصل ٤٧ / الكليات الازهرية .

(٥) راجع : الإرشاد ٣ .

وأيضا لم أعثر على واحد من العلماء نسب هذا الرأى إلى الجوينى غير الطوسى ، وقد نسبه أيضا السَّنُوسِى إلى المعتزلة (١) ، وفيه نظر ؛ حيث قال القاضى عبد الجبار فى باب ما يلزم المكلف أولا : ,, لكن الذى لابد من بيانه ههنا الإشارة إلى وجوب النظر ، والأسباب التى عندها يجب النظر ، وما يتصل بذلك ، وبيان أنه أول الواجبات ,, (٢) وقال : ,, فنعود إلى المقصد بالباب فنقول : الغرض بقولنا إن النظر أول الواجبات أنه أول واجب لا ينفك واحد من المكلفين عنه ,, (٣)

وقال أيضا : ,, وليس لأحد أن يقول هلا كان أول الواجبات الشك الذى لا يتم النظر من دونه لأن الشك ليس بمعنى ، ولو كان معنى لم يكن مقصوداً إليه ,, (٤) وبهذا يتضح أن نسبة هذا الرأى الى المعتزلة ليس مسلما ، والصواب أنه رأى أبى هاشم الجُبَّائِى . ولعله قال ذلك وفقا لأصله ـ تقديم الشك على النظر (٥) ـ ولعله أراد تردد الفكر كما قال الباجورى (٦) فيئول إلى النظر ، أو لعله أراد أنه لابد من فهم الطرفين والنسبة مع عدم اعتقاد المطلوب أو نقيضه فيتوقف القصد الى النظر على الشك . (٧)

ثم ذكر الشيخ المُقْتَرَح القول الثانى وهو أن أول واجب على المكلف الإقرار بالله تعالى ـ ثم نقد هذا القول ، والتحقيق أنه قول صائب إذا كان المراد أول مطلوب من المكلف مطلقا ، وقد ذهب إلى ذلك بعض العلماء كشارح الإرشاد ـ ابن دهاق ـ (٨) والدوانى . (٩)

---

(١) راجع : شرح الكبرى ٢٠

(٢) راجع : المحيط بالتكليف للقاضى عبد الجبار ٢٦ ت: عمر السيد عزمى / الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٥م .

(٣) راجع : المصدر السابق ٢٨ .

(٤) انظر: المصدر السابق ٣٠ ، شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار ٢٩، ٤٥، ٧١، ٧٦ ت: د . عبد الكريم عثمان ط ١ / الناشر مكتبة وهبة ١٩٦٥م .

(٥) راجع : الشامل ٣٢ .

(٦) راجع : الباجورى على الجوهرة ٤٠ .

(٧) راجع : شرح المقاصد ١/ ٣٦ .

(٨) راجع : نكت الإرشاد لابن دهاق جـ ١ ل ١٧ / ب (خ) بدار الكتب رقم (ب ٢٢٨٨٨).

(٩) راجع : شرح العقائد العضدية للدوانى ١/ ١٩٤ ـ ١٩٥ / المطبعة العثمانية ١٣١٨ هـ .

ثم ذكر القول الثالث : ان أول واجب هو أول جزء من النظر ،ونقده ،

وقد وضح الإمام الجوينى هذا القول فى الشامل بأن قال «والذى اختاره القاضى التصريح بالمقصد فإنه قال أول واجب على المكلف أول جزء من النظر على الترتيب المشروط فيه» (١).

والتحقيق أن من قال ان أول واجب هو أول جزء من النظر لاحظ أن النظر يبنى على قواعد ، فمن الحق أن يقصد الى أول هذه القواعد لتقع الأولية فى محلها . وتظهر ثمرة الخلاف بين القول بأن أول واجب هو النظر وبين القول بأن أول واجب هو أول جزء من النظر فيما إذا وجد مكلف انقضى من أول حال التكليف زمن لا يسع النظر ولكنه يسع بعض النظر ، ولم ينظر مقصرا ، ثم اخترمته المنية ، هل يعتبر أدى ما وجب عليه أم لا ؟ ولعل الباقلانى يرى أنه ينبغى البدء بأول المقدمات والقواعد ليتوصل إلى النظر (٢).

ثم ذكر القول الرابع وهو أن أول ما يجب على المكلف النظر ، ثم ذكر القول الخامس وهو أن أول ما يجب على المكلف المعرفة ،ثم ذكر القول السادس وهو أن أول ما يجب على المكلف القصد إلى النظر .

وأضيف أن بعض العلماء كالشيخ الباجورى حصل بالإضافة الى الأقوال المذكورة فى أول ما يجب على المكلف ستة أقوال أخرى وهى : قول بأن أول ما يجب على المكلف الإيمان ــ وقد نسبه ابن ميمون شارح الإرشاد الى ابى جعفر السمنانى والقاضى أبى الوليد الباجى (٣) ـ

وقيل الإسلام ، وقيل اعتقاد وجوب النظر ، وقيل وظيفة الوقت ، وقيل المعرفة أو التقليد ـ أى أحدهما ـ (٤)

كما زاد ابن ميمون العلم بالله (٥).

وقد نقد الشيخ المقترح القول بأن أول واجب النظر بأن النظر مقدم على المعرفة لتقدمه عليها وجودا ، ولكن القصد إليه مقدم عليه ، وقال : ,, بعد بطلان

---

(١) راجع الشامل ٣٢ .

(٢) راجع : الإنصاف للباقلانى ١٣ ،٢٢ ت: محمد زاهد الكوثرى / الخانجى ١٩٦٣م

(٣) راجع : شرح الإرشاد لابن ميمون ١٥

(٤) راجع : الباجورى على الجوهرة ٤٠ـ٤١

(٥) انظر شرح الإرشاد لابن ميمون ١٥

هذه المذاهب الأربعة لم يبق إلا المذهبان ـ المعرفة والقصد إلى النظر ـ ورفع الخلاف بين القول بأن أول واجب النظر وبين القول بأن أول واجب القصد الى النظر بأن لفظ الأولية مشترك بين أمرين : أحدهما : أولية الوجوب ـ بمعنى ـ أول ما يتعلق به الخطاب ،والثانى أولية الاشتغال والاداء ، فإن نظرنا إلى أول واجب خطاباً ومقصوداً فالمعرفة ، وان نظرنا إلى أول واجب اشتغالا واداء فالقصد ، فقد نظر كل واحد منهما إلى أولية لم ينظر إليها غيره ·

وأضيف أن كثيراً من العلماء ضيق الخلاف بين هذه الأقوال ، وذلك يؤكد مقولة الجوينى فى الشامل : ,, إن الكلام فى هذا الفصل يئول إلى العبارات ، وفيها التنازع،ولا يتأكد فى المعانى ، إلا الذى قاله أبو هاشم فهو مردود لفظا ومعنى (١) ,,

فعلى سبيل المثال قال الرازى النزاع لفظى (٢) ـ يقصد بين القول بأن أول واجب المعرفة والقول بأنه النظر ، والقول بأنه القصد الى النظر ـ

وقال التفتازانى وتبعه الدوانى (٣) : إن أريد بأول الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة وإن أريد الأعم فهو القصد ـ

والتحقيق ما ذكره الدوانى إن كان النزاع فى أول الواجبات على المسلم المكلف فيحتمل الخلاف المذكور ، وإن كان النزاع فى أول الواجبات على المكلف مطلقا فلا يخفى أن الكافر مكلف أولا بالإقرار ، ولا يحتمل الخلاف (٤).

ثم قال الشيخ المقترح ,, وأما من قال إن المعرفة ضرورية لا يكلف بها فلا يعتقد خلاف بينه وبين من قال إن القصد أول واجب الا أن ينزل النظر منزلة المعرفة مع القصد ,, وعبارته هذه فيها نظر؛ حيث إن من قال إن المعرفة ضرورية لا حاجة لديه لنظر ولا لقصد إلى نظر ·

وأضيف : أن القائلين بأن المعرفة ضرورية تشعبت مقولاتهم ؛ فزعم صالح قبة أن المعارف كلها ضرورية يبتديها الله عزوجل ـ فى القلوب اختراعا من غير سبب يتقدمها من نظر واستدلال ،وزعم أن الإنسان غير مأمور بالمعرفة لكن من عرف الله تعالى ـ بالضرورة صار مكلفا بالإقرار والطاعة ، وزعم الجاحظ وثمامة

---

(١) راجع : الشامل ٣٢ ·

(٢) راجع : المحصل للرازى ٤٧/ الكليات الأزهرية ·

(٣) راجع : شرح المقاصد ١/ ٣٦ ، الدوانى ١/ ١٩٤ـ١٩٥ ·

(٤) راجع : المصدر السابق ١/ ١٩٤ـ١٩٥ ·

أن المعارف ضرورية وأن الله ـ تعالى ـ لم يكلف أحدا بمعرفته ، وإنما أوجب على من عرفه طاعته ، وقال العلاف معرفة الله تعالى معرفة الدليل الداعي إلى معرفته بالضرورة ، وما بعد ذلك من العلوم الحسية والقياسية فهو علم مكتسب ، ويجوز أن يجعله الله ـ تعالى ـ ضروريا على نقض العادة ، وزعم غيلان القدرى أن معرفة الإنسان بأنه مصنوع ، وأن صانعه غيره ضرورى ، وهو مأمور بعد ذلك بالمعارف فى العدل والتوحيد والوعد والوعيد ، وزعم بعض الروافض أن المعارف كلها ضرورية إلا أن الله ـ تعالى ـ لا يفعلها فى العبد إلا بعد نظر واستدلال ، كما أن الولد من فعله غير أنه لا يخلقه إلا بعد وطء الوالدين ، وزعموا أن من لم يخلق الله ـ تعالى ـ له المعرفة لم يكن مأمورا ومن خلق له المعرفة صار بالطاعة مأمورا (١).

ثم شرح الشيخ المقترح قول الجوينى : ,, على العاقل البالغ ,, . قائلا : تعرض ـ الجوينى ـ لمن يجب عليه القصد ـ القصد الى النظر ـ وشرط فيه شرطين : أحدهما : العقل والثانى : البلوغ ، وذكر أن اشتراط العقل مأخوذ من مسالك العقول ، وذكر أن اشتراط البلوغ ثابت بالشرع ، وأن له أمارتين وضعتا للدلالة عليه وهما السن والاحتلام .

وأضيف أن كثيرا من العلماء أضاف بلوغ الدعوة شرطا من شروط التكليف ؛ إذ العاقل لا يتوصل بمجرد عقله إلى معرفة حكم من الأحكام الشرعية كالافتراض والحظر ونحو ذلك (٢).

وأما عبارة الشيخ المقترح : ,, والثانى البلوغ واشتراطه ثابت بالشرع ,, فأوضح أن اشتراط البلوغ لو كان ثابتا بالعقل لجاز تكليف العاقل من الصبيان (٣)

وأما عن أمارات البلوغ فقد ذكر المقترح أنها السن والاحتلام ، وأضيف أنه قد اختلف العلماء فى السن الذى يكون حدا بين الكبير والصغير فقال : بعضهم : خمس عشرة سنة ، وقيل سبع عشرة سنة ، وقيل ثمانى عشرة سنة (٤) ، واختار الإمام الشافعى وغيره أن يكون الحد الفاصل بين الصغير والكبير خمس عشرة سنة

---

(١) راجع أقوال من ذهب الى أن المعرفة ضرورية فى : شرح الأصول الخمسة ٥٢ ، أصول الدين/البغدادى ٣١ـ٣٢ ط ١ / استانبول ١٩٢٨م .

(٢) راجع : نكت الإرشاد جـ١ ل ١٦/ب .

(٣) راجع العقيدة النظامية للجوينى ٥٦ ت: أحمد حجازى السقا / الكليات الأزهرية ١٩٧٩ .

(٤) راجع مقالات الإسلاميين للأشعرى ٢/١٥٦ ت : محيى الدين عبد الحميد/ مكتبة النهضة ط ١٩٥٠/١ ، مختصر الجوينى لكتاب الإرشاد للباقلانى ـ على فرض صحة نسبته ـ ل ٧/أ (خ) منه صورة بمعهد المخطوطات ، نكت الإرشاد جـ١ ل ١٦/ب ، شرح الإرشاد لابن ميمون ١٦ .

وذلك لقصة عبد الله بن عمر (١) ، وقد روى الإمام مسلم هذه القصة فى صحيحه بسنده عن نافع عن ابن عمر أنه قال : عرضنى رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم أحد وأنا ابن أربع عشرة سنة فلم يجزنى ، وعرضنى يوم الخندق وأنا ابن خمس عشرة سنة فأجازنى ، قال نافع فقدمت على عمر بن عبد العزيز وهو يومئذ خليفة فحدثته هذا الحديث ، فقال إن هذا الحد بين الكبير والصغير (٢) ... إلخ.هـ .

وأما الاحتلام كعلامة للبلوغ فقد أضاف إليه كثير من العلماء علامات أخرى كإنبات الشعر للرجال والحيض للنساء (٣).

أما العقل كشرط للبلوغ مع السن أو الأمارات السابقة فقد اختلفوا فى العاقل وفقا لاختلافهم فى حد العقل، وسيأتى الكلام عن حد العقل (٤)

ثم قال الشيخ المقترح وهو بصدد توضيح قول الجوينى :,, شرعا ,, . يحتمل أن يعود قوله شرعا على الوجوب فيكون المعنى أول ما يجب شرعا على العاقل ، ويحتمل أن يريد به البالغ بأحد هاتين الأمارتين شرعا ، فالأول فيه احتراز عن مذهب المعتزلة ، والثانى عود الكلام الى أقرب مذكور .

والشارح هنا يريد أن يسد باب الاعتراض على الجوينى بأن كل الأحكام عندنا ثابتة بالشرع ، ولا اختصاص لهذا الباب بها .

وأضيف أنه يحتمل أن يريد أن البلوغ وهو شرط للتكليف ثابت الشرع، وهو قيد للبلوغ لم يفيد به العقل حيث إن اشتراطه مأخوذ من مسالك العقول .

هذا وقد رأى الاشاعرة أن وجوب النظر ثابت بالشرع ، ورأى المعتزلة أن وجوب النظر ثابت بالعقل ، وأيضا قال أبو حنيفة وتبعه أصحابه وجوب معرفة الله تعالى مدرك عقلا - بمعنى - أنه لو لم يرد بها الشرع لوجب معرفته وشكره لوضوحه (٥) ، وقد حاول الكلنبوى رفع الخلاف بين من قال الوجوب بالشرع ومن قال بالعقل بأن قال : ,, ليس المراد من الوجوب ههنا الوجوب

---

(١) راجع نكت الإرشاد جـ ١ ل ١٦/ب .

(٢) راجع : صحيح مسلم ، كتاب الامارة ، باب بيان سن البلوغ ٢/ ١٤٢ /عيسى الحلبى/ بدون تاريخ .

(٣) راجع : مختصر الجوينى لكتاب الإرشاد للباقلانى ل ٧/أ ، نكت الإرشاد جـ ١ ل ١٦/ب

(٤) راجع ص : ٧٧- ٨١ من الدراسة ، ٤٩ - ٥٣ من النص المحقق .

(٥) انظر: مختصر الجوينى لكتاب الإرشاد للباقلانى ل ٥/ب ، المحصل ٤٦، شرح المقاصد ١/ ٣٣ ، الباجورى ٣٣ .

بمعنى امتناع الانفكاك عقلا كما هو معنى اللزوم العقلي لأن النظر كثيرا ماينفك عن المكلفين بل بمعنى تعلق المدح عاجلا والثواب آجلا بفعله ، وتعلق الذم والعقاب عاجلا وآجلا بتركه باتفاق منا ومن المعتزلة كما صرح به المصنف في المواقف (١) ،،

وأضيف أنه قد ذهب بعض من يرى وجوب المعرفة كالصوفية أن طريقها هو الرياضة وتصفية الباطن (٢) ، وذهب بعض حكماء الهند الى أن طريقها الإلهام (٣) ، وقد ذهبت الحشوية إلى أن معرفة الله ـ تعالى ـ غير واجبة بل الواجب الاعتقاد الصحيح المطابق للواقع (٤).

ثم استعرض عبارة الجويني التي هو بصدد شرحها مرة أخرى فقال : ،، قوله : المفضى الى العلم بحدث العالم ،، .

ونقدها بقوله ،، إنما تصح عبارته إذا كان لا طريق إلى معرفة الباري إلا حدث العالم، وقد ذكر أصحابنا طريقين : الجواز والحدوث ، فأما طريق الجواز فيعرف بها الصانع قبل معرفة حدث العالم فلا يكون أول واجب القصد إلى نظر صحيح مفض إلى معرفة الحدوث ، إذ المقصد هو معرفة الله ـ تعالى ـ فبأي طريق حصل فيحصل المقصد من تلك الطريق ، وقد يكون حدث العالم بنظر ثان بعد النظر الأول المفضى إلى معرفته ،، .

وأوضح أن نقد المقترح لعبارة الجويني له ما يبرره حيث إن حدث العالم ليس هو المسلك الوحيد لمعرفة الصانع ـ تعالى ـ فقد ذكر الشهرستاني مسلكين للمتكلمين :

(١) الاستدلال : بالحوادث على محدث صانع .

(٢) الاستدلال بإمكان الممكنات على مرجح لأحد طرفي الإمكان (٥)

وأضاف الشهرستاني أن الفطرة الإنسانية تشهد باحتياج الإنسان في ذاته إلى مدبر هو منتهى الحاجات فيرغب إليه ولا يرغب عنه ، ويستغنى به ولا يستغنى عنه ، ويتوجه إليه ولا يعرض عنه ، فإن احتياج نفسه أوضح له من احتياج الممكن الخارج الى الواجب ، والحادث إلى المحدث (٦)

---

(١) انظر: الكلنبوي ١/١٧٨ .

(٢) راجع: طوالع الأنوار للبيضاوي بشرح الأصفهاني ٣٤ ط ١ المطبعة الخيرية / القاهرة ١٣٢٣هـ .

(٣) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .

(٤) راجع: المصدر السابق نفس الصفحة .

(٥) راجع : نهاية الأقدام ١٢٤ـ١٢٥ .

(٦) راجع: المصدر السابق ١٢٥ .

وأضيف أن السلف فى هذا الصدد اعتمدوا على النص من الكتاب والسنة وما تضمنه من مظاهر العناية والنظام ٠

وقد صور البيهقى منهج السلف تصويرا دقيقا (١) ، كما صوره ابن تيمية وابن القيم (٢) ، وهو طريقة عقلية صحيحة تقضى بها الفطرة التى فطر الله الناس عليها ، ويمكن الاعتماد عليها ٠

وللمتكلمين تدقيقات فى المسألة ، فقد زعم بعضهم أن علة الحاجة إلى المؤثر هى الحدوث ، ومنهم من زعم أن علة الحاجة إلى المؤثر هى الإمكان والحدوث ويكون الحدوث شطر العلة ، ومنهم من زعم أن الإمكان بشرط الحدوث هو علة احتياج العالم إلى المؤثر (٣) ٠

وأود أن أشير الى ضبط هذه المسألة فأقول : مجمل أقوالهم أنه يمكن الاستدلال على إثبات العلم بالصانع بإمكان أو حدوث أو إمكان وحدوث الجواهر ، كما يمكن الاستدلال بإمكان أو حدوث او إمكان وحدوث الأعراض (٤)

أما الأشعرى فقد استدل على إثبات العلم بالصانع بمسلك تغير الأعراض حيث قال : "إن الإنسان الذى هو فى غاية الكمال والتمام كان نطفة ثم علقة ثم لحما ودما وعظما ، وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال إلى حال ، لأنا نراه فى حال كمال قوته وتمام عقله لا يقدر أن يحدث لنفسه سمعا ولا بصرا ؛ يدل ذلك على أنه فى حال ضعفه ونقصانه عن فعل ذلك أعجز ، ورأيناه طفلا ثم شابا ثم كهلا ثم شيخا ، وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال الشباب إلى حال الكبر والهرم ؛ لأن الإنسان لو جهد أن يزيل عن نفسه الكبر والهرم ويردها إلى حال الشباب لم يمكنه ذلك ، فدل ما وصفنا على أنه ليس هو الذى ينقل نفسه فى هذه الأحوال ، وأن له ناقلا نقله من حال إلى حال" (٥)

---

(١) راجع : الاعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة للبيهقى ١٤/ط السلام العالمية للطبع والنشر/القاهرة ١٩٨٤م ٠

(٢) راجع: المنهج فى إثبات الصانع بين السلفية والمتكلمين /د ٠ حسن محرم الحوينى ٣٠ـ٣٢/ط ١ / دار الطباعة المحمدية : القاهرة ١٩٨٦م

(٣) راجع : الأربعين/للفخر الرازى ٦٨ـ٦٩/ط ١ حيدر اباد الدكن / الهند ١٣٥٣هـ٠

(٤) راجع:المصدر السابق ٧٠، معالم أصول الدين للرازى ٣٨ـ٤٠/الكليات الأزهرية ، متن المواقف ٢٦٦ ٠

(٥) راجع : اللمع للأشعرى ١٧ـ١٨ ت: د ٠ حموده غرابة / الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ١٩٧٥م ٠

وقد استمد الأشعرى مسلكه هذا من الكتاب العزيز
يقول الأشعرى : "ونبههم ـ سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ـ على حدثهم بما فيهم من اختلاف الصور والهيئات ، وغير ذلك من اختلاف اللغات، وكشف لهم عن طريق معرفة الفاعل لهم بما فيهم وفى غيرهم مما يقتضى وجوده ويدل على إرادته وتدبيره حيث قال عزوجل :

,, وفى أنفسكم أفلا تبصرون ,, (١)

فنبههم عزوجل بتقلبهم فى سائر الهيآت التى كانوا عليها على ذلك ، وشرح بقوله عزوجل :

,, ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ، ثم جعلناه نطفة فى قرار مكين ، ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم أنشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين (٢) ,,

وهذا من أوضح ما يقتضى الدلالة على حدث الإنسان ووجود المحدث له من قبل أن العلم قد أحاط بأن كل متغير لا يكون قديما ،وذلك أن تغيره يقتضى مفارقة حال كان عليها قبل تغيره ، وكونه قديما ينفى تلك الحال (٣) ,, .

بهذا القدر يتضح أن حدث العالم ليس هو المسلك الوحيد لإثبات العلم بالصانع وأن الشيخ المقترح له ما يبرزه فى نقد عباره الجوينى السابقة .

وأرى أن الجوينى يعلم جيدا أن إثبات حدوث العالم ليس هو المسلك الوحيد لإثبات العلم بالصانع وأن هناك مسالك أخرى (٤) ، فنجده أحيانا يرد على المعتزلة نقدهم لدليل الأشعرى لإثبات العلم بالصانع (٥) ، كما نجده يشرح دليل الأشعرى شرحا وافيا (٦) .

---

(١) سورة الذاريات آية ٢١ .

(٢) سورة المؤمنون آية ١٢ـ١٤ .

(٣) راجع : رسالة أهل الثغر للأشعرى ٣٤ـ٣٨/ت:د . محمد السيد الجَلَيند/ مطبعة التقدم / القاهرة / ١٩٨٧ م .

(٤) راجع : الشامل ٢٦٣ ط الإسكندرية .

(٥) راجع : المصدر السابق ٢٤٥ـ٢٥١ .

(٦) راجع : المصدر السابق ٢٧٢ـ ٢٧٥ .

كما أن الجوينى سلك مسلكا آخر يختلف فى بعض منطلقاته عن مسلكه فى الإرشاد (١) واعتبره أنجح وأوقع من طرق حوتها مجلدات ، وأنه خير لفاهمه من الدنيا بحذا فيرها لو ساوقة التوفيق (٢)

يقول الجوينى : فإذا لزم العالم حكم الجواز استحال القضاء بقدمه ، وتقرر أنه مفتقر الى مقتض اقتضاه على ما هو عليه ، وانما يستغنى عن المؤثر ما قضى العقل بوجوبه ولزومه عن مقتض يقتضيه (٣) ٠هـ

ويرى أستاذنا الدكتور عبد الفضيل القوصى أن الجوينى مزج بين الإمكان والحدوث فى جميع كتبه فحينما غلب جانب الإمكان كان معنى الحدوث ماثلا فى ذهنه ، وحينما غلب جانب الحدوث لم يغب عن ذهنه معنى الإمكان (٤) ٠

وأرجح أن الجوينى سلك طريق الحدوث مع الإمكان علة لاحتياج العالم الى الصانع المختار ، ويؤكد ذلك قول الجوينى فى الإرشاد : "إذا ثبت حدوث العالم وتبين أنه مفتتح الوجود فالحادث جائز وجوده وانتفاؤه ٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠ فإذا وقع الوجود الجائز بدلا من استمرار العدم المجوز قضت العقول ببداهتها بافتقاره الى مخصص خصصه بالوقوع (٥)" ٠ هـ وهكذا فعل فى بقية كتبه وإن اختلفت طريقته فى بعض كتبه عن البعض الآخر فى تقرير حدوث العالم ،

ولكن لما كان الإمام الجوينى قد سلك مسلك الحدوث مع الإمكان ، ولم يغب عن ذهنه مسلك الحدوث فى جميع مؤلفاته بل رآه ضروريا مع الإمكان للاستدلال على إثبات الصانع ـتعالى ـ فمن البدهى أن يعطى قضية حدوث العالم أهمية وأولية ، وعلى ذلك يكون موفقا فى عبارته : "أول مايجب على العاقل البالغ باستكمال سن البلوغ أو الحلم شرعا : القصد إلى النظر الصحيح المفضى إلى العلم بحدث العالم" ٠ هـ

---

(١) راجع : هوامش على العقيدة للنظامية / د ٠ محمد عبد الفضيل القوصى ٥٥ط ١ / دار الطباعة المحمدية ١٩٨٤ ٠

(٢) راجع : العقيدة النظامية ١٨ ٠

(٣) راجع : المصدر السابق ١٦ ٠

(٤) راجع : هوامش على العقيدة النظامية ٥٨ـ٥٩ ٠

(٥) راجع : الإرشاد ٢٨ ٠

ثم انتقل الشيخ المقترح للجمله الثانية : حقيقة النظر فتناول تعريف الإمام الجوينى وشرحه للنظر بالشرح والتوضيح ، ورد على بعض الاعتراضات الموجهة الى تعريف الإمام الجوينى ـ النظر هو الفكر الذى يطلب به من قام به علما أو غلبه ظن كالاعتراض بأن فيه التقسيم الذى يخل بالحد ،وأجاب بأن التقسيم ليس فى الحد ، وإنما هو فى متعلق الطلب • ولكن الشيخ المقترح نقد التعريف المذكور بأن فيه تركيبا ـ بمعنى ـ دخول ذات فى حد ذات أخرى •

والتحقيق أن تعريف الإمام الجوينى للنظر ليس فيه تركيبا ، فالفكر كالجنس للنظر ، فقد يكون الفكر لطلب علم ، وقد لا يكون كأكثر حديث النفس (١) .

وأشير إلى أن الإمام الجوينى أخذ التعريف المذكور من الباقلانى (٢) وقد تناوله كثير من العلماء بالنقد والتصويب (٣) .

ومن الجدير بالذكر أن أنبه الى أن الإمام الجوينى رجع عن تعريفه المذكور للنظر فى كتابه البرهان فقد قال : النظر عندنا مباحثة فى أنحاء الضروريات وأساليبها (٤) ، ولو أشار الشيخ المقترح إلى رجوع الإمام الجوينى عن تعريفه المذكور للنظر لكان أولى وأفضل من تناوله للتعريف بالتصويب تارة وبالنقد أخرى •

وأضيف أن للنظر تعريفات كثيرة منها : ما ذكره الرازى فى المحصل: أنه ترتيب تصديقات ليتوصل بها إلى تصديقات أخر (٥) ، وشرحه بأنه ترتيب مقدمات علميه أو ظنيه ليتوصل بها إلى تحصيل علم أو ظن (٦) ، ومنها : ما ذكره الآمدى أنه عبارة عن تصرف العقل فى الأمور السابقة المناسبة للمطلوبات

---

(١) راجع : متن المواقف ٢٢ ، شرح المقاصد ١/ ٢٤ •

(٢) راجع : متن المواقف ٢١ •

(٣) راجع على سبيل المثال، متن المواقف ٢١ـ٢٢ ، شرح المقاصد ١/ ٢٤ •

(٤) راجع : البرهان فى أصول الفقه للجوينى ١/ ١٣٨ ت: د • عبد العظيم الديب ط قطر/ بدون تاريخ •

(٥) انظر المحصل ٤٠ •

(٦) راجع المعالم ٢١ •

بتأليف وترتيب لتحصيل ما ليس حاصلا فى العقل .(١)

ومنها : تعريف البيضاوى بأنه ترتيب أمور معلومة على وجه يؤدى إلى استعلام ما ليس بمعلوم .(٢)

ومنها : تعريف السَّنُوسِى بأنه ترتيب معلومين فصاعدا على وجه يتوصل به إلى المطلوب (٣) ، أو الفكر المرتب فى النفس على طريق يفضى إلى العلم أو الظن ، يطلب به من قام به علما فى العمليات ، أو غلبة ظن فى المظنونات (٤) ،

ومنها : ما نقله الإيجى أنه ترتيب أمور معلومة او مظنونة للتأدى إلى أخر ، أو تجريد الذهن عن الغفلات ، أو تحديق العقل نحو المعقولات (٥) ، ومنها تعريف الإمام الشافعى بأنه فكر القلب والتأمل فى حال المنظور فيه طلبا لمعرفته و به يتوصل إلى معرفة ما غاب عن الحس والضرورة (٦)

وألاحظ أن كل التعريفات المذكورة هى للنظر بمعناه الاصطلاحى ، والواجب على المكلف معرفة الصانع تعالى بالدليل الجملى وقد وضحه الإمام السَّنُوسِى بأنه هو الذى يُحَصِّل فى الجملة للمكلف العلم والطمأنينه بعقائد الإيمان بحيث لا يقول قلبه فيها لا أدرى سمعت الناس يقولون شيئا فقلته،ولا يشترط معرفة النظر على طريق المتكلمين من تحرير الأدلة ، وترتيبها ، ودفع الشبة الواردة عليها ، ولا التعبير عما حصل فى القلب من الدليل الجملى الذى حصلت به الطمأنينه .(٧) ثم تعرض الشيخ المقترح للجملة الثالثه أقسام النظر الصحيح والفاسد تبعا لتقسيم الإمام الجوينى موضحا بالأمثلة الوجه الذى منه يدل الدليل ، وموضحا وجوه فساد الدليل

---

(١) راجع : أبكار الأفكار للآمدى ج ١ق٢ص٥٥/تحقيق: د . أحمد المهدى . رسالة دكتوراه بكلية أصول الدين بالقاهرة .

(٢) راجع شرح الكبرى ١١ ، نشر الطوالع / ساجقلى زادة ٧/ط١/مطبعة العلوم العصرية القاهرة ١٩٢٤م.

(٣) راجع شرح الكبرى ١٢.

(٤) راجع : شرح أم البراهين ٥١- ٥٢ .

(٥) راجع : متن المواقف ٢٢ .

(٦) راجع الفقه الأكبر / الإمام الشافعى ٩ ت: د . محمد محمود محمد فرغلى/هدية مجلة الأزهر / جمادى الاولى ١٤٠٦ هـ .

(٧) راجع : شرح أم البراهين ٥٩ .

وأضيف أن هذه القسمة يراد بها التنويع (١) .

ثم شرح قول الإمام الجويني : " فإن قيل قد أنكرت طائفة من الأوائل إفضاء النظر إلى العلم ، وزعموا أن مدارك العلوم الحواس فكيف السبيل إلى مكالمتهم " .

فذكر أنه قد نسب إلى السُّمَنِيَّة إنكار إفضاء النظر إلى العلم ، وأن الناس مختلفون في صحة النقل عن السُّمَنِيَّة ، وإنما غلط النقلة من حيث جهلوا اصطلاح القوم ، فإنهم كانوا يقولون : المعلومات كلها بالحواس ،وما ليس بمحسوس يسمونه معقولا ، وذكر المقترح أن من الناس من عد هؤلاء من قبيل السوفسطائية ، وأن النظار اختلفوا في مكالمتهم حسب اختلافهم في مكالمة السوفسطائية ، وقد ناقشهم على اعتبار أنهم من قبيل السوفسطائية متبعا للجويني في الإرشاد (٢) ، وكان ينبغي على المقترح بعد أن ذكر أن النقلة غلطوا في فهم اصطلاح القوم أن يعدل عن مناقشتهم على اعتبار أنهم من قبيل السوفسطائية لا سيما أن الجويني نفسه في كتابه البرهان خَطَّأَ النقلة وقال : ,, قال الأوائل : العلوم كل ما تشكل في الحواس ، وما يفضي إليه نظر العقل مما لا يتشكل فهو معقول ، فنظر الناقلون إلى ذلك ولم يحيطوا باصطلاح القوم ,, (٣)

وفي مناقشة المقترح للسُّمَنِيَّة قال لهم هل تعلمون فساد النظر أم تستريبون فيه ؟ فإن علموه وهو غير مدرك بالحواس فقد ناقضوا حصرهم ، ثم قال لهم أتعلمون فساد النظر ضرورة أو نظرا ؟ ودعوى الضرورة مع مخالفة أكثر العقلاء بهت ، ودعوى النظر ممن نفى جميع النظر متناقض .

ثم ذكر اعتراضهم بقولهم أنتم لا يمكنكم دعوى الضرورة ، وإن أثبتم صحة النظر بالنظر فقد أثبتم الشيء بنفسه وهو محال .

ورد عليهم بأن هذا الكلام استدلال ، وكيف يصح لمن أنكر النظر الاستدلال .

ثم أن إثبات الشيء بنفسه بمعنى تعلق الشيء بنفسه ليس بمحال ، كالعلم يعلم به المعلوم ،ويتعلق بنفسه فيكون معلوما .

ثم ذكر أن صحة النظر تدرك ضرورة ، وقد صار الفخر الرازي إلى ذلك (٤) .

---

(١) راجع : نكت الإرشاد جـ١ ل ١٨/أ .

(٢) راجع الإرشاد ٣-٥ .

(٣) راجع : البرهان ١/١٢٥ .

(٤) راجع : متن المواقف ٢٣ ، شرح المقاصد ١/٢٨ .

ثم نقد الإمام الجوينى فى قوله تدرك صحة النظر بواحد من جنسه .

وأضيف أن الفخر الرازى أيضا أنكر على الجوينى إثبات النظر بالنظر ؛ لأن إثبات الشىء بنفسه يقتضى أن يعلم به قبل نفسه ، وذلك يستلزم أنه يعلم حينما لا يعلم وهو تناقض .

والجواب أن الجوينى لا يسلم أن إثبات النظر بالنظر إثبات للشىء بنفسه ، حيث قال الجوينى : لا بُعْد فى إثبات جميع أنواع النظر بنوع منها يثبت نفسه وغيره ـ بمعنى ـ أن النظر يثبت بواحد من جنسه فنفس الشىء بحسب الذات قد تغايره بحسب الاعتبار فتخالفه فى الأحكام (١) .

ثم عقد المقترح فصلا فى أضداد النظر ، وفى البداية ذكر عبارة الإمام الجوينى : ,, النظر يضاد العلم بالمنظور فيه ، ويضاد الجهل به ، والشك فيه ,, ثم عقب بصحة مضادة النظر للعلم مستدلا عليه بعد تعقيبه ، وكذلك شرح علة مضادة النظر الجهل .

أما الشك فلم يتابع الإمام فى رأيه بمضادة النظر له ، وقد نقل توقف الباقلانى فى مضادته للنظر .

وأضيف أن هذه الثلاثة المذكورة ، وما فى مستواها كالظن والوهم هى أضداد خاصة للنظر ، وهى كل ما يوجب خطور المنظور فيه بالبال أو يثبت معها العقل ، أما ما لا يخطر معها المنظور فيه بالبال أو لا يثبت معها العقل فهى الأضداد العامة التى تعم النظر وغيره ، وهى كالموت والغفلة والنوم والغشية والسهو والنسيان . (٢)

ثم نقل عن القاضى الباقلانى امتناع اجتماع نظرين ، ونقل عن الإمام الجوينى أنه يمتنع ذلك عادة .

وأضيف أن هذه المسألة ـ اجتماع نظرين ـ يترتب عليها تعلق العلم الواحد بمعلومين ، فجوز ذلك الأصحاب ، ومنعه الشيخ الأشعرى وكثير من المعتزلة ، وجوزه أبو الحسن الباهلى فى الضرورى ، ومنعه فى النظرى ؛ لأنه يستلزم اجتماع نظرين وهو محال ، والذى ارتضاه القاضى الباقلانى والإمام الجوينى أنه لا يجوز فى كل معلومين يتصور العلم بأحدهما مع إمكان عدم العلم بالآخر كالسواد والبياض ، فلا يتصور تعلق العلم الواحد الحادث بهما ،

---

(١) راجع الإرشاد ٤ ، متن المواقف ٢٣ـ٢٤ ، شرح المقاصد ١/ ٢٨ .

(٢) راجع نكت الإرشاد جـ١/ ل ٢٦ / أ ، ٢٧/ب .

وكل معلومين لا يتصور العلم بأحدهما مع إمكان عدم العلم بالآخر فلا يجوز تعلق العلم الحادث بهما (١).

ثم عقد فصلا في : الربط بين النظر الصحيح والعلم

فبدأ بذكر عبارة الجويني : ,, النظر الصحيح إذا تم على سداده ، ولم تعقبه آفة تنافي العلم فيحصل العلم بالمنظور فيه على الاتصال بتصرم النظر ,,

ثم حلل هذا النص بأنه يشتمل على أمرين : أحدهما أن النظر الصحيح إذا تم تضمن ، والثاني نفي التولد والايجاب .

ثم ذكر أن الأمر الأول قيده الجويني بنفي الآفات وأنه يقصد الآفات الخاصة ، واستدل على ذلك ، وعقب بأنه لا يشترط نفي جميع الآفات وإنما يشترط نفي الآفات العلمية ووضح ذلك بالمثال .

ثم شرح معنى التضمن بأنه اللزوم العقلي وقال ,, وافقنا المعتزلة على معناه في تذكر النظر ,, ثم انعطف على إثارة رأي المعتزلة في أن تذكر النظر يتضمن العلم ولا يولده ، وذكر أن المانع من قول المعتزلة بالتولد في تذكر النظر أن معقوله إذا كان كسبيا كمعقوله إذا كان ضروريا ،كما منعهم من القول بالتولد فيه ما يلزم منه من التولد في أفعاله تعالى ، ثم اقتضت المسألة ذكر رأي المعتزلة في التولد في أفعالة تعالى فذكر أنه قد منع جماعة من المعتزلة التولد في أفعاله تعالى .

أما الأمر الثاني الذي يشمله الفصل فهو نفي الإيجاب والتولد .

وقد ذكر المقترح وهو بصدد إبطال الإيجاب أن الإيجاب ظاهر البطلان ,, ووضح بطلانه بأن من حكم العلة والمعلول أن يجتمعا ولا يفترقا ، والعلم من الأضداد الخاصة بالنظر .

أما إبطال التولد فقد أشار إلى أن الجويني أحال على موضعه في باب القدر ، ثم شرح معنى التولد عند المعتزلة ،ووضح الحامل لهم على إثباته ، ثم استعرض رأي المعتزلة في توليد النظر للعلم وأبطله بإبطال أن يكون تذكر النظر مولداً للعلم .

وأضيف أن المذاهب في إفادة النظر العلم أربعة :-

١- مذهب الشيخ الأشعري وجمهور الأشاعرة أن إفادة النظر العلم بخلق الله -تعالى- عقيب تمام النظر بطريق إجراء العادة ،و ذلك بناء على استناد جميع

---

(١) راجع أبكار الأفكار ج ١ ق٢ ص٢٦ ، ٣٨ ، متن المواقف ١٤١-١٤٢ ، مختصر الكامل للبساطي ل٣٥/أ (خ) بمكتبة الأزهر رقم (٩٩-٣٣٧ توحيد) .

الممكنات إلى قدرة الله تعالى ـ واختياره .

٢ـ المذهب الثانى وهو مذهب الجوينى ! وأكثر الأصحاب كالغزالى والفخر الرازى وأحد قولى الباقلانى أن إفادة النظر للعلم بطريق التلازم العقلى .

٣ـ المذهب الثالث للمعتزلة وهو أن النظر يفيد العلم بطريق التولد ، وقد استثنوا تذكر النظر لأنه غير حاصل بقدرة العبد عندهم ،

٤ـ المذهب الرابع وهو للحكماء النظر يعد الذهن والنتيجة تفيض عليه وجوبا !(١)

ثم عقد فصلا فى الربط بين النظر الفاسد وبين العلم وأضداده ، فذكر قول الجوينى : ،، إن النظر الفاسد لا يتضمن علما ولا جهلا ولا ضدا من أضداد العلم سواه ،، .

وشرحه بأن النظر الفاسد ليس بينه وبين أضداد العلم تلازم عقلى ، وأن ما يحصل عقيب النظر الفاسد إنما هو على سبيل الوفاق ،ووضح هذا الرأى متابعا للجوينى فيه .

وأضيف أن : الأقوال فى استلزام النظر الفاسد للجهل ثلاثة :

(١) لا يستلزمه مطلقا وهو رأى الجوينى وجمهور المتكلمين .

(٢) قد يستلزمه وهو رأى الفخر الرازى ، وقد نسب إليه الإيجى أنه يستلزمه مطلقا (٢) .

(٣) إن كان الفساد مقصورا على الصورة لعدم تمامه ولفساد نظمه كالاستدلال بجزئيتين أوسالبتين لم يستلزم شيئا ، وإن كان الفساد مقصورا على المادة فقولان مشهوران : أحدهما : لا يستلزم وهو رأى المتكلمين ،والثانى يستلزم وهو رأى المناطقة ، قال السَنُوسِى وهو الصحيح (٣)

قال التفتازانى : ،، والصحيح أنه لا يستلزم الجهل على التقديرين ، وقال : مراد الرازى الإيجاب الجزئى كما لو اعتقد أن العالم قديم،وكل قديم مستغن عن المؤثر،فهذا الدليل يفيد الجهل ، ومراد الأصحاب نفى الإيجاب الكلى لعدم اللزوم فى بعض المواد ،، (٤)

---

(١) راجع الأقوال فى إفادة النظر العلم فى:المحصل ٤٧ ،متن المواقف ٢٧ـ٢٨ ،الكامل فى اختصار الشامل/لابن الأمير ٤/أ،ب (خ) بمكتبه أحمد الثالث بتركيا رقم ١٣٢٢، يوجد منها صوره فى معهد المخطوطات العربية رقم ١٨٨ توحيد ، شرح المقاصد ٢٦/١ ، شرح الكبرى ١٢ـ١٣ .

(٢) انظر:متن المواقف ٣٣ .

(٣) راجع : شرح الكبرى ١٧ .

(٤) راجع : شرح المقاصد ٣١/١ ،راجع فى هذا الفصل : المحصل ٤٩ ، متن المواقف ٣٣ ، شرح المقاصد ٣١/١ ، شرح الكبرى ١٧ـ١٨ .

ثم عقد فصلا فى الأدلة فذكر تعريف الجوينى للأدلة : ,, هى التى يتوصل بصحيح النظر فيها إلى علم ما لا يعلم فى مستقر العادة اضطرارا . ,,

ثم شرح هذا التعريف واخرج محترزاته ،وقسمه ـ تبعا للجوينى إلى الدليل العقلى والدليل السمعى وشرح كل منهما ، ونقد الجوينى فى قوله إن الدليل يدل بصفته النفسية بأن الدليل كما يكون وجودا يكون عدما ، وذلك كالاستدلال بعدم الشرط على عدم المشروط .

وقال : وإنما العبارة المحررة أن يقال هو ما دل بمعقوليته من غير احتياج الى وضع واضع يسمى دليلا بخلاف دلالة الألفاظ .

وأضيف أن الجوينى يقصد بقوله : الدليل يدل بصفته النفسية : أن الأدلة العقلية هى التى يقتضى النظر التام فيها العلم بالمدلولات ، وهى تدل لأنفسها ، وما هى عليه من صفاتها ، ولا يجوز تقديرها غير دالة ، كالفعل الدال على القادر (١) ـ بمعنى ـ أنه من صفة نفس الدليل الارتباط بالمدلول والتعلق به .

ثم عقد فصلا فى أن النظر واجب شرعا فذكر قول الجوينى :,, النظر الموصل إلى المعارف واجب ومدرك وجوبه السمع .,,

وحلله بأن هذا الفصل يتضمن أمرين : أحدهما تعيين الشرع مدركا لوجوب النظر ، والثانى قيام الدليل السمعى على تحقيق الوجوب ، وذكر أن الأمر الأول أحاله الجوينى على قاعدة التحسين والتقبيح ،وسيأتى بحثها (٢) .

ثم نقد المقترح الجوينى فى إيراده سؤال الخصم ـ أن نفى إدراك الوجوب عقلا فيه إبطال تحدى الأنبياء ، وانحسام احتجاجهم على المدعوين ؛ حيث إن نفس التحدى لا يبطل بتقرير هذه الشبهة ؛ فإن التحدى عبارة عن الدعوى المؤيدة بالخارق للعادة على وجه يمتنع وقوع مثله من غير النبى فى حكم الاعتبار إذا كان يبغى معارضة النبى ، وهذه الحقيقة لا تبطل ، وإنما غاية السائل أن يقول لا تظهر دلالة المعجزة وعدم ظهورها غير تحقق ثبوتها فى نفسها .

ثم استعرض جوابى الجوينى عن السؤال المذكور .

أما الأمر الثانى فى طريق ثبوت وجوب النظر شرعا فذكر المقترح أن الأصحاب استدلوا على ذلك بالآيات الظاهرة والأخبار الواردة فى هذا الصدد

---

(١) راجع : البرهان ١/١٥٥ .

(٢) راجع ص ٤٢٧ـ ٤٣٧ من النص المحقق .

كقولــــه تعالــــى :

,, قل انظروا ماذا فى السموات والأرض (١) ,,

وكقولــه :

,, فاعلم أنه لا إلــه إلا الله ,, (٢). وما يضاهى هذه الآيات، كما ذكــر أن الجوينى اختار الإجماع دليلا على وجوب المعرفة ولا يتوصل إليها إلا بالنظــر ـ وما لا يتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب .

وقبل أن ينتهى المقترح من الباب الأول : أحكام النظر تعرض لموضوع كفايــة التقليد فى أصول التوحيد أو عدم كفايته ، فذكر اختلاف الناس فى وجوب معرفــة الله تعالى على الأعيان ، وادعاء كل فريق الإجماع على نقيض ما ادعاه مخالفه ، وذكــر بعض الأدلة لكل فريق ، ورأى أنه ينبغى أن يكون فى كل قطر قائم بالحــق يقيم الدليل ويوضح السبيل ويرد الشبه ويدفع الشكوك ، وأن ذلك من فروض الكفايات ، أما إلزام كل واحد من المكلفين بحقيقة المعرفة التى لا يصل إليها إلا الغواصون فــى العلم ، فذكر أن ذلك معلوم إنكاره من علماء الأمة .

وأضيف أن المقلد هو من اعتقد الحق ولم يعرف دليله ، واعتقد مع ذلك أنــه ليس فى الشبه ما يفسد اعتقاده (٣) .

فيخرج عن كونه مقلدا من اعتقد أركان الدين تقليدا من غير معرفة بأدلتها ، وجوز ورود شبه تفسدها فهو كافر ، كما يخرج عن كونه مقلدا من اتبع رســول الله صلى الله عليه وسلم واتبع إجماع الأمة ، وكذا يخرج عن التقليد من قلد علماء السنــة فى الفروع ، فإنه يجوز للعامى الرجوع إلى العلماء فى الفروع (٤) .

أما التقليد فى أصول الدين فقد تعددت فى ذلك المقالات :

فقال أبو حنيفة والثورى ومالك والأوزاعى والشافعى وأحمد وأهل الظاهر من المتكلميــن وعبد الله بن سعيد بن كُلَّاب والحارث المحاسبى وعبد العزيز بن يحيى المكى والحسيــن ابن الفضل البجلى والقلانسى وأبو عبد الله الكرابيسى وأبو منصور البغدادى : المقلــد مؤمن لكنه عاص بترك النظر .

---

(١) ســورة يونس من آيــة ١٠١ .

(٢) ســورة محمد من آية ١٩ .

(٣) انظر: أصول الدين ٢٥٤ .

(٤) راجع : التبصير فى الدين لأبى المظفر الإسفراييني ١١٢/ت: محمد زاهد الكوثرى / القاهرة ١٩٤٠م، الملل والنحل للشهرستانى ٢/ ١٠ ت عبد العزيز الوكيل / مؤسسة الحلبى ١٩٦٨م .

ويرى الأشعرى أنه ليس بمشرك ولا كافر ، لكنه لم يسمه مؤمنا ؛ لأن معتقد الحق قد خرج باعتقاده عن الكفر ؛ وذلك لأن الكفر واعتقاد الحق فى أصول الدين ضدان ، غير أنه لا يستحق اسم المؤمن إلا إذا عرف كل مسألة من مسائل الأصول بدليل عقلى ، ولا يشترط إجادة الاستدلال بل لا يشترط التعبير باللفظ بل يكفى أن يعرف ذلك بقلبه .

وقال أبو الحسن الرستغى وأبو عبد الله الحليمى لا يشترط ان يعرف كل المسائل بالدليل العقلى ، ولكن إذا بنى اعتقاده على قول الرسول ـ عليه السلام ـ بعد معرفته بدلالة المعجزة أنه صادق فهذا القدر كاف بصحة إيمانه ،

وقد نقل السنوسى القول بعدم كفاية التقليد عن الأشعرى والقاضى والجوينى وتشدد فى نقل الإجماع على عدم كفاية التقليد فى شرح الكبرى (١) وشرح أم البراهين (٢) وشرح صغرى الصغرى (٣) ، لكنه رجع عن تشدده فى كتابه شرح المقدمات (٤).

أما المعتزلة فمن قال منهم إن المعرفة مكتسبة : منهم من فسق من اعتقد الحق تقليدا ، ومنهم من كفره ، أما أصحاب المعارف الضرورية فقد زعموا أن معتقد الحق ان اعتقده عن ضرورة ولم يخلطه بفسق فهو مؤمن ، وإن خلطه بفسق فهو فاسق ، وإن اعتقده لا عن ضرورة فهو ليس بمكلف (٥)

* * *

---

(١) راجع: شرح الكبرى ٢٧ .

(٢) شرح أم البراهين ٤٨ـ٤٩ .

(٣) شرح صغرى الصغرى للسنوسى ١٠/ المطبعة الميمنية ١٣٢٤ هـ .

(٤) شرح المقدمات فى العقائد ٢ / ١١٣ .

(٥) انظر: مقالات العلماء فى التقليد فى :أصول الدين ٢٥٤ـ٢٥٥، تبصرة الأدلة للامام أبى المعين النسفى ١/ ٣٤ـ٣٥/ت: د . السيد محمد الأنور حامد عيسى/ رسالة دكتوراه فى كلية أصول الدين بالقاهرة، شرح الكبرى ٢٧ ، شرح مُلّا على القارى على الفقه الأكبر للامام أبى حنيفة ١٤٣/ط ٢/مصطفى الحلبى ١٩٥٥م.

* باب فى حقيقة العلم *

بدأ المقترح هذا الباب بذكر تعريف العلم بأنه : معرفة المعلوم على ما هو به، ثم بدأ بتحليل النص فذكر اختلاف النظار فى العلم هل يحد أم لا ، وبنى الاختلاف على اختلافهم فى حقيقة الحد ، وذكر أن بعض النظار منع حد العلم بناء على عدم العبارة المشعرة بخاصيته ، والحد عند هؤلاء هو الخاصة فقط ، وأن بعضهم منع حده بناء على عدم الإحاطة بجنسه الأقرب ، والحد الحقيقى عند هؤلاء لابد فيه من الجنس القريب والفصل ، وذكر أن بعض الناس حده لكنه لم يذكر سوى تبديل عبارة المحدود أشهر منها -

وقال ورام [1] قوم درك حقيقته بالتقسيم والمثال ، وقالوا تمييزه عن الشك والظن والجهل واضح ، وإنما يشتبه بعقد المقلد ، ثم فرق المقترح بين العلم وعقد المقلد ، واختار هذا الرأى .

وأود أن أوضح هذه الطريقة الأخيرة فى حد العلم وهى طريقة الجوينى فى البرهان [2] ، وطريقة الغزالى فى المستصفى ، حيث قال الغزالى : "وربما يعسر تحديده على الوجه الحقيقى بعبارة محددة جامعة للجنس والفصل الذاتى ... وقال لكنا نقدر على شرح معنى العلم بتقسيم ومثال ، أما التقسيم فهو أن نميزه عما يلتبس به ، ولا يخفى وجه تميزه عن الإرادة والقدرة وسائر صفات النفس ، وإنما يلتبس بالاعتقادات ، ولا يخفى وجه تميزه عن الشك والظن والجهل ، وربما يبقى ملتبسا باعتقاد المقلد الشىء على ما هو به [3] ، وأما المثال الذى أورده الغزالى لتفهيم حقيقة العلم فهو : أن إدراك البصيرة الباطنة تفهمه بالمقايسة بالبصر الظاهر" [4] اهـ بمعنى أن إدراك البصيرة شبيه بإدراك الباصرة ، فكما أنه لا معنى للإبصار إلا انطباع صورة المبصر فى القوة الباصرة فكذلك العقل بمنزلة مرآة تنطبع فيها صور المعقولات .

نرجع إلى ما ذكره المقترح من اختلاف النظار فى العلم ، هل يحد أم لا ؟

---

(١) رام الشىء : طلبه . راجع مختار الصحاح مادة روم ٢٨٥ .

(٢) راجع البرهان ١/١١٩ - ١٢٠ .

(٣) راجع المستصفى للامام الغزالى ٢٥ ط ١ بولاق / القاهرة ١٣٢٢ هـ .

(٤) راجع المصدر السابق ١/٢٦ .

وذلك بناء على اختــــلافهم فى حقيقة الحــد .

فأوضح : أن الحد فى اللغة : المنع ومنه سمى البواب حدادا (١)

والحد فى الاصطلاح لا يفارقه هذا المعنى ، وقد اختلف النظار فى حد الحد فمنهم من صـار إلى أن حد الشيء هو حقيقته وذاته . وهذا غير سديد ؛ لأننا قد نعلم الشـيء ولا نستطيع حده ، ولا يضر تقاعس العبارة فقد قال الجوينى : "ليـــس كل من يدرك حقيقة شـيء تنتظم له عبـارة عن حده" ، ومثل ذلك بأن العاقل يـدرك حقيقـة رائحة المسك ،ولو رام أن يصوغ عبارة عنها لم يجدها (٢) .

كما أن الأشياء لا تتميز بوجودها وذواتها وإنما تتميز بأحوالها ، فإذا علمنــا وجود شـيء ولم نعلم ما يقع به الفصل بينه وبين ما سـواه كان ذلك ضربا من الجهالة .

ومن النظار من صار إلى أن حد الشيء : خاصيته التى يتميز بها بين أنـواع جنسه ،وهذه الخاصية هى صفته النفسية التى لا يشاركه فيها إلا من كان مثله مـــن الموجودات .

وذهبت طائفة منهم الباقلانى إلى : أن حد الشيء راجع الى قول الواصف الحاد ، واشترطوا فى الحد شـروطا فقالوا : لابد من ذكر المحدود بوصف يحيط به ويحصره ، وبعبارة ينبىء بها عن خاصيته حتى يكون جامعا مانعا ، وأن تكون العبارة بليغـــة ، وأن يكون اللفظ المعبر به حقيقـة لا مجازا وأن تكون العبارة وجيزة من غير تطويـل ، وأن يكون الحد مطردا ومنعكسا .

وقد قال القاضى فى بعض كتبه الحد قول الحاد المنبىء عن الصفة التـــى يشترك فيها آحاد المحدود (٣) .

ثم ذكر المقترح تبعا للجوينى أربع عبارات فى تعريف العلم لأصحابنا وهـــى :

العبارة الأولى : العلم معرفة المعلوم على ما هو به .

العبارة الثانية : العلم تبين المعلوم على ما هو بــه .

العبارة الثالثة : العلم ما أوجب لمحله كونه عالمـــا .

العبارة الرابعة : العلم ما صح ممن اتصف به إحكام الفعل وإتقانه .

---

(١) راجع مختار الصحاح مادة حدد ص ١٤٢ .

(٢) راجع : البرهان ١/١٢٠-١٢١ .

(٣) نقلا عن الكامل فى اختصار الشامل ل ٤٤/أ ، راجع عبارات النظار فى حقيقـــة الحد فى : المستصفى ١/٢١ ، نكت الإرشاد ١/ل٥٣/أ - ٥٤/أ ، شـرح الإرشـــاد لابن ميمون ٣٩ ، الكامـــل فى اختصـــار الشـــامل ل٤٣/ب-٤٤/أ .

ثم ذكر قول المعتزلة : العلم اعتقاد الشيء على ما هو به ، فلما أورد عليهم عقد المقلد قالوا مع طمأنينة النفس ، فأورد عليهم أن من المقلدين من هو مطمئن إلى اعتقاده فقالوا إذا وقع ضرورة أو نظرا .

هذا وقد نقد المقترح جميع المقالات المذكورة في تعريف العلم .

وأضيف أن النظار اختلفوا في حد العلم ، وبلغت أقوالهم نحو عشرين قولا [١] ، ولكنها كلها لا تنبيء عن حقيقة العلم ولا تسلم فيها عبارة [٢] ، وإن كان الجويني اقتصر على أربع عبارات فهو لم يعتن بذكر أقوال الغير ممن لم يبلغ ذروة التحقيق ، أو أنه يكفي لبيان أولوية عبارة القاضي ذكر فساد ثلاث عبارات لكبار الأصحاب .
وأود أن أذكر شيئا من عبارات النظار في حد العلم :

قال أبو القاسم عبد الجبار بن علي الإسفراييني ـ شيخ الجويني ـ : العلم ما يعلم به [٣] ، وقال الآمدي : والأشبه في تعريف العلم أن يقال العلم عبارة عن صفة يحصل بها لنفس المتصف تمييز حقيقة ما غير محسوسة في النفس [٤] ، ومن الأصحاب من قال : العلم صفة ينتفي بها عن الحي الجهل والشك والظن والسهو ، وهو اختيار أبي المعين النسفي [٥] .
وعرفه الماتريدي بأنه صفة يتجلى بها لمن قامت هي به المذكور [٦]
وقيل العلم ما اشتق للعالم منه اسم عالم [٧] ، وقيل ما كان العالم لأجله عالما [٨] ، وقيل ما استحق العالم لاجله تسميته عالما [٩] .

كما نقل الإيجي بعض العبارات في تعريف العلم منها : تبين المعلوم ، أو إثباته ، أو الثقة بأنه على ما هو به [١٠] ، ثم اختار أنه صفة توجب لمحلها تمييزاً بين المعاني لا يحتمل النقيض [١١] ، واختار أبو بكر القفال الشاشي أنه إثبات الشيء على ما هو به [١٢]

---

(١) راجع : نكت الإرشاد ج١/ل ٥٤/ ب .
(٢) راجع : نكت الإرشاد ج١ / ل ٥٤/ ب ، شرح المقاصد ١/ ١٣ .
(٣) راجع: أبكار الأفكار ج ١ ق٢ ص ٧ .
(٤) راجع المصدر السابق ج ١ق٢ ص ١٠ .
(٥) راجع : تبصرة الأدلة ١/ ١٤ .
(٦) راجع المصدر السابق ١/ ١٥ .
(٧) راجع : نكت الإرشاد ١/ ٥٤ /ب .
(٨) راجع المصدر السابق نفس الصفحة .
(٩) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .
(١٠) راجع : متن المواقف ١٠ .
(١١) راجع : المصدر السابق ص ١١ .
(١٢) راجع: تلخيص الأدلة للصفار ل ٢٢/ب (خ) بمكتبة الأزهر رقم (٣٣١٦ـ٤٢٩٧٦ توحيد)

أما الفخر الرازى فقد عرفه بأنه اعتقاد جازم مطابق لموجب (١) ، وقد كان الرازى من القائلين بأنه لا تخلو تعريفات العلم عن خلل ليس لعسر حده ، ولكن لأن ماهيته بلغت فى الظهور الى حيث لا يمكن تعريفه بشئ أجلى منه (٢).

وقال النظام : العلم حركة القلب لوجدان ما يجد (٣) ،

أما الفلاسفة فقد قالوا : العلم عبارة عن انطباع صورة المعلوم فى النفس (٤).

يتبين مما سبق ذكره كثرة العبارات الواردة فى تعريف العلم ، وكثرة الاختلاف بين النظار ، سواء كان هذا الاختلاف لعسر تحديد العلم كما رأى الجوينى والغزالى وغيرهما ، أو لشدة وضوحه كما رأى الفخر الرازى .

وألاحظ أن جميع هذه العبارات لا تسلم من مناقشة ،وأن الأولى أن ندرك حقيقة العلم بتمييزه عن غيره كالجهل والظن والشك والسهو كما فعل الجوينى فى البرهان والغزالى فى المستصفى ، واختاره المقترح .

ثم نرجع إلى العبارات التى ذكرها المقترح تبعا للجوينى فى تعريف العلم :

العبارة الأولى : معرفة المعلوم على ما هو به .

هذه عبارة الباقلانى (٥) ، وقد ذكر المقترح أن الجوينى قال فى واحدة من هذه العبارات انها أولى ، وبالرجوع إلى الإرشاد وجدت أنه علق على هذا التعريف المذكور بأنه أولى فى روم تحديد العلم من ألفاظ مأثورة عن بعض أصحابنا (٦) ولكن الجوينى فى البرهان كانا مشقة البحث فى أولوية هذه العبارة ، فقد نقدها وقال : "لست أرى ما قاله القاضى سديدا" (٧) .هـ

ثم نقد المقترح هذه العبارة ، وذكر العبارة الثانية : تبين المعلوم على ما هو به، وهى عبارة الأستاذ الإسفراييني (٨) ، ونقدها أيضا ، ثم ذكر العبارة الثالثة المنقولة عن الشيخ أبى الحسن الأشعرى وهى أن العلم ما أوجب لمحله كونه عالما ، ونقدها أيضا .

وأضيف أن الشيخ الأشعرى له عبارتان بخلاف هذه العبارة هما : العلم هو

---

(١) راجع:متن المواقف ١٠ .

(٢) انظر:شرح المقاصد ١٣/١ .

(٣) راجع : أصول الدين ٦ تبصرة الأدلة ٧/١ .

(٤) راجع : أبكار الأفكار ج ١ق٢ ص ٨ .

(٥) راجع:التمهيد للباقلانى ٢٥ ت: عماد الدين أحمد حيدر/ بيروت ١٩٨٧م .

(٦) راجع : الإرشاد ١٢ .

(٧) راجع : البرهان ١١٩/١ .

(٨) أنظر : تبصرة الأدلة ١١/١ .

الذى يوجب لمن قام به اسم العالم ، إدراك المعلوم على ما هو به (١)

ثم ذكر المقترح العبارة الرابعة وهى لابن فورك (٢) - العلم ما صح ممن اتصف به إحكام الفعل واتقانه - ونقده أيضا

ثم ذكر قول المعتزلة العلم اعتقاد الشىء على ما هو به ،وأنه ورد عليه الاعتراض بعقد المقلد ، فزادوا مع طمأنينة النفس ،فاعترض عليهم بأن المقلد مطمئن الى اعتقاده فزادوا إذا وقع ضرورة أو نظرا .

وأضيف أن التعريف الأول كان للبلخى (٣) ، ولما ورد عليه عقد المقلد زاد عليه أبو هاشم الجُبَّائى الزيادة المذكورة ، (٤) ولما ورد عليه أن المقلد مطمئن الى اعتقاده زاد أبو على الجُبَّائى الزيادة الثانية (٥) وألاحظ أن القاضى عبد الجبار لم ينسب إلى الجُبَّائيين هذه الزيادة المذكورة،وإنما ذكر أنهما قالا إن العلم هو اعتقاد الشىء على ما هو به (٦)

وقد نقد المقترح عبارة المعتزلة وما عليها من الزيادات .

هذا وقد نقد عبد الجبار تعريف العلم بأنه الاعتقاد الذى تسكن به النفس (٧) ، لكنه لم يأت بما يسلم من المناقشة فقال المعرفة والدراية والعلم نظائر ومعناها : ما يقتضى سكون النفس ، وثلج الصدر ،وطمأنينة القلب (٨) .

وأضيف أن كل ما وجهه المقترح من نقد لتعريفات العلم المذكورة هو نقد تقليدى تناوله كثير من العلماء السابقين واللاحقين للشيخ المقترح ، وأنما الذى يذكر له تقصى الاعتراضات والإحاطة بها إلى حد كبير وتنظيمها .

ثم عقد فصلا فى أن العلم ينقسم إلى القديم والحادث ، وقد بدأ الفصل بذكر عبارة الجوينى : "العلم ينقسم الى القديم والحادث" . ثم نقده فى قوله ينقسم بأن هذا التقسيم ليس تقسيم تنويع ؛ حيث إن قسمة التنويع تكون بالأوصاف النفسية ، والصفات القديمة لا يحصرها مع غيرها جنس .

---

(١) راجع : أبكار الأفكار ج ١ ق٢ ص ٥ ، متن المواقف ١٠ .

(٢) راجع البرهان ١١٦/١ .

(٣) انظر أصول الدين ٥ تبصرة الأدلة ٣/١ .

(٤) راجع أصول الدين ٥ ،تبصرة الأدلة ٤/١ .

(٥) راجع أصول الدين ٥ ،تبصرة الأدلة ٤/١-٥ .

(٦) راجع : المغنى ١٣/١٢ .

(٧) راجع شرح الأصول الخمسة ٤٦ .

(٨) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .

والتحقيق أن الجوينى أراد التوسعة والتجوز بقوله ينقسم إلى القديم والحادث ؛ لأن هذا التقسيم كما ذكر المقترح ليس تنويعا ، كما أنه ليس تقسيما حقيقيا ؛ إذ القسمة على الحقيقة هى الافتراق ، فعلى هذا يكون مراد الجوينى أن العلم منه القديم ومنه الحادث .

ثم بين المقترح إطلاقات الضرورى وقرر أنه لا يطلق على العلم القديم لفظ الضرورى ، لأن من بين إطلاقاته ما قارنه ضرر أو حاجة .

وذكر أن العلم الحادث منه ضرورى وبديهى وكسبى ، وقال وقد يسمى الضرورى باسم البديهى والبديهى باسم الضرورى ..

وأضيف أن الجوينى فرق بين الضرورى والبديهى فى الإرشاد بأن الضرورى هو العلم الحادث غير المقدور للعبد مع الاقتران بضرر أو حاجة ، وأن البديهى كالضرورى ، غير أنه لا يقترن بضرر ولا حاجة (١) ، ولكن قد يسمى كل منهما باسم الآخر ،

ثم ذكر أن البديهى أيضا لا يطلق على علم البارى تعالى .

ثم نقد الإمام الجوينى فى قوله ,, ومن حكم الضرورى أن يتوالى فى مستقر العادة ولا يتأتى الانفكاك عنه ولا الشك فيه ,, .

فقال : قلت فهذا كلام يحتاج فيه إلى تقييد فى التوالى وعدم الانفكاك وهو أن يقال مع ذكر المعلوم ، وإن لم يقيد فإنه فى حالة النوم والغفلة قد تنفك النفس عن العلم الضرورى ، أما الشك فإنه لا يحتاج إلى تقييد .

وأضيف : أن الجوينى استقى معنى الضروى من الباقلانى حيث قال الباقلانى فى الإنصاف : فالضرورى ما لزم أنفس الخلق لزوما لايمكنهم دفعه والشك فى معلومه (٢)

وقد اعترض النظار على معنى الضرورى عند القاضى بأن العلم الضرورى قد يزول بعد الحصول بطريان ضد من أضداد العلم كالنوم والغفلة ،أو بأنه لا يحصل أصلا لانتفاء شرط من شرائطه مثل التوجه وتصور الطرفين واستعداد النفس ونحو ذلك .

وأجيب بأن المراد أنه لا يقدر على الأنفكاك ، وما ذكر من الصور ليس بقدرة المخلوق (٣).

---

(١) راجع : الإرشاد ١٤ .

(٢) راجع : الإنصاف ١٤ .

(٣) راجع : نقد معنى الضرورى عند القاضى فى : متن المواقف ١١ ،شرح المقاصد ١/١٥ .

أما الشك فقد قال المقترح لا يحتاج إلى تقييد ، وقد وضح فى عبارة القاضى المذكورة سلفا أنه قيد الشك بالمعلوم .

ثم ذكر اختلاف النظار فى صحة كون العلم الكسبى يجوز حصوله من غير تقدم نظر وقال : فقال قوم إنه لا يجوز ، واختار صاحب الكتاب فيه أنه يجوز .

وأضيف أن القاضى قال بعدم جواز حصول العلم الكسبى من غير تقدم نظر ، واختاره الجوينى فى الشامل ، وقال هو رأى معظم المتكلمين (١)، لكنه فى الإرشاد اختار أنه يجوز ، ولكن العادة استمرت على أن كل علم كسبى نظرى ، وكذلك اختار الجواز الأستاذ الإسفرايينى (٢) .

ثم ذكر المقترح الاتفاق على جواز وقوع العلم النظرى ضروريا .

وأضيف أنه لا خلاف فى ذلك بين أهل السنة ، ولكن خالف فيه المعتزلة حيث قالوا إن العلم بالله تعالى - لا يجوز أن يكون ضروريا (٣)

ثم عقد فصلاً فى أضداد العلم ، فبدأ بنقل قول الجوينى :
" للعلوم أضداد تخصها ، وأضداد تضادها وتضاد غيرها " .

ونقد قوله إن للعلم ضدا خاصا به .

والتحقيق كما وضحنا سلفاً أن للعلم أضدادا خاصة ، وهى كل ما يوجب خطور المعلوم بالبال ، وما يثبت معه العقل ، وذلك كالجهل والشك والظن ، أما الأضداد العامة فهى ما لا يثبت معها العقل ، ولا توجب خطور المعلوم بالبال كالموت والنوم والغفلة والغشية والسهو والنسيان .

ثم نقد قول الجوينى فى هذا الفصل " إن الشك تردد بين معتقدين فصاعدا " بأن عبارته السابقة فى الإرشاد تنص على أنه تردد بين معتقدين (٤)

والتحقيق أن قول الجوينى (فصاعدا) التى توجه عليها النقد والواردة فى نسخة الإرشاد بتحقيق الدكتور محمد يوسف موسى ساقطة فى نسخة الأحمدية ونسخة أحمد الثالث ونسخة هولندا ، وبناء عليه يكون النقد لا قيمة له ، فلعل الإضافة المذكورة من أخطاء النساخ .

---

(١) راجع : الشامل ٢٤ .
(٢) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .
(٣) راجع : مسألة وقوع العلم النظرى ضروريا فى : شرح الأصول الخمسة ٥٣ ، شرح الإرشاد لابن ميمون ٤٦ ، متن المواقف ١٤٧ .
(٤) راجع الإرشاد ٥ .

ثم عقد فصلا فى حقيقة العقل بدأه بقوله : ,, اختلف أصحابنا فى حقيقة العقل ، فذهب المحاسبى إلى أنه غريزة يتأتى بها درك المعقولات ، وإليه ذهب الإمام فى الأخير ، وصار جماعة من أصحابنا منهم القاضى إلى أنه بعض العلوم الضرورية ,,

ثم ذكر مسلك الفريقين ، وانتهى إلى أن التحقيق ما أشار إليه المحاسبى .

ثم قرر مسلك القاضى بأن العقل عرض ، وهذا العرض إما أن يماثل العلوم أولا ، ومن المحال مماثلته جميع العلوم لاختلافها ، وإن ماثل بعضها فمثل العلم علم لا محالة ، وإن كان خلافها فمن المحال أن يضادها أو يضاد شيئا منها ؛ للزوم اشتماله الاجتماع فى كل ضدين ، ومن المحال ألا يضادها ؛ لأنه إما أن يكون أحدهما شرطا فى الآخر أم لا ، وإن لم يكن جاز وجود كل واحد منهما بدون الآخر ، وهو محال ، وإن كان فلا يخلو إما أن يكون العقل شرطا فى العلم أو العلم شرطا فى العقل ، وكلاهما محال ، أما الأول فيلزم جواز وجود العقل بلا علم ، وجواز وجود عاقل شاك فى وجود نفسه ، وأما الثانى فيلزم وجود العلوم كلها بدون العقل .

فيلزم أنه من العلوم وامتنع أن يكون من العلوم النظرية ؛ لأن النظر مشروط بالعقل ، وامتنع أن يكون كل العلوم الضرورية ؛ لأن منها ما يتصف به من ليس بعاقل ومنها ما يخلو عنه العاقل ، فإذن هو علم ضرورى ، لا يخلو عنه عاقل ولا يتصف به من ليس بعاقل .

وقد اعترض المقترح على القاضى باعتراضات وهى :ـ

(١) أن العلم بجواز الجائزات يخلو عنه العاقل إذا استغرق فى فهم كلام بليغ حسن العبارة ، فلا يخطر بباله الجواز ولا الاستحالة .

(٢) وأيضا العلوم بالجائزات والمستحيلات مختلفة ؛ لاختلاف متعلقاتها فيكون العقل مختلفا ، والعلم الحادث يتعلق بمعلوم واحد ، فيلزم أن يكون العقل معانى متعددة .

وهذه الاعتراضات تهدر المقدمات التى بنى عليها القاضى رأيه .

أما الجوينى فى الإرشاد (١) فقد قال إن العقل بعض العلوم الضرورية ، واستدل عليه باستحالة الاتصاف به مع تقدير الخلو عن جميع العلوم ، ورد القول بأن العقل يشترط فى ثبوته ثبوت ضروب من العلوم ، ورد القول بأن العقل من العلوم النظرية ، وفى سبيل التنصيص عليه قال كل علم لا يخلو العاقل منه ولا يتصف به من ليس بعاقل فهو العقل .

---

(١) راجع الإرشاد ١٥ـ ١٦ .

ولكنه فى البرهان (١) رفض رأى الباقلانى فى حقيقة العقل فقال : ,, والذى ذكره الباقلانى فيه نظر، فإنه بنى كلامه على أن العقل من العلوم الضرورية ، لأنه لا يتصف بالعقل عار عن العلوم كلها ,, وأورد عليه أنه لا يمتنع كون العقل مشروطا بعلوم وإن لم يكن منها ، وأورد عليه أيضا أننا نرى العاقل يذهل عن الفكر فى الجواز والاستحالة وهو عاقل .

ثم اختار الجوينى رأى المحاسبى : أن العقل غريزة يتأتى بها درك العلوم (٢)

ثم قرر المقترح رأى المحاسبى ، وشرحه بأنه لا يريد بالغريزة قوة استعداد فى المحل ، وإنما يريد أنه معنى وجودى مخالف للعلوم ، وقد وضحه الجوينى فى البرهان بأنه صفة يتأتى بها التوصل إلى العلوم النظرية ومقدماتها من الضروريات التى هى مستند النظريات (٣).

ثم انتهى المقترح إلى أن التحقيق ما أشار إليه المحاسبى .

ثم ذكر ما أثاره الجوينى فى الإرشاد وهو بصدد الاستدلال على رأيه بأن العقل بعض العلوم الضرورية، وهو سؤال أورده الجوينى على نفسه وأجاب عنه ، والسؤال : ما المانع من كون العقل مشروطا ثبوته بثبوت ضروب من العلوم ، وأجاب بأن غرضنا أن نتعرض للعقل المشروط فى التكليف إذ العارى منه لا يحيط علما بما كلف .

وقد اعترض المقترح على هذا الجواب بأن فيه ضعفا ؛ لأننا لا نشترط فى التكليف علم المكلف ، وإنما نشترط تمكنه من العلم ، وكذلك نقد الجوينى فى قوله: ,, لا يتقرر التوصل الى التكليف دون العلوم الضرورية ,, .

ولكن النقد الذى وجهه المقترح إلى رأى الباقلانى فى حقيقه العقل والذى اعتنقه الجوينى فى الإرشاد لا قيمه له ؛ فقد رفض الجوينى هذا الرأى ونقده واختار رأى المحاسبى ، وذلك فى كتابه البرهان (٤) .

وأضيف أن البحث فى العقل ليس بالهين كما قال الجوينى (٥) ، وقد اضطربت

---

(١) راجع : البرهان ١١٢/١ .

(٢) راجع البرهان ١١٣/١ .

(٣) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .

(٤) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .

(٥) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .

فيه المقالات بين المتكلمين والفلاسفة :

وهو فى العرف يطلق على عدة معان : يطلق على صحة الفطرة ، وعلى كثرة التجربة ،وعلى الهيئة المستحسنة للإنسان فى حركاته وسكناته (١) وفى اللغة يطلق على : الدية والتؤدة والسكون ، كما يقال عاقل لمن جمع رأيه وأمره ، ولمن حبس نفسه وردها عن الهوى ، ولمن تثبت فى الأمور ، كما يطلق العقل على من لدية قدرة التمييز (٢)

أما فى اصطلاح الفلاسفة : فيطلق بإزاء الماهية المجردة عن المادة وعلائقها ، ولم يتحاشوا عن إطلاق اسم العقل بهذا الاعتبار على البارى تعالى — كما أطلقوه على المعلول الصادر عنه على مذهبهم،وعلى للمبادئ المجردة عن المواد وعلائقها الصادرة عنه (٣) .

وصار قدماء الفلاسفة إلى أن العقل من العالم العلوى ،وهو مدبر لهذا العالم ، ومخالط للأبدان ما دامت الأبدان معتدلة فى الطبائع الأربع ، فإذا خرجت عن الاعتدال فارقها العقل (٤) .

وقد قيل إن العقل يطلق على القوة التى يتصرف بها بالفكرة والروية فيما يجب أن يفعل من الأمور الجزئية ويسمى بالعقل العملى ، ويطلق على القوة التى يتوصل بها من المعلومات الكلية إلى المجهولات المناسبة لها ويسمى بالعقل النظرى ، كما يطلق على القوة التى بها استعداد الطفل لإدراك الكتابة ، وعلى القوة التى بها إدراك العلوم من غير تعلم ويقال لها العقل القدسى (٥) .

وأما فى اصطلاح المتكلمين فقد نقل عن الشيخ الأشعرى أنه قال العقل علوم خاصة (٦) ، ولا فرق عنده بين العقل والعلم إلا بالعموم والخصوص ، والعلوم الخاصة عند الأشعرى كما وضح الإيجى (٧) والتفتازانى (٨) هى العلم ببعض الضروريات — أى — الكليات البديهية ، بحيث يتمكن من اكتساب النظريات ، إذ لو كان غير العلم لصح انعكاسهما بأن يوجد عالم لا يعقل ،وعاقل لا يعلم ،

---

(١) راجع : أبكار الأفكار ج ١ ق ٢ ص ٥٧ .

(٢) انظر: لسان العرب لابن منظور مادة عقل ١١ /٤٥٨-٤٦٠/ط دار المعارف ، مختار الصحاح مادة عقل ٤٧١-٤٧٢ .

(٣) راجع : أبكار الأفكار ج ١ ق ٢ ص ٥٦ .

(٤) راجع : الكليات لأبى البقاء ٣/٢١٧/ إعداد /عدنان درويش ومحمد المصرى / دمشق ط ٢ / ١٩٨٢م .

(٥) راجع : أبكار الأفكار ج ١ ق ٢ ص ٥٦ .

(٦) راجع : المحصل ١٠٤ ،الكليات ٣/٢١٧ .

(٧) راجع : متن المواقف ٤٦ .

(٨) راجع : شرح المقاصد ١/١٧٣ .

وهو باطل ، ولو كان هو العلم بالنظريات وهو مشروط بالعقل للزم تأخر الشيء عن نفسه ، ولو كان هو العلم بجميع الضروريات لما صدق على من يفقد بعضها لفقد ان شرط من الثقات أو تجربة أو تواتر ، أو نحو ذلك مع أنه عاقل ، واعترض عليه بمنع الملازمة ، فإن المتغايران قد يتلازمان كالجوهر مع العرض ، والعلة مع المعلول (١) .

أما الأستاذ الإسفراييني فقد قال العقل هو العلم (٢) .

أما القاضي الباقلاني فقد قال العقل هو بعض العلوم الضرورية ، واحتج له الجويني وأيده في الإرشاد ، ونقده ورفضه في البرهان واختار رأي الحارث المحاسبي ـ أنه غريزة يتأتى بها درك المعقولات ـ وقد سبق اختياره واستدلاله عليه (٣)

أما جمهور الأشاعرة فقد صار الفخر الرازي إلى أن العقل هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات (٤) وقد وضح الإيجي والتفتازاني ما صار إليه الفخر الرازي فقال الإيجي : "قال الرازي : والظاهر عندي أنه غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات ، والنائم لم يزل عقله وإن لم يكن عالما (٥)

أما التفتازاني فقد مال إلى رأي الرازي ووضحه بأن معناه أن العقل قوة حاصلة عند العلم بالضروريات ، بحيث يتمكن بها من اكتساب النظريات (٦)

وصار الآمدي إلى أن العقل عبارة عن العلوم الضرورية التي لا خلو لنفس الإنسان عنها بعد كمال أكثر الإدراكات ولا يشاركه فيها شيء من الحيوانات (٧)

أما المعتزلة فعند القاضي عبد الجبار العقل هو : عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة متى حصلت في المكلف صح منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كلف (٨).
أما الخوارج فقد قالوا العقل ما عقل به عن الله ـ تعالى ـ أمره ونهيه . (٩)

---

(١) راجع : شرح المقاصد ١٧٣/١ .

(٢) راجع : ابكار الأفكار ج ١ ق ٢ ص ٥٨ .

(٣) راجع ص ٧٧ ـ ٧٨ من الدراسة .

(٤) انظر المحصل ١٠٤ .

(٥) انظر : متن المواقف ١٤٦ .

(٦) انظر شرح المقاصد ١٧٤/١ .

(٧) انظر : أبكار الأفكار ج ١ ق ٢ ص ٦٣ .

(٨) راجع : المغني ٣٧٥/١١ .

(٩) انظر : أبكار الأفكار ج ١ ق ٢ ص ٥٨ .

وقيل العقل قوه يميز بها بين الأمور الحسنة والقبيحة ـ أى ـ ما يعرف به قبح القبيح وحسن الحسن ، ونسبه الآمدى الى المعتزلة (١).

وقيل العقل ما يميز به بين خير الخيرين وشر الشريين ، ونسبه الآمدى إلى المعتزلة (٢) ونسبه أبو البقاء الكفوى إلى الحكماء (٣).

وقال الماوردى ,, العقل هو ما أفاد العلم بموجباته ،وقيل بل هو قوة التمييز بين الحق والباطل ، وقيل هو العلم بخفيات الأمور التى لا يتوصل اليها الا بالاستدلال والنظر ,, (٤)

وقيل أن العقل يطلق على معان مجتمعة فى الذهن تكون بمقدمات تستتب بها الأغراض والمصالح (٥) ، ويطلق على الهيئة المحمودة للإنسان ، وقيل هو نور روحانى به تدرك النفس العلوم الضرورية والنظرية ،وابتداء وجوده عند اجتنان الولد ، ثم لا يزال ينمو الى أن يكتمل عند البلوغ (٦)

وقيل : نور فى بدن الآدمى يضيئ به طريقا يبدأ من حيث ينتهى إليه درك الحواس فيبدو به المطلوب للقلب ، فيدرك القلب بتوفيق الله تعالى ـ وهو كالشمس فى الملكوت الظاهرة (٧) ، وقيل العقل يقال للقوة المتهيئة لقبول العلم (٨) ويقال للعلم الذى يستفيده الإنسان بتلك القوة (٩) ، وقيل نور معنوى فى باطن الإنسان يبصر به القلب المطلوب بتأمله وتفكره (١٠)

وهذا القدر من إطلاقات العلماء للعقل كاف لتوضيح صدق مقالة الجوينى انه ليس بالهين ٠

وأضيف تقسيما للعقل أنه ضربان : غريزى ومكتسب ، فالغريزى هو القوة المتهيئة لقبول العلوم ، ووجوده فى الطفل كوجود النخلة فى النواة ، وهو الذى

---

(١) راجع: المصدر السابق نفس الصفحة ٠

(٢) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة ٠

(٣) راجع : الكليات ٢١٦/٣ ٠

(٤) راجع : أعلام النبوة للماوردى ١١/ الكليات الأزهرية ١٩٧١م ٠

(٥) راجع : الكليات ٢١٦/٣ ٠

(٦) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة ٠

(٧) راجع : شرح المقاصد ١٧٤/١ ، الكليات ٢١٦/٣ ٠

(٨) راجع المصدر السابق ٢١٧/٣ ٠

(٩) راجع: المصدر السابق نفس الصفحة ٠

(١٠) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة ٠

يتعلق به التكليف .

وأما المكتسب فهو فرع للغريزى وهو الذى نتقوى به تلك القوة وهو الذى يؤدى إلى صحة الاجتهاد ، وقوة النظر ويمتنع أن يتجرد المكتسب عن الغريزى ، ولا يمتنع أن يتجرد الغريزى عن المكتسب ؛ لأن الغريزى أصل يصح قيامه بذاته والمكتسب فرع لا يصح قيامه إلا بأصله ، وهو للنفس بمنزلة النور للجسد . كما أن الغريزى للنفس بمنزلة البصر للجسد .

ومن الناس من امتنع من تسمية المكتسب عقلا لأنه من نتائجه (١).

كما أضيف أن العقل عند أهل السنة : من الأعيان (٢) ، وقالت المعتزلة : عرض (٣) ، وقالت المطرفية هو القلب (٤) ، وقالت الفلاسفة جوهر بسيط ، وقال بعضهم جوهر لطيف (٥) ، وقال الطبائعيون طبيعة مخصوصة (٦).

أما عن محله فقد ذهب الإمام أبو حنيفة والفلاسفة إلى أن محله الدماغ ، (٧) وذهب الشافعى والمعتزلة وكثير من المتكلمين إلى أن محله القلب (٨) .

* * *

(١) راجع : أعلام النبوة ١١ ، الذريعة إلى مكارم الشريعة للراغب الأصفهانى ١٦٩ـ ١٧٠ ت : أبو اليزيد العجمى / القاهرة ١٩٨٥م .

(٢) راجع : الكليات ٣/٢١٨ .

(٣) راجع : الأساس لعقائد الأكياس للقاسم الزيدى ٤٩ ط١ / بيروت ١٩٨٠ ، الكليات ٣/٢١٨ .

(٤) راجع: الأساس لعقائد الأكياس ٤٩ .

(٥) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .

(٦) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .

(٧) راجع : الأساس لعقائد الأكياس ٤٩ ، الكليات ٣/٢١٩ .

(٨) راجع : المصدرين السابقين نفس الصفحة .

* باب القول فى حدوث العالم *

افتتح الجوينى . هذا الباب ببيان المدلول الاصطلاحى لبعض الألفاظ التى استخدمها فى بحثه ، فشرح معنى العالم والجوهر والعرض والأكوان والجسم ، ثم بنى حدوث العالم على أصول أربعة :

(١) إثبات الأعراض .

(٢) إثبات حدوث الأعراض .

(٣) إثبات استحالة تعرى الجواهر عن الأعراض .

(٤) إثبات استحالة حوادث لا أول لها .

ثم تكلم باستفاضة عن هذه الأصول ، ووضح أن هذه الأصول يترتب عليها أن الجواهر لا تسبق الحوادث ، وما لا يسبق الحوادث فهو حادث ، ووصل فى نهاية الباب إلى إثبات حدوث العالم .

وأود أن استعرض بإجمال خطوات المقترح فى شرح هذا الباب الهام من أبواب الإرشاد ، ثم أفصل بعد ذلك القول فى شرح عباراته ودراستها .

فأذكر أن الشيخ المقترح افتتح هذا الباب بشرح المدلول الاصطلاحى لبعض الألفاظ التى استخدمها فى بحثه وذلك تبعا للجوينى ـ فشرح معنى العالم ، ثم ذكر أنه يتنوع الى جواهر وأعراض ، ثم شرح معنى الجوهر والعرض والحيز والمتحيز ، ثم تكلم فى حصر العالم فى الأجرام والقائم بالأجرام ، وذكر أن المتكلمين حصروا العالم فى الأجرام والقائم بها ، وأبطلوا القسم الثالث وهو ماليس بمتحيز ولا قائم بالمتحيز ، وذكر أن الفلاسفة رفضوا حصر العالم فى الأجرام والقائم بها ، ثم استعرض أدلة كل فريق ، وفى خلال استعراضه لأدلة الفلاسفة تعرض لمسألة الجوهر الفرد فذكر المذاهب فى إثبات موجود فى نفسه غير متحيز ولا يقبل القسمة ، وذكر أدلة كل مذهب ، ثم رجع إلى مسألة حصر العالم فى الأجرام و القائم بها ، وذكر أنه يرى التوقف فى إثبات موجود غير متحيز ولا قائم بالمتحيز ، ثم رجع المقترح إلى شرح بقية الألفاظ المستخدمة فى مبحث حدوث العالم ، فشرح معنى الأكوان ، ومعنى الجسم ، ووضح المراد بالتأليف .

ثم شرح عبارة الجوينى : ,, ثم حدث العالم ينبنى على أصول ,, .

فوضح وجه كون حدوث العالم مبنيا على هذه الأصول ، ثم بسط القول فى هذه الأصول :

(١) إثبات الأعراض .

(٢) إثبات حدوث الأعراض .

(٣) إثبات استحالة تعرى الجواهر عن الأعراض .

(٤) إثبات استحالة حوادث لا أول لها .

وبعد أن استعرضت بإجمال خطوات المقترح فى شرحه باب حدوث العالم ، وقد وضح أنه أثار بعض المباحث التى لم يتحدث عنها الجوينى فى هذا الباب .

أود أن أتعرض بشىء من التفصيل لمباحث المقترح فى هذا الباب فبعد أن شرح بعض المصطلحات المذكورة أثار قضية حصر العالم فى الجواهر والأعراض ، وأود أن أوضح هذه القضية : فأقول : ذهبت الفلاسفة الى أن العالم لا ينحصر فى الجواهر والأعراض وقالوا الممكن إما أن يكون فى الموضوع أولا يكون ، الأول العرض والثانى الجوهر ، والجوهر إما أن يكون محلا وهو الهيولى أو حالا وهو الصورة أو مركب منهما وهو الجسم ، أو لا كذلك وهو المفارق فإن تعلق بالجسم تعلق التدبير فهو النفس وإلا فهو العقل (١) .

أما المتكلمون فادعوا حصر العالم فى الأجرام والقائم بها ،ولكنهم وجدوا أن القسمة العقلية الصحيحة للحادث ثلاثة أقسام :
القسم الأول : المتحيز ، والقسم الثانى : الحال فى المتحيز ، والقسم الثالث : الذى لا يكون متحيزاً ولا حالاً فى المتحيز ، فاضطروا إلى إبطال القسم الثالث (٢) ، ولهم فى ذلك طرق ، ضعفها كثير من العلماء (٣) وكذلك ضعفها الشيخ المقترح .

والتحقيق التوقف فى إثبات القسم الثالث أو نفيه كما اختار المقترح وكذلك الفخر الرازى (٤) والتفتويى (٥) ؛ لأن احتمال هذا القسم قائم فى العقول من غير مدافعة ولا منازعة ، وأنه لا يمكن الجزم بنفيه ولا بإثباته إلا بدليل منفصل .

---

(١) راجع : الشفاء : الإلهيات/لابن سينا ١/ ٦٠ ت: الأب قنواتى ، سعيد زايد / المطابع الأميرية ١٩٦٠م ، المحصل ٨٥ـ٨٦ ، شرح طوالع الأنوار ٣٦ ، متن المواقف ١٨٢ ، شرح المقاصد ١/ ١٢٨ .

(٢) راجع: شرح طوالع الأنوار ٣٦ ، شرح المقاصد ١/ ١٢٨ ، شرح الكبرى ٩٠ـ٩١ .

(٣) راجع : شرح طوالع الأنوار ٣٦ ، شرح المقاصد ١/ ١٢٨ ، شرح الكبرى ٩٠ .

(٤) راجع : أساس التقديس للرازى ٧/ مصطفى الحلبى ١٩٣٥م .

(٥) راجع شرح الكبرى ٩١ .

ثم ذكر المقترح أدلة الفلاسفة على عدم حصر العالم فى الأجرام والقائم بهما ، وفى خلال مناقشتهم احتاج إلى التعرض لمسألة إثبات الجوهر الفرد .

وتوضيح هذه المسألة:أن النظار اختلفوا فى إثبات الجوهر الفرد فالذى ذهب اليه جمهور المتكلمين إثبات الجوهر الفرد ، وذهب النظام إلى أن الجسم ينقسم إلى أجزاء لا نهاية لها ، وذهبت الفلاسفة الى أن الجسم لا أجزاء فيه بالفعل وإنما الأجزاء فيه بالقوة ، كما نسب الى الشهرستانى أن انقسام الجسم الى أجزاء إنما هو بالقوة لكنها متناهية (١)

ثم استعرض المقترح أدلة المخالفين وناقشها بما يشعر صحة مذهب الأصحاب ،

ثم رجع إلى شرح بقية المصطلحات فذكر الأكوان وقال : " الكون : كل ما يخص الجوهر بمكان أو تقدير مكان " .

وأوضح تعريفه بأن الكون هو حصول الجوهر فى الحيز ويندرج تحته الحركة والسكون ، والاجتماع والافتراق .

ثم شرح معنى الجسم ،

ثم انعطف على شرح عبارة الجوينى : ,, ثم حدث العالم ينبنى على أصول ,, .هـ فوضح وجه كونه مبنيا عليها ، ثم تناول هذه الأصول بالتفصيل .

وأود أن ألخص توضيح المقترح لوجه كون حدث العالم مبنيا على هذه الأصول

فأقول: إذا أردت إثبات حدوث العالم بقياس اقترانى حملى من الشكل الأول فتكون مقدمته الصغرى العالم لا يخلو عن الحوادث ، والكبرى كل ما لا يخلو عن الحوادث حادث .

والمقدمة الصغرى تستدعى إثبات زائد وهو العرض ،وإثبات أنه حادث وإثبات أن العالم ـ الجوهر ـ لا يخلو عن العرض ، وهذه أصول ثلاثة .

والمقدمة الكبرى ـ كل ما لا يخلو عن الحوادث حادث ـ تستدعى إبطال الأصل الرابع ، لأنه لو كان قديما لأفضى الى حوادث لا أول لها .

ثم بدأ المقترح بالأصل الأول : إثبات الأعراض .

وفى البداية أضيف أنه لم ينكر هذا الأصل سوى ابن كيسان وطوائف من الدهرية والسُّمَنِيَّة (٢) .

---

(١) راجع: المعالم ٣٢ـ٣٣ ، المحصل ١١٦ ،متن المواقف ١٨٥ ، ١٨٦ .

(٢) راجع : أصول الدين : ٣٦ـ٣٧ ، الارشاد ١٨ ، متن المواقف ٩٩ .

ثم ذكر أن من نفى الأحوال من المتكلمين جعل إثبات الأعراض بدهيا لا يحتاج الى استدلال ؛ حيث إن الحس يشهد بتغير الجواهر وتعاقب الحوادث عليها ، ولا واسطة عند هؤلاء بين الوجود والعدم ، أما من أثبت الأحوال فإنه يحتاج إلى الاستدلال .

ثم قرر دليل الجوينى على إثبات الأعراض ،

وأود أن أوجز تقرير المقترح لدليل الجوينى على إثبات الأعراض فأقول : إن تحرك الجوهر بعد أن كان ساكنا جائز ، وكل جائز لابد له من مقتض ، والمقتضى إما نفس الجوهر أم لا ، وقد أبطل المقترح كون المقتضى نفس الجوهر وأثبت أنه زائد على الجوهر ، وهذا الزائد إما أن يكون نفيا أو اثباتا ، وأبطل كونه نفيا ، والإثبات إما أن يكون مثلا للجوهر أولا ، وأبطل ان يكون مثلا للجوهر ، وإذا لم يكن مثلا للجوهر فهو إما أن يكون فاعلا مختارا أو معنى موجبا ، ثم أبطل أن يكون فاعلا مختارا وأثبت أنه معنى موجب تعين قيامه بالجوهر ليكون له به اختصاص وهو العرض .

هذا وقد نقد المقترح دليل الجوينى بأنه يرد عليه سؤال وهو : أن هذا الدليل أثبت زائدا على الجوهر ، لكن لا يتعين أن يكون ذلك الزائد عرضا فقد يكون حالا زائداً ، ثم أجاب عن هذا السؤال ووضح أنه لا يلزم من قال بنفى الأحوال ؛ فإن إثبات الأعراض عندهم بدهى ؛ فلا يحتاج إلى إثبات طارئ ، ولا يحتاج الى استدلال أصلا ، وإنما يعلم بالحس تغير الجواهر وتعاقب الحوادث عليها .

ثم تعرض للأصل الثانى : إثبات حدوث الأعراض .

ونقل قول الجوينى : ,, وهو مبنى على أربعة أصول ,, :

(١) إبطال قيامها بنفسها .

(٢) إبطال انتقالها .

(٣) إبطال كمونها وظهورها .

(٤) إثبات استحالة عدم القديم ,,

ثم وضح وجه كون إثبات حدوث الأعراض مبنيا على هذه الأصول المذكورة ، ثم تعرض لهذه الأصول بالشرح والتوضيح ، فذكر أولاً - تبعا للجوينى - إبطال الكمون والظهور ، وقال : ,, نقل عن طائفة القول بكمون الأعراض وظهورها ,,

وأضيف أنه قد نسب ذلك إلى طائفة من الدهرية قالوا بقدم الأعراض (١) .

---

(١) راجع : أصول الدين ٥٥ .

وذكر أن الكمون مطلق فى الأجسام على الاستتار وهذا غير معقول فى العرض ، وانما معنى الكمون المدعى فى الأعراض أنها توجد غير مقتضية حكمها ، ومعنى ظهورها اقتضاؤها حكمها .

ثم قرر أدلـة الجوينى على إبطال الكمون والظهور ونقده فى بعضها ,,

ثم ذكر القـول فى استحالة عدم القديم ، فذكر بعض طرق الأصحاب فى الاستدلال على استحالة عدم القديم ، وضعف بعضها ، كما قـرر مسلك الجوينى (١) .

ثم ذكر القول فى منع انتقال الأعراض ، وذكر أن الجوينى استدل على ذلك بطريقين ، ثم قـرر الطريقين وشرحهما (٢) .

ثم ذكـر أن الجوينى قال : ,, فقد ثبت بما ذكرناه حدوث الأعراض والأصـول المرتبطة به ,, . لكن الجوينى أهمل من الأصول استحالة قيامها بنفسها ، ووضـح المقترح أن سـر إهمال إثبات استحالة قيام الأعراض بنفسها ـ مع أنه أصل يبنى عليه القول بحدوث الأعراض ـ أنـه يصح أن يستدل عليه بالطريقة الأولى التى ذكرهـا فى منع انتقال الأعراض ، وقال المقترح تلك الطريقة المذكورة جائزة فى ذلك مـن غير تعقيب ولا اعتراض .

ثم ذكـر أصلا آخر لم يذكره الجوينى لاستغنائه عنه وهو قيام العرض بالعرض ، فاستدل عليه لأنـه كثير التداول فى أصول الكلام ليعم النفع .

وأضيف أنه لم يخالف فى منع قيام العرض بالعرض إلا الفلاسفة ، وحجتهم فى ذلـك أن السرعة والبطء عرضان قائمان بالحركة وأنها المنعوتة بهما دون الجسم (٣) .

ثم تعرض للأصل الثالث من الأصول التى يبنى عليها حدوث العالم وهو : استحالة تعرى الجواهر عن الأعراض فذكر أن كلام الجوينى فى هذا الفصل تضمن ثلاثة أمـور :

(١) نقل مذهب الأصحاب ، ومذاهب المخالفين .

(٢) الغرض فى أعراض لا يخلو الجسم عنها .

(٣) الرد على المعتزلة المخالفين بنكتتيـن .

---

(١) راجع طرق الأصحاب فى الاستدلال على استحالة عدم القديم فى : الإرشاد ٢١ـ٢٢ ، الشامل ٨٩ ـ ٩٠ ، شرح الكبيرى ١٢٠ـ١٢١ .

(٢) راجع القول فى منع انتقال الأعراض فى : شرح طوالع الأنوار ٧٢ـ٧٣ ، شـرح المقاصد ١/١٣١ ـ ١٣٢ .

(٣) راجـع : المحصل ـ ١١٣ ، شـرح طوالع الأنوار ٧٣ .

ثم ذكر أن الجوينى نقل عن الأصحاب أن الجواهر لا تخلو عن جنس من الأعراض ، ونقل عن بعض الملاحدة أنه يجوز خلو الجواهر عن جميع الأعراض ، والاحظ أن عبارة الجوينى فى الإرشاد : وجوزت الملحدة خلو الجواهر عن جميع الأعراض (١) ٠هـ

وأضيف أن الجوينى فى الشامل وضح انه يقصد بالملحدة الدهرية.(٢)
وقد نسب هذا القول إلى بعض الدهرية ، وهم أصحاب الهيولى (٣)، وتوضيح رأيهم: أنهم قالوا بجواز خلو الجواهر عن الاعراض فى الأزل بمعنى أن هيولى العالم كانت شيئا واحدا خاليا من الأعراض ثم حدثت فيه الأعراض (٤) .

ثم ذكر أن الجوينى نقل عن الصالحية كذلك - أى - كما نقل عن بعض الدهرية ٠ والاحظ أن عبارة الجوينى فى الإرشاد : "وجوز الصالحى الخلو عن جملة الأعراض ابتداء"(٥). وأشير إلى أن الصالحى جوز خلو الجواهر عن الأعراض فيما لا يزال وليس كما قال بعض الدهرية بجواز خلو الجواهر عن الأعراض فى الأزل ، وذلك بناء على رأيه فى الجوهر أنه ما احتمل الأعراض - بمعنى - أنه يجوز أن يوجد الجوهر ولا يخلق الله تعالى - فيه عرضا ، ولا يكون محلا للأعراض ، إلا أنه محتمل لها (٦) .

كما ذكر المقترح أن الجوينى نقل عن البصريين من المعتزلة منع الخلو عن الأكوان، وتجويز الخلو عما عداها ، ونقل عن الكعبى وشيعته جواز الخلو عن الأكوان (٧).

ثم نقد الجوينى فى نقله عن الملاحدة بأن الجوهر فى اصطلاحهم يسمى الهيولى ، وأن المادة والأعراض تسمى الصور ، وقال : وهذا عندى وهم فى النقل ، ثم وضح المراد بهذه المصطلحات عند الملاحدة ٠

---

(١) راجع : الإرشاد ٢٣ ٠
(٢) راجع الشامل ٩٨ ٠
(٣) راجع أصول الدين ٥٧ ، متن المواقف ٢٥٢ ٠
(٤) راجع : أصول الدين ٥٧ ، الشامل ٩٨ ، متن المواقف ٢٥٢ ٠
(٥) راجع الإرشاد ٢٣ ٠
(٦) راجع : مقالات الإسلاميين ٢/٨ ، متن المواقف ٢٥٢ ، شرح المقاصد ١/٢٣٥ ٠
(٧) قارن : الإرشاد ٢٣-٢٤ ٠

ثم ذكر المقترح اختلاف الفلاسفة فى جواز خلو الهيولى عن صورة التحيز ، وقال ذهب الاكثرون إلى امتناع الخلو ، وهذا الفريق لا يجوز خلو الجواهر عن الأعراض، وذهبت طائفة الى أن الهيولى تخلو عن الصورة ، وهؤلاء يجوزون خلو الجواهر عن الأعراض ، ثم استعرض أدلة كل فريق ٠

وأوضح هذه المسألة فأقول : افترق أصحاب الهيولى فرقتين :
الفرقة الأولى : أثبتت هيولى للعالم مجردة عن الصورة ،وعدوها من المبادئ الأول وهى العقل والنفس والهيولى ، والهيولى عندهم كانت مجردة عن الصور ، ثم حدثت فيها الصورة الأولى وهى الأبعاد الثلاثة فصارت جسما مركبا ، والفرقة الثانية أثبتت الهيولى غير مجردة عن الصورة ، وقالوا ليس فى الوجود جوهر مطلق قابل للأبعاد ثم يلحقه الأبعاد (١)

ثم وضح النقطة الثانية التى يتضمنها كلام الجوينى وهى الغرض فى أعراض لا يخلو الجسم عنها ضرورة وهى الأكوان ، ووضح أن استحالة خلو الجواهر عن الأكوان معلوم بضرورة العقل ٠

ثم وضح النقطة الثالثة التى ذكر أن كلام الجوينى يتضمنها وهى الرد على المعتزلة بنكتتين وهما :

(١) امتناع العرو عن الأعراض بعد الاتصاف بها ٠

(٢) يلزم امتناع الاستدلال على استحالة قيام الحوادث بذات الله ـ تعالى ـ (٢)

ثم استعرض الأصل الرابع من الأصول التى يبنى عليها حدوث العالم وهو استحالة حوادث لا أول لها ، وذكر أن كلام الجوينى تضمن ثلاثة أمور :

(١) نقل مذاهب الخصوم ٠

(٢) ذكر الدليل على إبطال مقالتهم ٠

(٣) الاعتراض على الدليل والانفصال عنه ٠

ثم ذكر مذهب الملاحدة : أن العالم لم يزل على ما هو عليه ولم تزل دورة الفلك قبلها دورة ، هكذا الى ما لا يتناهى ، ثم أشار الى أن ما نقله الجوينى عن الملاحدة من أن الحوادث فى العالم العلوى والحوادث فى العالم السفلى كلها حوادث لا أول لها لا يلزم من قال منهم بخلو الهيولى عن الصورة ٠

ثم شرح لفظ أول ولفظ حادث ليصل إلى أن قول القائل حوادث لا أول لها

---

(١) راجع : نهاية الأقدام ١٦٣ـ١٦٤ ٠

(٢) راجع : الإرشاد ٢٤ـ٢٥ ٠

كلام صورته متهافتـه ؛ إذ معنى الحادث ماله أول .

ثم ذكر طريقـة الجوينى فى الاستدلال على إبطال حوادث لا أول لها ، وهـى أن ما مضى من الحوادث قد انقضى وتصرم الواحـد على اثـر الواحد ، وما لا يتناهـى لا ينصرم ولا ينقضى ، وعلق قائلا هذه طريق معظم أهل التوحـيد ، وطريـق من سبق عليهم فى إبطال هذا المذهب كيحيى النحوى وغيره ممن رد على بُرُقْلِس وأرسطو وغيرهما . ثم ذكر زيادات على طريقة الجوينى .

ثم قـرر طريقـة بعض المتأخرين فى الاستدلال على إبطال حوادث لا أول لهـا ، لكنـه اختار طريقة الجوينـى .

أما الأمر الثانى الذى تضمنه كلام الجوينى وهو اعتراض الملاحدة على هذا الدليل بسؤال هو: إذا جوزتم حوادث لا آخر لها وهى نعيم الجنان، فما المانع مـن حوادث لا أول لها ؟ .

وبعد أن قرر المقترح سؤال الفلاسفة المذكور شرح الانفصال عنه بأن دليلنـا على الاستحالة لا يطرد فى حوادث لا آخر لها ؛ لأن جهـة الدلالة انقضاء الحوادث وتصرمها ، وفيـه إثبات فراغ ما لا يتناهى ، والجمع بين الفراغ وعدم النهاية جمـع بين النقيضيـن ، والحوادث التى لا آخر لها لا تفرغ أبدا ، ثم استدل على جـواز حوادث لا آخر لها ، ثم قال : وقد ضرب مثالين مثالا لمذهبنا ومثالا لمذهبهـم ، وذلك مفهوم لا حـاجـة الى كشفه وإيضاحـه (١) .

وأوضح عبارة المقترح بأن الجوينى نقل عن المحصلين من علماء الكلام مثاليـن: أحدهمـا لحوادث لا أول لها ، والثانى لحوادث لا آخر لها ، مثال إثبات حـوادث لا أول لها : قول القائل لمن يخاطبه : لا أعطيك درهما إلا وأعطيتك قبله دينـارا ، ولا أعطيك دينارا إلا وأعطيتك قبله درهما ، فلا يتصور أن يعطى على حكم شرطه دينارا ولا درهمـا .

هذا المثال المذكور يستبين به استحالة حوادث لا أول لها ، فمن المعلوم ضـرورة أن إعطاء الدرهم الموعود به محـال لتوقفه على محال ، وهو فراغ ما لا نهاية لـه بالإعطاء شـيئا بعد شـئ ، والمثال المذكور مطابق لدعـوى الملحدة ـ القـول بحوادث لا أول لها ـ فإن اعطاء الفاعل للفلك مثلا الحركـة فى زماننا هـذا متوقف على إعطائه قبله من الحركات شيئا بعد شـئ مما لا نهاية لـه .

أما مثال إثبات حوادث لا آخر لها كمقام أهل الجنة من النعيم المؤبـد

---

(١) راجع المثالين فى : الإرشـاد ٢٦ـ٢٧ .

هو أن يقول القائل لا أعطيك دينارا إلا وأعطيتك بعده درهما ولا أعطيك درهما إلا وأعطيك بعده دينارا .

هذا المثال يتصور أنه يجرى على حكم الشرط ، وهو مطابق لما ادعاه في نعيم الجنة للمؤمنين ، إذ حاصله التزام الملتزم عدم قطع العطاء بعد ابتدائه (١)

* * *

(١) راجع : شرح الكبرى ١٠٤ ـ ١٠٥ .

* باب القول فى : إثبات العلم بالصانع *

أشار المقترح الى أن كلام الجوينى فى هذا الباب تضمن ثلاثة أمور :

(١) وجه دلالة الحدوث على المقتضى ·

(٢) تقسيم المقتضى إلى ثلاثة أقسام فيبطل اثنان ويتعين الثالث وهو الصانع المختار ·

(٣) ترجمة ما يأتى بعد هذا الباب ·

ثم شرح هذه المباحث الثلاثة ، فبدأ بالمبحث الأول وهو وجه دلالة الحدوث على المقتضى ، فذكر عبارة الجوينى : ,, إذا ثبت حدوث العالم فمن الجائز أن يتقدم وجوده على زمان حدوثه بأوقات ، وجائز أن يتأخر عنه بساعات ,, ·

ثم أشار الى أن الجوينى يريد بهذه العبارة أنه يجوز أن تكون نسبة بدء العالم إلى زماننا هذا أكثر مدة مما هو عليه الآن ، كما يجوز أن تكون أقل مدة ، فالمدة والزمان من توابع وجود العالم ·

ثم قرر أنه إذا كان حدوث العالم فى وقت وجوده ليس بواجب فهو جائز ، والجائز يستدعى وجود مقتض ؛ إذ يمتنع وجود الجائز بنفسه ·

ثم ذكر اعتراضات للخصم وهى : أنه يسلم وجود المقتضى لكنه يعنى بالحادث ما هو مستفاد من غيره وصادر عنه ، ورد هذا الاعتراض بأنه يريد بالحدوث سبق العدم ·

كما ذكر أن الخصم يشغب عند تفسير الحدوث بسبق العدم ، فيقول : العدم السابق إما أن يكون سابقا سبقا ذاتيا ، وإما أن يكون سابقا سبقا زمانيا ·

وأجاب بأن الأول مذهب القائلين بالقدم ، فإنهم سلموا أن العالم ممكن ، وأن الممكن من حيث ذاته لم يكن إلا معدوما ، وإنما لزم له الوجود من غيره فالعدم له ذاتى والوجود عرضى ، والذاتى سابق على العرضى سبقا ذاتيا ·

أما إن كان المراد بسبق العدم السبق الزمانى ففيه إثبات زمان قبل العالم ، وقد أبيتموه ·

وأجاب أيضا بأن أقسام سبق العدم لم تنحصر فى الأمرين المذكورين ، والمراد بسبق العدم أن العقل قضى بعدمه فى حال يجوز أن يكون فيه موجودا ·

ثم ذكر المبحث الثانى وهو : تقسيم المقتضى إلى ثلاثة أقسام فأشار الى أن الجوينى قسم المقتضى الى ثلاثة أقسام : العلة والطبيعة والصانع المختار ·

ثم حرر تقسيم الجوينى المقتضى إلى الأقسام الثلاثة المذكورة ، وبعد ذلك قال : ,, فيتعين إبطال القسمين ليتعين ما بقى بعد إبطالهما ,, ·

ثم أبطل أن تكون العلة هى المقتضى ، لأن العلة يجب صدور فعلها عنها ، ولا توجد العلة بدون المعلول ، وألزم من قال بأن العلة هى الصانع : قدم العالم ان كانت العلة قديمة ، وافتقارها الى محدث إن كانت حادثة وفيه القول بعلل ومعولات لا تتناهى ، ومن المقرر إبطال حوادث لا أول لها .

ثم أبطل المقترح أن يكون الصانع طبيعة ـ والطبيعة يجوز أن يمنعها مانع ـ فقال : هذا المانع إن كان حادثا افتقر إلى محدث ، ويلزم منه ما لزم فى العلة ، وإن كان قديما فإما أن يكون له مانع أولا ، فان كان له مانع فذلك المانع إما أن يكون قديما أو حادثا ، فإن كان قديما استحال عدمه ، وعليه يلزم

ألا يوجد مقتضاه ، وقد وجد ، وإن كان المانع حادثا فقد كان فى الأزل عريا عن المانع ، فيلزم منه وجود مقتضاه أزلا ، وقد قام الدليل على حدوثه .

فيبطل إذن أن يكون الصانع طبيعة ، ويلزم أن يكون صانعا مختارا .

وأضيف أن طريقة الجوينى المذكورة فى إثبات العلم بالصانع التى سلك فيها مسلك الامكان مع الحدوث لم يشبها شائبة سوى أنه اعتمد على الحدوث ، وقد رفض بعض المتكلمين كالفخر الرازى الاعتماد على الحدوث فى تحقق افتقار العالم إلى المؤثر المختار سواء كان الحدوث تمام العلة أو شرطها أو شطرها ، وحجة الفخر الرازى : أن الحدوث عبارة عن كون الشىء مسبوقا بالعدم ، ومسبوقية الوجود بالعدم صفة للوجود الذى هو متأخر عن تأثير القادر فيه ، والذى هو متأخر عن احتياجه الى القادر ، والذى هو متأخر عن علة تلك الحاجة ، وعن جزء تلك العلة ، وعن شرط تلك العلة ، فلو جعلنا الحدوث علة للحاجة أو جزءا من هذه العلة أو شرطا لهذه العلة لزم تأخر الشىء عن نفسه بمراتب (١)

ثم ذكر المبحث الثالث وهو ترجمة الأبواب التى يأتى الكلام عليها ، فذكر عبارة الجوينى : ,, إذا ثبت الصانع فالنظر بعد ذلك فيما يجب له وما يستحيل عليه وفيما يجوز فى أحكامه ,, .

ونقدها بأن الجواز لا يتطرق إلى ذات البارى ـ تعالى ـ ولا إلى صفاته ، وإنما يتطرق إلى أفعاله ، فإن أراد بالأحكام هذا فهو حسن .

* * *

---

(١) راجع : الأربعين ٦٩ .

* باب القول فيما يجب لله - تعالى - من الصفات *

تضمن هذا الباب البحث فى فصول سبعة :

الفصل الأول فى : ذكر الصفات النفسية والمعنوية ، وإثبات أن الصانع موجود .

الفصل الثانى فى : ثبوت قدم الصانع - تعالى - والبحث عن حقيقة القدم .

الفصل الثالث فى : قيامه تعالى بنفسه .

الفصل الرابع فى : مخالفته تعالى للحوادث ، وفيه عدة مباحث :

(١) ذكر الجوينى أن المخالفة من صفات النفس ، وبيان أنها ليست كذلك .

(٢) البحث عن حقيقة التماثل والاختلاف .

(٣) الكلام على تعليل التماثل .

(٤) الرد على الباطنية .

(٥) ما يجوز أن يفترق المتماثلان فيه ، ويشترك فيه المختلفان .

(٦) تنزيه البارى - تعالى - عن التحيز ، والكلام فى تأويل ظاهر إن ورد على خلاف ذلك .

الفصل الخامس فى : تنزيه البارى - تعالى - عن الجسمية .

الفصل السادس فى : مخالفة البارى - تعالى - الجوهر فى قبول الأعراض وصحة الاتصاف بالحوادث .

الفصل السابع فى : الدلالة على استحالة كونه تعالى جوهرا وعلى استحالة حلول بعض صفاته فى الحوادث ، والتنصيص على نكت فى الرد على النصارى .

هذه ترجمة لمحتويات هذا الباب ، وسأتناول كل فصل من هذه الفصول بالتفصيل .

الفصل الأول : ذكر المقترح أن المتكلمين افترقوا فرقتين منهم :

(١) نفاة الأحوال والصفات عندهم قسمان : نفسية ومعنوية .

(٢) مثبتو الأحوال والصفات عندهم ثلاثة : نفسية ومعنوية ومعنى .

ثم عرف كل قسم من أقسام الصفات على القول بثبوت الأحوال وعلى القول بنفيها .

وأضيف أن السَنُوسِي ذكر وجها لحصر أقسام الصفات فى ثلاثة عند مثبتى الأحوال وهو : أن المتحقق إما أن يتحقق باعتبار نفسه أو باعتبار غيره ، الأول : الموجود والثانى : الحال ، وهو إما أن يكون الغير الذى تحقق به ذات موصوفة أو معنى يقوم بموصوفه الأول : الحال النفسية ، والثانى : الحال المعنوية (١)

---

(١) راجع : شرح الكبرى ١٧٢ .

وأضيف أن المتأخرين من المتكلمين جعلوا أقسام الصفات ستة : النفسية والسلبية والمعاني والمعنوية وصفات الأفعال والصفات الجامعة لسائر أقسام الصفات كالألوهية والعظمة والكبرياء (١)

أما المعتزلة فقد قالوا إن صفاته تعالى إما ان تكون للذات أو لمعنى أولا للذات ولا لمعنى ، فكونه عالما قادرا حيا قديما هو لنفسه عند الجُبّائي وغيره ، وعند ابن الجُبّائي أن الصفة الذاتية هي للنفس ، وأن هذه الصفات هي لما هو عليه في نفسه ، وكونه مدركا عند الجُبّائي وغيره للنفس ، وعند أبي هاشم لما هو عليه في نفسه من كونه حيا عند وجود المدرك ، وأما كونه مريدا كارها ومايتبع ذلك من الأسماء والأوصاف من نحو كونه ساخطا راضيا فهو لمعنى ، كما أن كونه عزيزا وعظيما وجبارا وغيرها راجع إلى كونه قادرا (٢) .

أما الفلاسفة فالصفات عندهم إما إضافية محضة ، وإما سلبية محضة ، وإما مؤلفة من إضافة وسلب .(٣)

ثم أشار الى أن الجويني لم يذكر صفة المعنى ، وحقق أنه لابد له من ذكرها حيث إنه أثبت الأحوال .(٤)

ثم نوه بأن الجويني وعد في هذا الباب بأن يتعرض للصفات النفسية ولم يذكر فيما ذكره شيئا يصح أن يكون من قبيل الصفات النفسية .

وفي نهاية باب الوحدانية ذكر المقترح أن ما عَدَّة الجويني لا يصح أن يكون من الصفات النفسية ، وفصل القول في ذلك .

وأشير الى أن الصفات النفسية عند الجويني هي القدم والبقاء والقيام بالنفس والمخالفة للحوادث والوحدانية .

وقد فصل المقترح القول في رفض كون الصفات المذكورة نفسية فذكر الوجود ونبه على أنه لا يصح أن يكون صفة نفسية ؛ لأنه عبارة عن نفس الذات ، وأشار الى أن الجويني اعترف بذلك .

---

(١) راجع : المصدر السابق ١٧٣ ، شرح المقدمات في العقائد ٢/١٤٤-١٤٧ .

(٢) راجع : المحيط بالتكليف ١٠٧- ١٠٨ .

(٣) راجع : الشفاء ٢/٣٤٣-٣٤٤ نهاية الأقدام ١٢٧ ، الملل والنحل ٣/ ٣١ .

(٤) أثبت الجويني الأحوال في الإرشاد لكنه انتهى في البرهان إلى القول بنفيها ، راجع البرهان ١/١٣٠ .

وأضيف أن بعض المتكلمين المتأخرين ذهب الى أن الوجود صفة نفسية (١) ثم انعطف المقترح على بقية الصفات المذكورة ، فذكر أن القدم لا يصح أن يكون من الصفات النفسية ؛ لأنه عبارة عن سلب الأولية ، والسلب لا يكون صفة نفس ،وكذا القيام بالنفس ؛ فإنه عبارة عن استغنائه تعالى ،، والاستغناء يرجع الى عدم الحاجة - وهو من باب السلب أيضا ، وكذا مخالفته تعالى للحوادث لا يمكن أن تكون من الصفات النفسية ؛ لأن المخالفة أمر نسبي لا يعقل إلا بالقياس الى أمرين ، وكذا الوحدانية فهي إشارة الى نفي الكثرة المتصلة والمنفصلة ، وهو سلب،كما ذكر المقترح أن استحالة الجسمية والجوهرية وقبول الحوادث لا يصح أن تكون صفة نفسية ؛ إذ الاستحالة نفي قبول الحقيقة لِمَا يحكم بمعليها فهي إذن ترجع إلى السلب .

والتحقيق أن الجويني لم يجعل استحالة الجسمية والجوهرية وقبول الحوادث من جملة صفات النفس ، وإنما ذكرها في باب الصفات النفسية حيث قال : "هذه جمل كافية في إثبات العلم بالصفات الواجبة النفسية ، وقد ضمناها وأدرجنا فيها ما يستحيل على الباري تعالى - حيث نفينا عنه خصائص الجواهر والأعراض ، ونصبنا الأدلة على تقدسه عن أحكام الأجسام ، وما ذكرناه يغني عن التعرض لكثير مما يرسمه المتكلمون فيما يستحيل على الباري" (٢)

وأوضح أن ذكر الجويني استحالة الجسمية والجوهرية وقبول الحوادث ضمن حديثه عن الصفات النفسية لا يعني أنها منها ، فإن الجويني قد يهمل الترتيب بين الموضوعات أحيانا ولكن لسر لطيف ، مثال ذلك : أنه عقد فصلا مستقلا لبقاء الرب تعالى - والبقاء عنده صفه نفسية - وجعله ضمن باب إثبات العلم بالصفات المعنوية (٣) ، ومثال آخر : أن الجويني عقد بابا مستقلا للعلم بالوحدانية ، وذكره بعد أن انتهى من الباب الذى ذكر فيه الصفات التى جعلها نفسية ، على الرغم من أن الوحدانية عند الجويني صفة نفسية .

نعم أن الترتيب بين الموضوعات عند الجويني ليس بالأمر الهين ، فقد قال : "فإن أسرار المعقولات تتلقى من سداد ترتيبها" (٤) . هـ

---

(١) راجع : شرح أم البراهين ٨١ ، الباجوري ٥٩ .

(٢) انظر : الإرشاد ٥٩-٦٠ .

(٣) راجع : المصدر السابق ٧٨ .

(٤) راجع : العقيدة النظامية ٤١ .

ولكن إهماله الترتيب أحيانا يكون لسر لطيف ، وقد شرح لنا الجوينى سر إهماله الترتيب فى صفة الوحدانية حيث قال : فإن قيل لِمَ لَمْ تدرجوا إثبات الوحدانية فى قسم من الأقسام الثلاثة ، قلنا ذكرنا ما يجب لله ـ تبارك وتعالى ـ ويستحيل ويجوز فى حكمه ، فالسؤال عن تقدير مدبر ثان يقع وراء الضبط المقصود ، فانسل هذا الفصل المقصود عن ترتيب المعتقد (١) ．هـ

ثم ذكر المقترح فى الفصل الخامس من الباب اللاحق وهو باب إثبات العلم بالصفات المعنوية : أن كونه باقيا لا يصح أن يكون من الصفات النفسية ؛ لأن معنى كونه تعالى باقيا أنه لا يطرأ على وجوده عدم ، وقال : ,,ونثبته فى حقه تعالى على وجه يمتنع العدم عليه,,

وأضيف أن المتكلمين المتأخرين من الأشاعرة ذهبوا الى أن الصفات الخمسة المذكورة هى صفات سلبية (٢) ، ورفضوا أن تكون نفسية للأسباب التى ذكرها المقترح ． وأشير الى أن مقالات المتكلمين قد تعددت فى هذه الصفات ، فأثبت عبد الله بن سعيد ابن كُلَّاب القدم معنى قائما بذاته تعالى (٣) ،وقد حقق أستاذنا الدكتور/ عبد الفضيل القوصى مراد ابن كُلَّاب فيما صار إليه فى هذه المسألة بأنه وقد شهد طغيان المعتزلة فى عهد المأمون كان يريد بقوله هذا أن يقف موقف التصدى لمبالغة المعتزلة فى التركيز على قضية القدم ، فبينما قال قائل المعتزلة إن القديم هو الإله قال ابن كُلَّاب : القدم صفة وجودية زائدة على الذات (٤) ．

وأشير إلى أن جمهور المعتزلة ذهبوا الى القول بأن القدم أخص وصف الإله ، وقال بعض البغداديين القديم هو الاله ،وأول من أحدث ذلك من المعتزلة هو الجُبَّائى (٥) ．

أما البقاء فقد أثبته معنى الأشعرى وكثير من الأشاعرة وكثير من المعتزلة ، كأبى الهذيل العلاف ومعمر وبشر بن المعتمر وهشام الفوطى (٦)

---

(١) راجع : المصدر السابق ٤٠ ．

(٢) راجع : شرح أم البراهين ٦٦ـ ٨١ ، الباجورى ٦٠ ـ ٦٩ ．

(٣) راجع : مقالات الإسلاميين ١ / ٢٣٨ ، الشامل ١٤٠ /ط الإسكندرية / شرح المقاصد ٢ / ٨١ ．

(٤) راجع : هوامش على العقيدة النظامية ١٥٩ ．

(٥) راجع : مقالات الإسلاميين ١ / ٢٣٨ ، الشامل ١٣٦ ـ ١٣٧ ، الملل ١ / ٤٤ ．

(٦) راجع : أصول الدين ٤٢ ، ١٠٨ ـ ١٠٩ ، المحصل ١٧٤ ، شرح المقاصد ٢ / ٧٩ ．

وأنكر قوم أن يكون البقاء معنى كالنظام وابن شهيب والجُبّائى وابنه والقاضى والفخر الرازى وكثير من الأشاعرة المتأخرين ، فزعم جمهور البصريين من المعتزلة أن البقاء ليس بمعنى لا فى الشاهد ولا فى الغائب ، وزعم الكعبى أن الباقى فى الشاهد يكون باقيا ببقاء ، والبارى تعالى - باق لا ببقاء .

أما القاضى الباقلانى فقد تردد فى كون البقاء معنى فنسب إليه قوله ان البقاء صفة نفسية (١) ، وقال فى الانصاف : ,, ويجب ان يعلم أن الله سبحانه باق ، ومعنى ذلك أنه دائم الوجود ,, (٢) وأثبته فى التمهيد معنى (٣)

أما المتأخرون من الأشاعرة فالتحقيق عندهم أن القدم والبقاء من الصفات السلبية (٤) ، وقد رفض السَنُوسِى بشدة القول بأن القدم والبقاء من صفات المعنى كالعلم ،واعتبره مقالة ضعيفة وشاذة ؛ لأنه يلزم أن يكونا قديمين بقدم آخر موجود ، وباقيين ببقاء آخر موجود فيلزم التسلسل ، كما اعتبر السَنُوسِى أن أضعف من هذه المقالة المذكورة قول من فرق بين القدم والبقاء وقال القدم سلبى والبقاء وجودى (٥) .

ومن شاذ المقالات أيضا ما حكاه القاضى عن بعض أصحاب الإثبات أن الرب تعالى واحد بالوحدانية ، والوحدانية صفة زائدة على الذات (٦)

بعد هذه التوضيحات للمبحث الأول من الفصل الأول وهو ذكر الصفات النفسية والمعنوية انعطف على المبحث الثانى وهو إثبات أن الصانع موجود

وقد نقل المقترح قول الجوينى : ,, ونفتتحها بذكر وجوده ,, .

وعلق على قول الجوينى ناقدا بأنه اعترف بأن الوجود ليس من الصفات .

والتحقيق أن الجوينى افتتح هذا الباب بذكر وجوده تعالى إشارة منه إلى أن الصفات النفسية لاتتحقق وتعلم إلا تابعة لذات موصوفة بها ، فاقتضى النظر إثبات العلم بوجود الذات ، ثم تمييزها بأحوالها النفسية .

---

(١) راجع: أصول الدين ٩٠، ١٠٨-١٠٩ ، المحصل ١٧٤ ،شرح الكبرى ١١٨ .

(٢) راجع : الإنصاف ٣٧ ،.

(٣) راجع:التمهيد ٢٩٩ .

(٤) راجع:شرح الكبرى ١١٨ ،شرح أم البراهين ٧١ .

(٥) راجع : شرح أم البراهين ٧١ .

(٦) راجع : الشامل ٣٤٩/ط الإسكندرية .

ثم استدل المقترح على إثبات وجود البارى تعالى - بصدور الأفعال منه ، إذ لا يصح صدورها من المعدوم ، وألزم المعتزلة أنه لا يصح لهم إثبات وجود الصانع ، حيث إن المعدوم عندهم ثابت موصوف بصفات الإثبات .

ثم فصل القول فقال من نفى الإرادة منهم كالكعبى والنجار لا جواب لهم عن هذا الإلزام ، أما القائلون بثبوت حكم الإرادة للذات فقد يقولون حكم المعانى لا يثبت للمعدوم .

وأشير الى أن الشيخ المقترح نسب إلى المعتزلة القول بشيئية المعدوم ، وأنبه إلى أن هذا المذهب ليس مذهبا لجميع المعتزلة ، فقد صار الكعبى وأتباعه الى القول بأن المعدوم ليس بشىء[(١)] .

ثم ذكر المقترح أنه لم يبق من النظر فى هذا الفصل إلا إقامة الدليل على أن الوجود نفس الموجود ، وليس بزائد على الذات ، وذكر أن الوجود عند المعتزلة حال ، وأنهم زعموا فى الممكنات أن الذات ثابتة فى العدم غير موجودة ، ثم تطرأ عليها حالة الوجود .

وأود أن أوضح هذه المسألة فأقول : الموجود عند الأشاعرة والثابت مترادفان ، وكذلك المعدوم والمنفى .

أما المعتزلة فقد قالوا إن الثابت ان كان له كون فى الأعيان فهو الموجود ، وإلا فهو المعدوم ، والمعدوم ان كان له تحقق فى الخارج فهو الشىء ، وإلا فهو المنفى ، فعندهم موجود ومعدوم ومنفى[(٢)]

أما عن قول المقترح إن الوجود حال عند المعتزلة فينبغى صرفه إلى الممكنات ، فانهم فرقوا فيها بين الوجود والموجود[(٣)] ، وقد قال ابن دهاق : ,,لم يصح عن أحد منهم المصير الى أن وجود الإله حال ,,[(٤)]

أما عن كون الوجود عين الذات أو غير فأوضح : أن الأشعرى يرى أن الوجود عين الموجود ، ويرى جمهور الأشاعرة أن الوجود غير الموجود فقال الرازى أمر اعتبارى بناء على القول بنفى الأحوال ، وقال بعض الأشاعرة صفة نفسية وقد سبق بيانه ،

---

(١) راجع : الشامل ٣٥ .

(٢) راجع : مختصر الكامل فى مسائل الشامل ل ٢/ب .

(٣) هذا ما فهمته من القاضى عبد الجبار حيث صرح بأن الوجود صفة مختلفة فى الذوات فاذا كانت فى الجوهر فهو الذى يعبر عنه بالتحيز وان كانت فى السواد فهو الذى يعبر عنه بالهيئه . راجع : المحيط بالتكليف ١٤٣ .

(٤) راجع : نكت الإرشاد ج ٢ مجلد ١/ ل ٤٨/ب .

وقيل الوجود صفة سلبية يفسر بسلب العدم على الإطلاق ، وقالت الكرامية صفة معنى (١) .

ثم انعطف المقترح على الفصل الثانى وضمنه القول فى حقيقة القدم ، والاستدلال على ثبوت القدم للبارى ـ تعالى ـ، فذكر فى بيان حقيقة القدم : أن القدم قد يطلق فى اللسان على ما توالت عليه الأزمنة ، وأن هذا الإطلاق بهذا الاعتبار منتف عن البارى ـ تعالى ـ ؛ إذ لا نسبة للزمان إلى وجوده تعالى ، وقد يطلق على مالا أول لوجوده ثم شرح معنى الأولية ليمكن تعقل نفيها عن البارى ـ تعالى ـ.

ثم استدل على ثبوت القدم للبارى ـ تعالى ـ بالإطلاق الثانى المذكور بأن كل موجود إما أن يكون له أول أولا ، فإن كان له أول لزم الاحتياج إلى المقتضى ، ثم ذلك المقتضى إما أن يكون له أول أولا ، فيلزم حوادث لا أول لها ، وقد سبق بيان استحالة حوادث لا أول لها (٢) .

ثم ذكر المقترح اعتراضا افترضه الجوينى وهو :

أن القول بقديم لا أول له فيه أوقات متعاقبة لا تتناهى ؛ لأن الوجود لا يعقل إلا فى وقت ، ومن منع حوادث لا أول لها يمنع من أوقات لا تتناهى .

ثم أجاب عنه بجوابين :

الجواب الأول : إن أريد بالزمان حركات الأفلاك وتعاقب الليل والنهار فلا فلك ولا حركة قبل العالم ، إذن فلا زمان قبله .

وإن أريد بالزمان مقارنة متجدد بمتجدد ، فلا متجدد قبل العالم ، إذن فلا زمان قبله .

وإن أريد بالزمان تقدير حركة العالم ، فإن التقدير من فعل المقدر ، فلا مقدر ولا تقدير قبل وجود العالم ، إذن فلا زمان قبله .

وانتهى فى هذا الجواب إلى أنه لا معنى للوقت والزمان قبل وجود العالم بأى اعتبار اصطلح فى إطلاق اللفظ بإزائه .

والجواب الثانى : الوقت إما أن يكون وجودا أو عدما ، فإن كان وجودا ـ وعندكم كل وجود يفتقر إلى وقت ـ أدى ذلك إلى مالا يتناهى ، وقد سبق إبطاله (٣) ، وإن كان عدما فلا شىء يذكر وهو معدوم قبل العالم ، فلزم أن يكون عدما مضافا إلى معقولية خاصة ، وهى إن كانت معدومة فحكمها حكم سائر الممكنات فى العدم ، وإن كانت حالا فالحال لابد

---

(١) راجع: المعالم ٢٦ ،متن المواقف ٤٨ ، شرح المقاصد ١/ ٤٥ ، الدسوقى على أم البراهين ٦٥ ،الباجورى ٥٩ .

(٢) راجع ص ٨٩ ـ ٩١ من الدراسة ، ٨٦ ـ ٩٠ من النص المحقق .

(٣) راجع ص ٩٠ من الدراسة ومن النص المحقق .

لها من ذى حال ، ولا ذات فى العدم ليصح اتصافها بالحال المفروضة .

وانتهى الى أن فرض الوقت قبل وجود العالم محال .

ثم ذكر الفصل الثالث : قيامه تعالى بنفسه فذكر أن الأئمة اختلفوا فى معنى القائم بالنفس ، وأن اختلافهم راجع إلى اصطلاح من غير خلاف فى المعنى ، ثم استدل على قيام البارى تعالى بنفسه بأنه : لو قام تعالى بمحل لكان صفة له ، فيلزم قيام المعنى بالمعنى لقيام الدليل على ثبوت أحوال معنوية للبارى تعالى - أو قيام معان به ، فثبت استغناء البارى - تعالى - عن المحل .

ثم ذكر الفصل الرابع فى مخالفته تعالى للحوادث وقد تضمن هذا الفصل عدة مباحث كما أشرنا إلى ذلك فى بداية الباب .

وفى البداية أشير الى أنه من أطرف المقالات فى مخالفته تعالى للحوادث ما نسب إلى عباد بن سليمان أنه صار الى أن الله - تعالى - ليس بمخالف لخلقه ؛ لأنه لو كان مخالفا لخلقه لكان ذلك من أسمائه تعالى ، ولكان منكر ذلك كافرا (١) ، وما نسب إلى العلاف أنه امتنع من القول بأن الله - تعالى - مخالف لخلقه ، وأنه أطلق القول بأنه خلاف خلقه بناء على أصله ، حيث قال المختلفان والمخالفان هما الشيئان اللذان قام بهما خلافان (٢)

وقد تعرض المقترح للقول فى حقيقة المثلين والخلافين بعد أن ترجم لمحتويات الفصل فذكر أن للجوينى فى حقيقة المثلين ثلاث عبارات هى :

(١) كل موجودين ثبت لكل واحد منهما من صفات النفس ما ثبت للثانى .

(٢) كل موجودين سد أحدهما مسد الآخر .

(٣) الموجودان اللذان يشتركان فيما يجب ويجوز ويستحيل .

ثم ذكر قول الجوينى الأولى العبارة الأولى .

ثم حاول تبرير قول الجوينى الأولى العبارة الأولى .

وألاحظ أن العبارات الثلاث بمعنى واحد ؛ لأنه من لوازم الاشتراك فى الصفات النفسية الاشتراك فيما يجب ويجوز ويمتنع ، كما أن من لوازمه أن يسد أحد المثلين مسد الآخر (٣) وعبارة الجوينى فى الإرشاد تشعر بما ذكرناه حيث إن عبارته فى الإرشاد : "فالمثلان كل موجودين ثبت لكل واحد منهما

---

(١) راجع : الشامل ٢٠٦ .

(٢) راجع : المصدر السابق ٢٠٥ - ٢٠٦ .

(٣) راجع : متن المواقف ٨١ ، شرح المقاصد ١/١٠٦ .

من صفات النفس ما ثبت للثاني ، وعبر بعض الأئمة عن ذلك بأن قال حقيقة المثلين كل موجودين ... إلخ» (١). هـ

كما أن الجويني صرح في الشامل : أن جملة العبارات راجعة إلى محصول واحد ، وهو الاستواء في صفات النفس ، فكل شيئين استويا في جميع صفات النفس فهما مثلان (٢) .

وبهذا القدر يتضح أنه لا قيمة لتهوير مقولة الجويني :«الأولى العبارة الأولى» .

ثم عرف المختلفين بتعريف يضاد تعريفه للمثلين بالعبارة الأولى وأجرى عليه من المناقشة ما جرى في تعريفه للمثلين .

ثم ذكر أن المعتزلة عللوا التماثل بالاشتراك في الأخص، وذكر أن الحامل لهم على ذلك أنهم سمعوا كلاما من المنطقيين وهو أن الاشتراك في الأخص الذاتي يلزم منه الاشتراك في الأعم الذاتي ، ولكن المعتزلة بدلوا لفظ الإلزام بالوجوب ولم يعبروا بالذاتي .

ثم ذكر أن الجويني ألزم المعتزلة إلزامين (٣) ، وقد ألزمهم المقترح أربعة إلزامات .

وأضيف أن حقيقة المثلين عند جمهور المعتزلة هما: المشتركان في أخص وصف النفس ،فقد ذهب الجُبَّائِي الى أن المثلين هما المستويان في صفة النفس ، وزعم أن الصفات التي لا تثبت عن المعاني تنقسم إلى صفة يقال فيها إنها صفة النفس ، وإلى صفة يقال إنها تثبت لا للنفس ولا للمعنى (٤) .

وذهب ابن الإخشيد إلى أن المثلين هما المجتمعان في أخص الأوصاف ، والى ذلك مال ابن الجُبَّائِي ومعظم المتأخرين من المعتزلة (٥)

---

(١) راجع : الإرشاد نسخة الأحمدية ونسخة مكتبه جامعة ليد ن بهولندا حيث إنه قد سقط من النسخ المطبوعة بتحقيق الدكتور محمد يوسف موسى من قوله ثبت لكل ... إلى قوله حقيقة المثلين ،وسنوضح ذلك في موضعه في تحقيق النص ،راجع١٠٢من النص المحقق .

(٢) راجع : الشامل ١٦٩ .

(٣) راجع : الإرشاد ٣٥ .

(٤) راجع :الشامل ١٧٠

(٥) راجع :المصدر السابق نفس الصفحة .

كما ذهب النجار والفلاسفة والباطنية إلى أن المثلين هما المجتمعان فى صفة من صفات الإثبات (١)

وقد حكى عن بعض النظار أنه قال لا يتحقق التماثل بين شيئين أصلا (٢)

ثم انعطف المقترح الى القول فى مفارقة المتماثلين فى بعض الصفات ومشاركة المختلفين فى بعض الصفات ، فذكر أن الجوينى جوز مفارقة المتماثلين فى صفة معنوية ، ولم يجوز المفارقة فى صفة من صفات النفس ، كما أنه جوز مشاركة المختلفين فى بعض الصفات .

وأضيف أن الجوينى فى الإرشاد ذكر أنه على القول بالأحوال لا يشترط فى تحقق اختلاف الذاتين عموم الاختلاف فى جملة صفات النفس ، أما على القول بنفى الأحوال فنقطع باستحالة اشتراك المختلفين فى بعض الصفات (٣)

كما ذكر الجوينى أن أحد جوابى القاضى أنه يجوز مشاركة شىء شيئا فى أخص وصفه مع اختلافهما ، ومنع ذلك المعتزلة (٤)

ثم نقل مقولة الجوينى : وغرضنا من هذه المسألة الرد على الباطنية .

وذكر أن الباطنية زعموا أن المشاركة فى صفة من صفات الإثبات توجب التماثل ، وبناء عليه امتنعوا من وصف البارى تعالى - بالوجود ، لما فيه من المشاركة فى صفة إثبات ، وذلك يلزم منه التماثل عندهم .

ثم ناقش الباطنية فى زعمهم أن الاشتراك فى صفة إثبات يوجب التماثل بقوله : وهولاء إن نفوا الصانع أقيمت عليهم القواطع فى إثباته ، وإن أثبتوه لزمهم بناء على أصلهم تماثل البارى - تعالى - ، لأن الاشتراك فى معقولية الثبوت اشتراك فى أمر ثبوتى ، ثم قال لهم "إن الاشتراك فى التسمية لا ينبنى عليه التماثل".

وأوضح عبارة المقترح بأن : الأخص والأعم فى الحقيقة إنما يكون فى التوابع للشىء ولا يكون راجعا إلى ذاته فلا يقال أخص أوصاف الشىء ذاته ولا أعم أوصاف الشىء ذاته ، وتوابع الشىء إما صفات نفسية ، وإما تسميات وضعت له ، فما كان من التسميات فلا تأثير له فى المماثلة والمخالفة (٥).

---

(١) راجع : المصدر السابق ١٧٠-١٧١ .

(٢) راجع : المصدر السابق ١٧٠ .

(٣) راجع : الشامل ١٩٨-٢٠٠ .

(٤) راجع : المصدر السابق ١٩٤ .

(٥) راجع : نكت الإرشاد جـ ٢ مجلد ١/ل ٧٢/ب .

ثم قال لهم المقترح : أتزعمون أن الاشتراك فى وصف واحد يلزم منه الاشتراك فى جميع الأحكام أم لا ؟ فإن زعموا ذلك فقد جحدوا البديهة، وإن أبوه كانت تسميتهم الاشتراك فى معقول واحد تماثلا أمرا اصطلحوا عليه ٠

ثم انعطف المقترح الى القول فى تنزيهه تعالى عن التحيز ، فنقل قول الجوينى : ,, فإن قال قائل قد ذكرتم أنه لا يمتنع اشتراك القديم والحادث فى بعض صفات الإثبات ، ففصلوا ما تختص به الحوادث من الصفات وهى مستحيلة على الإله، قلنا نذكر أولا ما تختص به الجواهر ,, ٠

وذكر أن حاصل ما ذكره الجوينى أنه نظر الى التحيز للجوهر ، فإن كان من صفات النفس على رأى من قال بالأحوال فيستحيل وصف البارى - تعالى - به ، وإن كان يرجع إلى نفس الجوهر على رأى من نفى الأحوال فيستحيل أن يكون البارى تعالى - جوهرا ٠

ثم ذكر رأى الكرامية وبعض الحشوية أن الرب - تعالى - عن قولهم متحيز مختص بجهة فوق ٠

ثم ذكر أن الدليل على فساد مذهبهم هو الدليل على فساد القول بقدم الأجرام ، من حيث إن كل متحيز لا يخلو عن الحركة والسكون ، وما لا يخلو عن الحركة والسكون فهو لا يخلو عن الحوادث ، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ٠

وذكر أنه لا محيص لهم عن هذا الدليل فيما أثبتوه متحيزا إلا بأحد أمرين : أحدهما : أن يقولوا بخلوه عن صورة التحيز ثم تطرأ عليه صورة التحيز ، كما صار إلى ذلك بعض الفلاسفة حيث قالوا بخلو الهيولى عن صورة التحيز ، وقد سبق إبطاله (١) ٠

الأمر الثانى : أن يلتزموا أنه ساكن بسكون قديم لا يعدم ٠

وأجاب بأن نسبة الجواهر إلى الأحياز كلها نسبة واحدة ، والحيز الذى شغله هذا الجوهر لو شغله غيره لكان بسكون حادث ، واشغاله كاشغال غيره له ، وإذا تماثل المعنيان فيجب حدوث أحدهما لوجوب حدوث مماثله ٠

ثم ذكر المقترح أنهم استدلوا بقوله تعالى ,, الرحمن على العرش استوى (٢) ,, وذكر أن الجوينى أجاب بتأويلها بالاستيلاء والقهر ، ولم ير أن الآية من المتشابهات ٠

---

(١) راجع ص ٨٩ من الدراسة ، ٨٣ ـ ٨٥ من النص المحقق ٠

(٢) سورة طه آية ٥ ٠

وأود أن أوضح تفسير العلماء للمحكم والمتشابة ثم أوضح رأى الجوينى

فأقول : قد تعددت المقالات فى تفسير المحكم والمتشابه فى القرآن الكريم ومن أهم هذه المقالات :

(١) المحكمات هى قول البارى -تعالى-:

,, قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم ألا تشركوا به شيئا وبالوالدين إحسانا ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق ذلكم وصاكم به لعلكم تعقلون . ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتى هى أحسن حتى يبلغ أشده وأوفو الكيل والميزان بالقسط لا نكلف نفسا إلا وسعها وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى وبعهد الله أوفوا ذلكم وصاكم به لعلكم تذكرون (١) ,, .

والمتشابهات هى التى تشابهت على اليهود وهى أسماء حروف الهجاء المذكورة فى أوائل السور ، وذلك أنهم أولوها على حساب الجُمَّل ، وطلبوا أن يستخرجوا منها مدة بقاء هذه الأمة ، فاختلط عليهم الأمر واشتبه ، وهذا القول مروى عن ابن عباس .

(٢) المتشابه هو ما أضيف فعله إلى الله -تعالى- حقيقة وإلى العبد مجازا ، وقد ذهب إلى ذلك بعض العلماء ومنهم أكثر مشايخ الصوفية .

(٣) المحكم ما أمكن تحصيل العلم به بدليل جلى أو خفى ، والمتشابه ما لا سبيل إلى العلم به .

(٤) المحكم ما أحكم الله -تعالى- حلاله وحرامه ، والمتشابه ما أشبه بعضه بعضا فى المعانى وإن اختلفت ألفاظه .

(٥) المحكم ما لا يحتمل من التأويل إلا وجها واحدا ، والمتشابه ما احتمل من التأويل أوجها .

(٦) المحكم ما أعلم البارى - تعالى - من عقابه للفساق ، والمتشابه ما أخفى البارى - تعالى - العقاب عليها ، ولم يبين أنه يعذب عليها ، وهذا قول واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد .

(٧) المحكمات هى الحجج الواضحة كنحو ما أخبر الله -تعالى- عن الأمم التى مضت ممن عاقبها ، والمتشابهات كنحو ما أنزل الله من أنه يبعث الأموات ويأتى بالساعة وينتقم ممن عصاه، أو نسخ آية مما لا يدركونه الا بالنظر فيتركون هذا ويقولون ائتنا بعذاب الله ،

---

(١) سورة الأنعام آية ١٥١ ، ١٥٢ .

فى كل هذا شبهة عليهم حتى يكون منهم النظر فيعلمون أن الله-تعالى- يعذبهم متى شاء وهو قول أبى بكر بن الأصم .

(٨) المحكم هو ما احتج به البارى -تعالى- من نعوت الرسول فى كتب المنكرين ، والمتشابه ما ذكره من نعوته فى القرآن الكريم ، وهذا القول رواه الجوينى عن أبى بكر بن الأصم .

(٩) المحكم آى القرآن كلها ،والمتشابه الحروف .

(١٠) المحكم الناسخ ، والمتشابه المنسوخ ، وروى هذا عن ابن عباس وابن مسعود وغيرهم .

(١١) المتشابه هو أمر الساعة ووقت وقوعها ،وما عداه محكم ، وهو قول ابى إسحاق الزجاج .

(١٢) المتشابه هو ما اشتبه تعيينه لاحتماله فى اللسان ، وقضى العقل باستحالة بعض معانيه فى اللغة كآية الاستواء وحديث النزول وغيره ، وبهذا قال الأئمة مالك والشافعى وأحمد وكثير من أهل العلم .

(١٣) المحكم هو قسم الانشاء والمتشابه هو قسم الأخبار .

(١٤) المتشابه آيات الصفات .

(١٥) المتشابه هو الذى جعله عزوجل على صفة تشتبه على الصانع لكونه عليها المراد به من حيث خرج ظاهره عن أن يدل على المراد به لشىء يرجع إلى اللغة او التعارف (١)

وقد ارتضى الإمام القرطبى تفسير المحكم بأنه ما عرف تأويله وفهم معناه وتفسيره ، والمتشابه بأنه ما لم يكن لأحد الى علمه سبيل مما استأثر الله-تعالى- بعلمه دون خلقه .

ومثل له بوقت قيام الساعة ، وخروج يأجوج ومأجوج ، والدجال ، وعيسى -عليه السلام- ، ونحو الحروف المتقطعة فى أوائل السور .

وقال هذا أحسن ما قيل فى المتشابه،وقد نقل هذا القول عن جابر بن عبد الله ، وقال هو مقتضى قول الشعبى وسفيان الثورى (٢)

---

(١) راجع الأقوال فى تفسير المحكم والمتشابه فى : مقالات الإسلاميين ١/٢٩٣-٢٩٤ متشابه القرآن لعبد الجبار ١٩-٢٠ ت:عدنان محمد زوزور/دار النصر للطباعة ، البرهان فى أصول الفقه ١/٤٢٣ ، التفسير الكبير للفخر الرازى ٧/١٧٠-١٧١ / بيروت بدون تاريخ ، نكت الإرشاد ج٢مجلد ١/ل ٩٣/أ- ٩٣/ ب ، العقيدة فى ضوء القرآن الكريم/ د . صلاح عبد العليم ١/٧١-٧٢ ط/مكتبة الأزهر ١٩٨٢م،المحكم والمتشابه فى القرآن الكريم للدكتور: جمعه على عبد القادر ٦٧-٩٥ بحث منشور فى حولية كلية أصول الدين بالقاهرة العدد ١٩٨٩/٦ .

(٢) راجع الجامع لأحكام القرآن للإمام القرطبى ٢/١٢٥١-١٢٥٢ نسخة الريان عن طبعة الشعب .

ثم ذكر المقترح أن الجوينى لم ير أن آية الاستواء من المتشابهات.وأوضح ان الجوينى فى الإرشاد صرح أن المتشابهات هى مآل الساعة ومنتهى الدنيا ونقل اتفاق الجماعة على هذا التفسير (١) والآية على ذلك ليست من المتشابهات (٢).

لكن الجوينى فى البرهان يرى أن المحكم هو كل ما علم معناه وأدرك فحواه ، ويرى أن المتشابه هو المجمل ، والمجمل هو المبهم الذى لا يعقل معناه ولا يدرك مقصود اللفظ (٣) .

وألاحظ أن الآية من المتشابهات على كثير من الأقوال المذكورة فى تفسير المحكم والمتشابه .

وقد أولها الجوينى فى الإرشاد بالاستيلاء والقهر ، وذكر أنه لا يبعد حمل الاستواء على قصد الإله إلى أمر فى العرش ، وذكر أن هذا هو تفسير سفيان الثورى (٤).

ثم ذكر المقترح القاعدة فى كل لفظ يرد فى الذات والصفات وظاهره محال : أنه يجب اعتقاد أن المحمل الظاهر غير مراد ؛ لقيام الدليل على استحالته ، ثم ينظر فيما بقى من محامل اللفظ فإن بقى احتمال واحد جاز تعين حمل اللفظ عليه ، وإن بقى أكثر من احتمال على حكم التجويز تعين الوقف ، وحكم على الآية بأنها من المتشابهات التى لا يعلم تأويلها إلا الله ، أما إن قدر ورود خبر واحد وهو نص فى المحال قطعنا بكذب راويه ، وإن كان محتملا للتأويل فالتصرف فيه كما سبق فى المتواتر وهو التوقف عند تعارض الاحتمالات المجوزة ، وتسويغ الحمل على الاحتمال الواحد المجوز بعد إخراج المحمل المحال ,,

ثم نقل قول الجوينى : ,, الامتناع من التأويل يجر الى اللبس والايهام واستزلال العوام ,, . هـ

وقال المقترح: إذا نفى المحمل المحال ، وتردد الخاطر فى احتمالين لا يمكن أن يعين أحدهما فأى لبس فى الاعتقاد يحصل ؟ وأى زلة للعوام مع تنزيه ذى الجلال عن كل ما لا يليق بجلاله ؟

والتحقيق أن الجوينى وإن كان من المؤولين فى الإرشاد والشامل (٥)

---

(١) راجع : الإرشاد ٤٢ .

(٢) راجع : الشامل ٥٥٢ ط إسكندرية .

(٣) راجع : البرهان فى اصول الفقه ١/ ٤١٩ ، ٤٢٤ .

(٤) راجع : الإرشاد ٤٠ـ٤١ .

(٥) راجع : الشامل ٥٤٣ـ٥٧١ ط الإسكندرية .

إلا أنه لم يقل أنه يتعين التأويل بل صرح في الشامل أنه لا يعترض على من امتنع عن التأويل (١) ، كما أنه امتنع عن التأويل في العقيدة النظامية ، واتبع منهج السلف وقال : ,, والذى نرتضيه رأيا ، وندين الله به عقلا : اتباع سلف الأمة ، فالأولى الاتباع وترك الابتداع ,, (٢)

وأغلب الظن أن النسخة التى اعتمد المقترح عليها من كتاب الإرشاد بها خطأ في النص فأخذه المقترح وعلق عليه التعليق المذكور ٠

وبعد الرجوع الى ما تيسر من نسخ الإرشاد المطبوعة والمخطوطه ٠
وجدت أن النص فى النسخة المطبوعة بتحقيق د ٠ محمد يوسف موسى هو : ,, وإذا أزيل الظاهر قطعا فلابد بعده من (٣) حمل الآية على محمل مستقيم فى العقول ، مستقر فى موجب الشرع ، والأعراض عن التأويل حذارا من مواقعه محذور فى الاعتقاد يجر الى اللبس والايهام واستزلال العوام ، وتطريق الشبهات إلى أصول الدين ، وتعريض كتاب الله تعالى لرجم الظنون ,, (٤) ,, ٠

ثم رجعت الى نسخة مخطوطة بدار الكتب رقم ١١٧٩ توحيد واستطعت تصحيح النص ، فالنص فى هذه النسخة هو : "أو الإعراض عن التأويل" ، وعلى هذا التصحيح يكون النص مستقيما ، ومعناه إذا أزيل الظاهر المحال فالخطوه بعد ذلك إما التأويل بحمل الآية على محمل مستقيم فى العقول أو الإعراض عن التأويل ، كما أننى راجعت النص على النسخة المخطوطة بجامعة ليدن فوجدت كلمة محظور بدلا من محذور ، وفى النسخة المخطوطة بالمكتبة الأحمدية وجدت كلمه استرسال العوام بدلا من استزلال الواردة فى النص ٠

وبهذا القدر يتضح أن الجوينى لم يقل أن الإعراض عن التأويل يجر الى اللبس والإيهام واستزلال العوام ٠

ثم عقد فصلا فى تنزيهه تعالى عن الجسمية ٠

وقال : ,, قد صرحت طوائف من الكرامية بتسمية البارى تعالى - جسما ,, ٠

ثم ذكر أن النظر فى إشعار هذه التسمية فى اللغة ، وإقامة الدليل على إبطالها ،

---

(١) راجع : المصدر السابق ٥٥١ ٠

(٢) راجع : العقيدة النظامية ٣٢ ٠

(٣) فى النسخة المذكورة : فى ٠

(٤) راجع : الارشاد ٤٢ ٠

وذكر أن بعض الكرامية أول كلام شيخهم على معنى آخر غير المعنى اللغوى للجسم.

وأضيف أن بعض الكرامية أطلق على البارى -تعالى- لفظ الجسم لكنهم أرادوا أنه موجود (١) ، وبعضهم أطلق على البارى -تعالى- لفظ الجسم ، وأراد أنه القائم بنفسه لا المركب (٢)

ثم شرح المقترح المعنى اللغوى للفظ الجسم ، واستدل على استحالة إطلاقه بهذا الاعتبار على البارى - تعالى - ، كما ذكر أن الشرع يمنع إطلاقه باعتبار التفسيرات الأخرى ؛ لأن كل لفظ يوهم معنى لا يصح نسبته إلى البارى - تعالى - لا سبيل إلى إطلاقه إلا باذن من الشرع ولم يرد إذن فى إطلاقه .

ثم رد على اعتراضهم بأن البارى - تعالى - سمى ذاته نفسا ، بأن قال "إن لفظ النفس يطلق فى اللغة بإزاء الذات ، فلا يصح قياس الجسم عليه ، كما أنه قد ورد إذن فى إطلاقه ، كما أن القياس لم يرد القاطع باستعماله فى أسماء البارى - تعالى -

ثم عقد فصلا فى مخالفة البارى - تعالى - الجوهر فى قبول الأعراض وصحة الاتصاف بالحوادث ، فذكر أن هذا الفصل يتضمن نقل مذهب الكرامية ، وإبطال مذهبهم ، وابداء مناقضتهم ،

ثم ذكر أن مذهب الكرامية أنهم يزعمون أن قيام الحوادث بذات الله - تعالى - صحيح ، لكنه لا يتصف بحادث يقوم به ، وألزمهم القول بان البارى - تعالى - خالق فى الأزل ، وهو خلاف ما عليه الأصحاب ، ثم نوه بأن مسألة اتصاف الله -تعالى- بأنه خالق فى الأزل لا خلاف فيها من حيث المعنى ، حيث إنهم أرادوا أنه قادر على الخلق فى الأزل ، والأصحاب يطلقون لفظ الخالق ويريدون به صدور الخلق عنه ، ولا شك فى تجدد هذا المعنى وقدم المعنى الأول ، فلم يتوارد النقيضان على معنى واحد .

وأضيف ان الغزالى رفع هذا الخلاف بمثال هو أن السيف فى الغمد يسمى صارما وعند حصول القطع به وفى تلك الحالة على الاقتران يسمى صارما ، وهما بمعنيين مختلفين ، فهو فى الغمد صارم بالقوة وعند حصول القطع صارم بالفعل (٣)

---

(١) راجع : متن المواقف ٢٧٣ .

(٢) راجع شرح الأصول الخمسة ٢٢٤ ، التمهيد لقواعد التوحيد لأبى المعين النسفى ١٤١ ت: جيب الله حسن أحمد/ط دار الطباعة المحمدية ١٩٨٦م متن المواقف ٢٧٣.

(٣) راجع : الاقتصاد فى الاعتقاد للغزالى ١٣٦/ مكتبة الجندى / القاهرة ١٩٧٢م .

ثم ذكر بعض اصطلاحات الكرامية بتفريقهم بين القول والقدرة على القول ، فقول الله حادث عندهم وقدرته على القول قديمة ، ثم ما يقوم به تعالى يسمونه حادثا ولا يسمونه محدثا ؛ إذ المحدث هو ما يفعله سبحانه خارجا عن ذاته ، ثم ناقشهم مبطلا مذهبهم .

ثم عقد فصلا فى الدلالة على استحالة كونه تعالى جوهرا ، وعلى استحالة حلول بعض صفاته فى الحوادث ، والتنصيص على نكت فى الرد على النصارى .

وفى البداية نقل عبارة الجوينى : ,, الجوهر فى اصطلاح المتكلمين هو المتحيز ,, ـ وقد فسر الجوينى الجوهر بالمتحيز ، أو القابل للأعراض ـ وقد نوه المقترح بأنه قد سبق القول فى تقدس البارى تعالى عن التحيز ، وأشار الى أن الحامل للجوينى على تكراره هنا أنه لما أقام الدليل على استحالة أن يكون البارى ـ تعالى ـ محلا للحوادث احتاج الى بيان استحالة أن تكون ذات البارى أو صفاته تحل فى الحوادث ، ونوه بأن فى التعرض لذلك الرد على النصارى القائلين بحلول اللاهوت فى الناسوت .

ثم ذكر أقوال النصارى فذكر أنهم أطلقوا اسم الجوهر على البارى ـ تعالى ـ وأرادوا به أنه أصل الأقانيم ، والأقانيم عندهم ثلاثة : الوجود والعلم والحياة ، الأول الأب والثانى الابن والثالث روح القدس ، والثلاثة إله واحد .

ثم نقدهم فى التثليث ، وانتهى الى أن مذهبهم غير معقول وأنهم أخس الفرق أفهاما ، وأن إدراك الحقائق على مثلهم عسير . وقد سبق إلى نحو هذا القاضى عبد الجبار فقد قال : " اعلم أن مذهب النصارى لا يكاد يتحصل ، وكفى بالمذهب فسادا أن يصعب على العلماء ضبطه (١) وأيضا أشار الفخر الرازى الى أن : كلامهم فى غاية الخبط (٢)

ثم ذكر اضطرابهم فى معنى اتحاد الكلمة بجسد المسيح وأوضح ذلك بأن معظم النصارى صاروا الى أن الكلمة التى هى الابن حلت جسد المسيح كما يحل العرض محله ، وصارت طائفة من اليعقوبية والنسطورية الى أن الكلمة خالطت جسد المسيح ومازجته كما يخالط الماء الخمر واللبن ، وذهب معظم اليعاقبة الى أن الكلمة انقلبت لحما ودما ، وذهبت الروم الى الاختلاط والمزج فقالوا مازجت الكلمة جسد المسيح ، ثم صارا شيئا واحدا (٣)

---

(١) راجع : شرح الأصول الخمسة ٢٩١ .

(٢) راجع : الأربعين ١١٦ .

(٣) راجع : التمهيد ١٠٧ ـ ١٠٩ ، الشامل ٥٨١ ـ ٥٨٢ ط الإسكندرية .

أما الحامل للنصارى على القول بالاتحاد هو أنهم رأوا أنه ظهر على عيسى ـ عليه السلام ـ من المعجزات ما لا يصح وجوده تحت مقدور البشر كإحياء الموتى ونحوه فظنوا أنه لابد أن يكون المسيح قد تغير وخرج عن طبيعته الناسوتيه (١)

ثم استدل المقترح على أن مذهب النصارى غير معقول بثلاث نكت هى :

(١) استحالة انتقال المعانى ، واستحالة قيام صفة بموصوفين ·

(٢) الاتحاد إما واجب أو جائز ، فإن كان واجبا لزم قدم الناسوت، وإن كان جائزا لزم حدوث اللاهوت ·

(٣) الاتحاد إما وصف كمال أو نقص ، الأول يجب أزلا، وإن قالوا بالثانى فقد وصفوا البارى ـ تعالى ـ بالنقص ·

ثم ذكر أن الجوينى وجه للنصارى ثلاث كليات هى :

(١) لم حصرتم الأقانيم فى ثلاثة ·

(٢) لم خصصتم الاتحاد بالكلمة دون غيرها ·

(٣) لم خصصتم جسد المسيح بالاتحاد دون غيره من الأجسام. (٢)

ثم ذكر أن الجوينى ذكر إطباقهم على التثليث ، وعلى أن المسيح ابن الاله ، وعلى صلبه ·

ثم وجه لهم المقترح مناقضة وهى : كيف مع الاتحاد ينفرد الناسوت بالصلب ·

ثم أورد عليهم نصا من إنجيلهم يوضح بشرية المسيح ـ عليه السلام ـ وهو : "أنا ماض الى أبى وأبيكم والهى والهكم" . وهذا النص واضح فيه التزام المسيح ـ عليه السلام ـ بأحكام العبيد من التذلل وطلب الجزاء والتعبد والخضوع للرب ـ سبحانه ـ

* * *

---

(١) راجع : شرح الأصول الخمسة ٢٩٨ ·

(٢) راجع الرد على النصارى من قولهم بالاتحاد والتثليث فى : التمهيد ٩٣ـ١٢٥ ، المحيط بالتكليف ٢٢٤ـ٢٢٧ ، شرح الكبرى ١٢٥ـ١٣٠ ·

* باب العلم بالوحدانية *

بدأ هذا الباب بذكر قول الجوينى : ,, الواحد فى اصطلاح الموحدين هو الشىء الذى لا ينقسم ,,

وشرح مراد الجوينى بقوله "فى اصطلاح الموحدين" بأن الواحد له إطلاقات أخرى : فقد يقال واحد بالجنس وواحد بالنوع ، وهذا الإطلاق يمتنع فى حق البارى - تعالى - ؛ إذ لا جنس له ولا نوع ، وقد يطلق على ما لا نظير له ، ويطلق بمعنى أنه لاينقسم ، وهذان الإطلاقان هما المقصودان فى هذا الباب ؛ إذالوحدانية نفى قبول الانقسام ، ونفى النظير فى الألوهية .

وأضيف أنه قد حقق الباقلانى وابن فورك أن الواحد يطلق ويراد به الشىء الذى لا ينقسم ، كما يطلق ويراد به نفى النظير ، ويطلق ويراد أنه لا ملجأ ولا ملاذ سواه ، وأن هذه المعانى الثلاثة متحققة فى صفة الإله (١)

وذهب البيضاوى إلى أن الواحد هو الذى لا ينقسم الى أمور متشاركه فى الماهية (٢) وتوضيح ذلك : أن الواحد الذى لا ينقسم إلى أمور متشاركه فى الماهية شامل للواحد الحقيقى الذى لا ينقسم أصلا ، والواحد الإضافى الذى ينقسم الى أمور مستوية فى الحقيقة كالإنسان المنقسم إلى الأعضاء المختلفة .

كما حقق الجُبّائى أن القديم - تعالى - يوصف بأنه واحد على وجوه ثلاثة :

(١) يطلق بمعنى أنه لا يتجزأ ولا يتبعض ، وهذا الوجه ليس بمدح للبارى - تعالى - لمشاركته الوجود فى ذلك .

(٢) يطلق بمعنى أنه متفرد بالقدم لا ثانى فيه .

(٣) يطلق بمعنى أنه متفرد بسائر ما يستحقه من الصفات النفسية من كونه قادرا لنفسه ، عالما لنفسه ، حيا لنفسه ، وعلى هذين الوجهين يمدح بوصفنا له بأنه واحد ؛ لاختصاصه بذلك دون غيره (٣)

وقد جعل ابن الجُبّائى القسمين الآخرين قسما واحدا (٤)

وقد ذهب بعض المعتزلة الى أنه تعالى يوصف بأنه واحد فى الفعل والتدبير دون سائر الوجوه (٥)

---

(١) راجع : الشامل ٣٤٦-٣٤٧ ط اسكندرية .

(٢) راجع : شرح طوالع الأنوار ٦٢ .

(٣) راجع : المغنى ٤/٢٤١ .

(٤) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .

(٥) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .

وقال بعض المعتزلة تصف الباري - تعالى - بأنه واحد بمعنى أنه ليس بكثير (١) وذهب عباد والصالحي إلى أن الباري - تعالى - يوصف بأنه واحد على جهة المدح ، فأما بمعنى العدد فلا يصح (٢) .

وذهب بعض المعتزلة الى أن الباري تعالى - يوصف بأنه واحد من حيث إنه لا يتجزأ ولا يتبعض ، وأما من حيث ما اختص بما هو عليه ولم يشاركه فيه أحد فذلك مجاز (٣) .

وأضيف أن الجويني نقل في الشامل عن النظار عدة إطلاقات للواحد منها : أن الواحد مالا يصح فيه تقدير رفع وابقاء ، وعلق عليه بأن هذه العبارة تداني في المعنى القول بأن الواحد هو الشيء الذي لا ينقسم ، ومنها : أن الواحد هو الذي لا يقال فيه شيء وشيء على غير معنى التكرار ، وعلق عليه بأنه قريب مما قبله .

ومنها : أن الواحد هو الشيء ليس بالكثير ولا كثرة فيه .

ومنها أن الواحد هو الذي يقال فيه مع شيء آخر شيئان (٤) .

وأنوه بأن الإطلاق الأخير لا يجوز أن يطلق على الباري تعالى ، حيث لا يمكن الجمع بين الخالق والمخلوق .

ثم ذكر المقترح قول الجويني ,, ولو قيل في حده هو الشيء لكان سديدا ,, لكنه ارتضى تعريف الجويني بأنه الشيء الذي لا ينقسم معللا لذلك بأن فيه تحقيق الحقيقة ودفع التجوز ؛ لأن المنقسم وإن كان مؤلفا من أجزاء كثيرة فهو أشياء حقيقة ، إلا أنه في الإطلاق قد يقال لهشيء واحد ، وقولنا الذي لا ينقسم فيه تصريح بالغرض . ونفي الإيهام .

ثم ذكر أن الجويني قرر دلالة التمانع وبناها على تقدير الاختلاف ، ثم نبه على أن دلالة التمانع لا تتوقف على تقدير الاختلاف ، ولا يجوز الاختلاف ، وأشار الى أنه لو قدرنا اتفاقهما في الإرادة أدى ذلك إلى التمانع .

ثم انهى هذا الباب بأن كل ما ذكره الجويني من الصفات النفسية لا يصح أن يكون من الصفات النفسية ، وقد سبق بحث هذه المسألة (٥)

---

(١) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .

(٢) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة ، الشامل ٣٤٧-٣٤٨ ط إسكندرية .

(٣) راجع : المغني ٤/ ٢٤٢ .

(٤) راجع : الشامل ٣٤٥-٣٤٨ ط اسكندرية .

(٥) راجع ص ٩٥- ٩٨ من الدراسة .

* باب في إثبات العلم بالصفات المعنوية *

ذكر المقترح أن هذا الباب يتضمن فصولا خمسة وهـــــــي :

الفصل الأول فـى : تمهيد الباب ، وإثبات كونه قادرا عالما .

الفصل الثاني فى : صانع العالم مريد على الحقيقـة .

الفصل الثالث فى : إثبات كونه سميعا بصيـــــــرا .

الفصل الرابع فـى : صحه قيام الإدراكات الباقية به تعالى .

الفصل الخامس فى : كونـه باقيـــــا .

ثم بدأ بالفصل الأول ، وفى التمهيد ذكر أن هذا الباب يبنى فى غرضه علـــى ركنيـــــن :ـ

١ـ أحكام الـصفـــات .

٢ـ إثبات العلم بالصفات ، وهو الباب اللاحق .

ثم ذكر أن أحكام الصفات هى الصفات المعنوية ، ثم عرف الصفة النفسية والصفـــة المعنوية وصفة المعنى ، وقد سبق للمقترح تعريف أقسام الصفات بناء على القـــول بنفى الأحوال وعلى القول بثبوتها (١) ، ونبه على أن الجوينى قسم الصفـــات إلى نفسية ومعنوية كتقسيم نفاة الأحـوال ، وأنـه لم يطلق فى هذا البابعلـــى الأحكام أنها صفات وإنما أطلق لفظ الصفة على المعانى الموجبـة لها ، وأشـــار إلى أنه لا يضـر عدم إطلاقه على الأحكام أنها صفات ههنا ؛ حيث إنه ســبق إطلاقـه عليها أنها صفات .

وأشـــير إلى أنه قد سبق فى الدراسـة أن لاحظنا إثبات الجوينى الأحـــوال فى الإرشـاد ،وتصريحه بنفيها فى البرهان (٢)

ثم ذكر المقترح الشطر الثانى من هذا الفصل وهو القول فى إثبات كونه عالمـــا قادرا ، فنقل عبارة الجوينى : ,,بعد ثبوت الصانع المختار فلا حاجـه إلــــى إثبات نظر وفـكر ,, .

وأضيف أن الجوينى يقصد بعبارته المذكورة أنه اذا تقرر أن البارى ـ تعالــى ـ صانع العالم ،ووضح للعاقل لطائف الصنع ، وأحاط بما يتصف به العالم من الاتسـاق والنظام والاحكام ، اضـطر إلى العلم بأنها لم تحدث إلا من عالم بها قادر عليها .

وقد قـرر عبارة الجوينى بأنه ثبت بطلان الإيجـاب بالذات وتعين أن الصانـــع لا يجب أن يفعل بل يصح أن يفعل ، ويصح أن يترك الفعـل ،فإن الفعل المختـص

---

(١) راجـع ص ٩٤ من الدراسة ، ٩٥ من النص المحقق .

(٢) راجع ص ٩٥

بزمان لا يتعقل فى الموجب الذاتى القديم ؛ إذ يجب صدور فعله فيمتنع تأخره عن وجوده ، وإنما يتعقل التخصيص إذا كان الفاعل على وجه الصحة لا على وجه الإيجاب ، ثم استنتج أن كون الفاعل متمكنا من ايقاع الفعل ومن تركه هو معنى كونه قادرا ٠

ثم ذكر أن الجوينى استدل على العلم والقدرة بما فى العالم المصنوع من الاتساق والانتظام والإحكام والاتقان ٠

ثم استعرض ما ذكره الجوينى : أن العاقل لا يشك فى امتناع الفعل من الجماد والعجزة والجهلة ، وعلق على ذلك بقوله : فقد استدل بنفس الفعل على كونه قادرا عالما تارة ، وبانتظامه وإحكامه وإتقانه أخرى ؛ ثم نوه بأن الجوينى رجع عن هذا الاستدلال فى غير هذا الكتاب ، ونقل عنه قوله : ,, لا معنى للإحكام إلا أن يكون عبارة عن وجود جوهر بجانب جوهر ,, ٠

ثم شرح هذا القول بأنه يئول إلى أكوان خصصت الجواهر بأحيازها حتى انتظم منها خطوط مستقيمة ؛ كما أنه لا اختصاص للأكوان بالدلالة على العلم دون سائر المعانى ٠

وأشير إلى أن الجوينى فى البرهان رفض الإحكام دليلا على العلم وقال عن الإحكام : لا معنى له عندى ؛ فإنه إن عنى به وقوع جوهر مثلا بجانب جوهر على مناسبة ؛ فليس ذلك أمرا ثابتا محققا ،واستقصاء القول فى ذلك يتعلق بأحكام الأكوان من فن الكلام ، ثم إن قدر ذلك أمراً ثابتاً فهلا قيل توقعه القدرة على شرط كون القادر عالما ؛ إذ وقوع الحدوث مشروط بكون الموقع عالما به ، ثم لم يكن الحدوث من آثار العلم ، فليطرد ذلك فى كل متجدد (١)

وأشير إلى أن بعض العلماء قد رفضوا اعتراض المقترح على الإحكام دليلا على العلم ورجوع الجوينى عن دلالة الاحكام ٠

فقد ذكر شرف الدين التلمسانى : أنه لا يسلم رجوع الإحكام إلى مجرد تخصيص الجواهر بأكوان ، وقال : بل هو يرجع إلى اختصاص بأكوان وكيفيات خاصة ، وضرب من الصفات والأعراض على مقدار (٢) ٠

كما أشير إلى أن كثيرا من العلماء استدلوا على العلم بالإحكام فقد قال الإمام الأشعرى : ,, فإن قال قائل لم قلتم إن الله تعالى عالم ؟

---

(١) راجع : البرهان ١/٢٠٩ ٠

(٢) نقلا عن شرح الكبرى ١٥٢ ٠

قيل له : لأن الأفعال المحكمة لا تتسق فى الحكمة إلا من عالم ؛ وذلك أنه لا يجوز أن يحوك الديباج النَّقَارير (١) ، ويصنع دقائق الصنعة من لا يحسن ذلك ولا يعلمه ،فلما رأينا الإنسان على مافيه من اتساق الحكمة كالحياة والسمع والبصر ومجارى الطعام والشراب دل ذلك على أن الذى صنع ما ذكرناه لم يكن يصنعه إلا وهو عالم بكيفيته وكنهه (٢)

وأيضا استدل القاضى عبد الجبار على كونه تعالى عالما بالإحكام قياسا للغائب على الشاهد ؛ حيث إن الفعل المحكم فى الشاهد لا يصح إلا من عالم (٣)

والتحقيق ما اختاره الامام السَّنُوسى : أنه يصح الاستدلال على كونه تعالى عالما بوجهين الإحكام والاختيار ، والأول أوضح من الثانى (٤)

ثم استعرض استدلال الجوينى على العلم والقدرة بوقوع الفعل ؛ إذ يمتنع وقوعه من الجماد والعجزة والجهلة ، ونقد هذا الاستدلال بأن وجود الفعل بمجرده لا يدل على العلم والقدرة ؛ فإنه لو قدر وجود العلم عن طبيعة حادثة لم يدل على العلم ٠

ثم اختار المقترح أن يكون الاختيار والايثار دليلا على العلم والقدرة ٠

ثم ذكر عبارة الجوينى "إن الفعل يدل على الفاعل ضرورة " ٠ وشرحها بأن العلم قد يقع بدلالة الفعل على الفاعل ضرورة ، وأن من الأدلة ما يعلم كونها أدلة بتأمل

ثم ذكر مسلك بعض الأصحاب فى الاستدلال على القدرة - تبعا للجوينى - وهو أنهم قالوا وجدنا الذوات منها ما يصح أن يفعل ومنها ما يمتنع منه الفعل ، ثم وضح هذا المسلك بأنه لابد أن تتميز الذات التى يصح منها الفعل عن الذات التى يتعذر منها الفعل بصفة باعتبارها يصح الفعل ، وهى معنى كونه قادرا ٠

ثم أردف بذكر تعليق الجوينى : بأن هذه الطريقة مزيفة ؛ حيث لو قال قائل لا يتعذر الفعل من ذات لم يجد ما ينفصل به إلا دعوى الضرورة ، فإذا اضطررنا إلى دعوى الضرورة فيه انتهاء فلندع الضرورة ابتداء ٠

---

(١) الديباج : ضرب من الثياب ٠ راجع : لسان العرب مادة دبج ١٣١٦ ،النغرور: العصفور٠ راجع المعجم الوسيط مادة نغر ج٢/ ٩٤٨ بإخراج إبراهيم مصطفى وغيره / مطبعة مصر ١٩٦١م

(٢) راجع : اللمع-بتصرف-٢٤ ٠

(٣) راجع: المختصر فى أصول الدين للقاضى عبد الجبار ١٨٠ت: د ٠ محمد عمارة / دار الهلال ١٩٧١م ٠

(٤) راجع : شرح الكبرى ١٥٢ ٠

ثم علق على تعليق الجوينى على مسلك بعض الأصحاب بأن : كل دليل نظر فيه لابد أن يستند النظر إلى الضرورة وإلا فلا يتم النظر ، ولا يلزم من استناده آخرا إلى الضرورة أن يستند أولا إلى الضرورة ،وإنما يتهافت القول لو ادعى آخرا فى عين ما ادعى فيه النظر أولا ، وليس الأمر ههنا كذلك ، فإن ما ادعى هذا القائل فيه الضرورة آخرا هو أن تيسر الفعل يختص ببعض الذوات ، وقول القائل لا يمتنع الفعل على ذات مجاحدة للضرورة ، وليس هذا هو الذى ادعى أولا .

ثم استدل على ثبوت صفة الحياة للبارى ـ تعالى ـ بأنه إذا ثبت كونه عالما قادرا ، لزم ثبوت كونه حيا ، وهو استدلال بالصفات التى من شرطها الحياة على الحياة .

وفى الفصل الثانى : تناول المقترح كونه تعالى مريدا على الحقيقة وقال تضمن هذا الفصل نقل المذاهب والرد على مخالفى أهل الحق .

ثم بدأ بنقل المذاهب ، فذكر مذهب أهل الحق : أن البارى مريد على الحقيقة ، ثم ذكر مذاهب الكعبى والنجار ، ويجمعهما إنكار كونه ـ تعالى ـ مريدا على الحقيقة ، وشرح مذهب كلا من الكعبى والنجار ، فقال أوّل الكعبى كونه تعالى مريدا : بأنه إن أطلق أنه تعالى مريد لأفعال نفسه فمعناه أنه خالقها ومنشئها ، وإن أطلق أنه مريد لأفعال عباده فمعناه أنه آمر بها ، ثم ذكر مذهب النجار حيث قال النجار البارى ـ تعالى ـ مريد لنفسه وأوّل ما ورد به السمع بأنه يراد أنه غير مغلوب ولا مستكره .

ثم أشار إلى أن مآل مذهب الكعبى إلى تحصيل مذهب النجار ويجمعها إنكار إرادة البارى ـ تعالى ـ ، وإنما اختلفا فى تأويل ما ورد به السمع .

ثم نقد تأويل الكعبى بأنه : لا يصح على أصله حيث إنه شرط فى كون صيغة افعل أمراً إرادتين إحداهما : إرادة الامتثال ، والثانية إرادة وجود الصيغة ، وأشار الى أن البصريين زادوا اشتراط إرادة ثالثة هى إرادة جعل اللفظ أمرا .

وأوضح أن الكعبى قال اللفظ لا يكون أمراً إلا بإرادتين :

(١) إرادة اللافظ وجود لفظه .

(٢) إرادة امتثال المأمور المخاطب .

كما زاد البصريون إرادة ثالثة وهى الإرادة التى تتعلق بجعل اللفظ أمرا (١)

وبناء على هذا الأصل للكعبى الذى وافقه فيه البصريون لا يجوز له تأويل الإرادة بالأمر ، وهو ناف للإرادة ، فلا يمكن له إثبات الأمر فكيف يصح له تأويلها بالأمر ،

---

(١) راجع: البرهان ١/ ٢٠٤ـ٢٠٥ .

ولا يصح الأمر عنده إلا بإرادة .

وأضيف أن القاضي عبد الجبار قد صرح في مواضع من كتبه بأن الأمر لا يصير أمرا إلا بالإرادة (١) .

ثم نقد المقترح النجار في تأويله السمع وحمله لفظ الإرادة على نفي الغلبة والاستكراه بأن : نفي ذلك مختص بمن نفي عنه ، وليس في معقولية النفي تعلق بمراد ، فلا معنى لاضافته إلى المرادات .

ثم ذكر أن الكعبي قال : إن علم البارى تعالى يغنى عن الإرادة ، وأشير إلى أن ذلك من حيث إنه حمل لفظ الإرادة في أفعال نفسه تعالى على العلم بها ، وقد رد المقترح هذه المقالة إلى الفلاسفة حيث قالوا إن البارى تعالى يعقل من حيث إنه عقل ذاته ، وحيث فرقوا بين العلم الفعلى والعلم الانفعالى ، فالعلم الفعلى عندهم هو علم البارى تعالى ، وهو الذى يصدر عنه المعلول ، بخلاف العلم الانفعالى عندهم وهو علم العباد فإنه لا يصدر عنه شىء . وأوضح أن المقترح رد مقالة الكعبي إلى الفلاسفة حيث إنه قال إن علم البارى تعالى يغنى عن الإرادة ، وهى نفس مقولة الفلاسفة ، فقد قال ابن سينا : ,, لكن واجب الوجود ليست إرادته مغايرة الذات لعلمه ، ولا مغايرة المفهوم لعلمه ,, (٢) .

وكذلك مقالة النجار قد ردها المقترح إلى الفلاسفة .

ثم ناقش المعتزلة البصرية لمقالتهم بإرادة حادثة لا فى محل ، وردها بأن : الفعل يدل على الإرادة من جهة اختصاصه بوجه من وجوه الإمكان ، وأيضا الفاعل متمكن من الفعل والترك ولابد من ترجيح أحدهما على الآخر ، ونفى الاختيار نفى لترجيح أحدهما على الآخر ، وأيضا الدليل الدال على نفى الإيجاب والاقتضاء الطبيعى دال على الاختيار وقد سبق الاستدلال على نفى الإيجاب والاقتضاء الطبيعى . (٣)

ثم نقل إلزام صاحب الكتاب للكعبي ما اعترف به في الشاهد من إثبات إرادة الفاعل منا ، ونقل عبارته : ,, كل وجه من أجله دل فعلنا على إرادتنا موجود فى فعله تعالى ,, .

---

(١) راجع : شرح الأصول الخمسة ٤٣٦ ، المحيط بالتكليف ١٩١ .

(٢) راجع : النجاة لابن سينا ٢٥٠/ط ٢ مصطفى الحلبى/١٩٣٨م

(٣) راجع ص ٩٣ من الدراسة ، ٩٣ - ٩٤ من النص المحقق .

وأشير إلى أن الكعبى اعترف بكون الإرادة جنسا من الأعراض فى الشاهد ، وذلك حيث إن الفاعل فى الشاهد لا يحيط علما بكل الوجوه فى الفعل ، ولا بالمغيب عنه ، ولا بالوقت والمقدار ، فاحتاج إلى قصد وعزم الى تخصيص وقت دون وقت ، ومقدار دون مقدار (١) فألزمه الجوينى : أن كل وجه من أجله دل فعلنا على إرادتنا موجود فى فعله تعالى ، ولو ساغ التعرض لنقض الدلالة وعدم طردها لساغ أن يدل الاحكام شاهدا على كون المحكم عالما من غير أن يدل الاحكام فى فعل البارى تعالى على كونه عالما (٢).

ثم ذكر المقترح أن الكعبى اعترض على الإلزام بأنه ذكر فرقا بين الغائب والشاهد فى الاحتياج إلى الإرادة ، وأن الجوينى أجاب عن هذا الاعتراض .

ثم ذكر أن الدلالة مستمرة على النجار ، ولا ينجيه منها تأويله المذكور ؛ حيث إن نفى الغلبة والاستكراه لا تعلق له بالأفعال ، وأيضا معقولية الغلبة والاستكراه تحققت فى الجماد وإن كان ثبوت الغلبة والاستكراه فيه مستحيل ، إلا أن المستحيل واجب النفى ، فالنفى محقق بجهة الوجوب ، وأيضا العلة والطبيعة ليست مغلوبة ولا مستكرهة على ما تقتضيه ، فيلزم أن تكون مريدة .

ثم تناول معتزلة البصرة للرد على مقولتهم ، وفى البداية قرر أن كل صفة يتوقف الفعل عليها ولا يصح ثبوته بدون تعلقها به ، فالقول بحدوثها يؤدى إلى التسلسل من حيث توقف الفعل عليها .

ثم رد مذهبهم بأنه لو كانت إرادته تعالى حادثة لتوقف حدوثها على إرادة أخرى ويتسلسل ، ثم ذكر اعتذارا للبصريين حاصله أن الإرادة يراد بها ولا تراد ، كما أن الشهوة يشتهى بها ولا تشتهى ، ثم رد هذا الاعتذار بأنه لا يصح ؛ حيث إن الدليل الدال على افتقار كل فعل إلى إرادة هو اختصاصه بوقت وزمان ، وتجدده بعد سابقة عدمه ، وذلك محقق فى الإرادة .

ثم ألزم البصريين القائلين بامتناع كون الإرادة مرادة طرد ذلك فى كل الصفات ، فيلزم أن يمنع كون العلوم معلومة ، ثم شرح إلزام الجوينى لهم قيام الحوادث بذاته تعالى من حيث قالوا بإرادة حادثة .

---

(١) واجع : الإرشاد ٦٤ـ٦٥ ، نهاية الأقدام ٢٣٩ .

(٢) راجع : إلزام الجوينى فى :الإرشاد ٦٤ـ٦٥ .

وأود أن أوضح مقالات المتكلمين فى معنى كونه تعالى مريدا فأقول : ذهب أهل الحق إلى أنه تعالى مريد على الحقيقة ، وذهبت الفلاسفة والمعتزلة وضرار والشيعة الى أنه تعالى غير مريد على الحقيقه ، سوى معتزلة البصرة فإنهم قالوا الباري ـ تعالى ـ مريد ، غير أنهم قالوا إنه مريد بإرادة حادثة لا فى محل .

وأشير الى أن الفرق التى ذهبت الى أن الباري ـ تعالى ـ غير مريد على الحقيقة اختلفت فى تأويل ما ورد به السمع من وصفه تعالى بالإرادة ، فذهبت الفلاسفة إلى أن معناه لا يرجع إلا إلى سلب أو إضافة ، ووافقهم على ذلك الكعبى والنجار ، حيث ذهب الكعبى إلى أن معنى كونه تعالى مريدا لأفعال نفسه أنه خالقها ومنشئها ، ومعنى كونه مريدا لأفعال غيره أنه تعالى آمر بها ناه عن خلافها ، وحيث ذهب النجار إلى أن معنى كونه تعالى مريدا نفى الغلبة والاستكراه ، وقد تابع النظام الكعبى وقال مريد لنفسه معناه أن يفعله لا على وجه السهو والغفلة ، ومريد لغيره معناه آمر به ناه عن خلافه ، وذهب الجاحظ والعلاف والخوارزمى وأبو الحسين البصرى الى تأويل ما ورد به السمع ، فأما الجاحظ فقد أنكر الإرادة شاهدا وغائبا ، وقال مهما انتفى السهو عن الفاعل وكان عالما بما يفعله فهو مريد ، واختلف فى ذلك مع الكعبى والنظام حيث أثبتا كون الإرادة فى الشاهد جنساً من الأعراض ، كما ذهب العلاف إلى أن إرادة الباري ـ تعالى ـ غير المراد فإرادته لما خلقه هى خلقه له ، وهى منه ، وخلق الشىء عنده غير الشىء ، وإرادته لطاعات العباد هى أمره بها .

أما الجُبّائيان والقاضى عبد الجبار وجمهور معتزلة البصرة فقد ذهبوا الى أن الباري ـ تعالى ـ مريد بإرادة حادثة لا فى محل ، وقد حكى أن جعفر بن حرب هو أول من سبق إلى القول بأن إرادة الباري ـ تعالى ـ لا فى محل ، وقيل العلاف هو أول من سبق الى ذلك ، كما حكى عن بشر بن المعتمر أنه قال الإرادة من فعل الله ـ تعالى ـ على وجهين : صفة ذات وصفة فعل ، فهو لم يزل مريدا لجميع أفعاله كما حكى العلاف عن أصحاب أبى موسى المردار أنهم قالوا : أراد تعالى معاصى العباد بمعنى أنه خلى بينهم وبينها .

أما الكرامية فقد ذهبت إلى أنه تعالى مريد بإرادة حادثة فى ذاته تعالى .

أما ضرار فقد قال إرادة الباري ـ تعالى ـ على وجهين :

(١) إرادة هى **المراد** وهى خلق له ، والخلق هو المخلوق ، وفعل العباد مراد لله ـ تعالى ـ وهو إرادته .

(٢) إرادة هى الأمر بالطاعة وهى غير الطاعة .

أما حفص الفرد فقد قال فى إرادة الباري ـ تعالى ـ إنها على وجهين :

(١) إرادة هى الأمر من الله تعالى بالطاعة ، وهى صفة فى الفعل ،

(٢) إرادة واقعة على كل شيء من فعله وفعل خلقه ، وهى صفة فى الذات .

أما هشام بن الحكم وطبقته من الرافضة وسليمان بن جرير فقد ذهبوا إلى أن إرادة البارى ـ تعالى ـ معنى ليس هو الله تعالى ـ ولا غيره (١) .

ثم عقد فصلا فى : إثبات كونه تعالى سميعا بصيرا ـ

وفى بداية الفصل ذكر أن هذا الفصل يستدعى مقدمة لبيان معنى السمع والبصر ، فمنها يعرف مأخذ أهل الحق ومأخذ النفاة من المعتزلة ، ثم ذكر أنهما إدراكان ، وأنهما معنيان عند أهل الحق ، لا يشترط فى ثبوتها بنية ولا محل مخصوص .

ثم ذكر أن الأصحاب اختلفوا فى السمع والبصر هل هما معنيان مخالفان للعلم ، أو هما من جنس العلوم ، وناقش كلا القولين ،

وأود أن أوضح المسألة فأقول إن الجمهور من المتكلمين على إن السمع والبصر صفتان أزليتان مغايرتان للعلم ينكشف بهما الشيء ويتضح كالعلم، إلا أن الانكشاف بهما يزيد على الانكشاف بالعلم ، أما الأشعرى فقد نقل عنه قولان :

أحدهما : أنهما من جنس العلوم ، إلا أنهما لا يتعلقان إلا بالموجود المعلوم، وذلك على قول له فى الإحساس أنه علم بالمحسوس مخالفا جمهور المتكلمين .

والثانى : أنهما إدراكان وراء العلم ، وهما صفتان أزليتان يخالفان العلم بجنسيهما مع مشاركتهما له فى أنهما صفتان كاشفتان يتعلقان بالشيء على ما هو عليه (٢) .

---

(١) راجع: مقالات المتكلمين فى معنى كونه تعالى مريدا فى : مقالات الإسلاميين ١ / ٢٤٤ـ ٢٤٥ ، النجاة ٢٥٠ـ ٢٥١ ،التمهيد ٤٧ ،الإنصاف ٣٦ ،المغنى ،كتاب الإرادة ٦/٣ـ ٦ ، شرح الأصول الخمسة ٤٣٤ ،المختصر فى أصول الدين ١٩٧ ،أصول الدين ١٠٢ـ ١٠٣ ،التمهيد لقواعد التوحيد ٢١٠ ، نهاية الأقدام ٢٣٨ـ ٢٣٩ ،الأربعين ١٤٧ ، المحصل ١٨٣ ، أبكار الأفكار ج ١ ق٢ ص٢٨٨ ،غاية المرام للآمدى ٥٢ ت:د حسن محمود عبد اللطيف/ط المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ١٩٧١م ، شرح المقاصد ٢/ ٦٩ـ ٧٠ ، شرح المواقف ت: د . المهدى ١٣٢ مكتبة الازهر ١٩٧٦ شرح الكبرى ١٧٧ ، نشر الطوالع ٢٥٣ .

(٢) راجع المسألة فى : نهاية الأقدام ٣٤٥ـ ٣٤٦ ،الملل ١/ ١٠٠ ، متن المواقف ١٤٣ ، شرح المقاصد ٢/ ٧٣ ، شرح الكبرى ١٦٧ ،شرح أم البراهين ٩٦ ـ ٩٧ .

ثم ذكر المقترح مذاهب المعتزلة فى السمع والبصر ،فذكر مذهب الجُبَّائى وابنه أن السميع والبصير فى الشاهد والغائب هو الحى الذى لا آفة به ، ثم ذكر رأى قدماء المعتزلة : أنهما إدراكان شاهدا ، والبارى تعالى - سميع بصير لنفسه كما قالوا عالم لنفسه .

ثم قرر أن المعتزلة جميعهم يأبون السمع والبصر فى حق البارى -تعالى- وإنما اختلاف مقالاتهم راجع الى تأويل ما ورد فى الشرع من وصفه تعالى بالسمع والبصر .

ثم ناقش المعتزلة مبطلا مذاهبهم فذكر : أن من زعم منهم أن المدرك شاهدا هو الحى الذى لا آفة به لو أورد عليه أن العالم هو الحى الذى لا آفة به لم يجد ملجأ ، إلا انا نجد معنى له تعلق بالمعلوم ، وكذلك نحن نجد معنى يتعلق بالمرئى ، ومعنى يتعلق بالمسموع ، ونفى الآفة لا تعلق له الا بالمحل الذى نفى عنه ، والحياة ليست من الصفات المتعلقة .

وتوضيح ذلك أن المقترح ألزم الجُبَّائى وابنه طرد مقالته فى العلم ، فكما نفى كون الإدراك معنى يلزمه نفى كون العلم معنى ،ولا مفر له من الطرد ،حيث إن الإدراك عرض وكذلك العلم ، فإذا نفى عرضا يلزمه نفى جميع الأعراض .

وقول المقترح : ,, إلا انا نجد معنى له تعلق بالمعلوم ,, .

يعنى : أنه حتى لو التزم الجُبَّائيان الطرد لا يحق لهم ذلك ؛ لأنا نجد معنى له تعلق بالمعلوم ، وأيضا نجد معنى يتعلق بالمرئى ، ومعنى يتعلق بالمسموع .

ثم أشار المقترح الى أن الجُبَّائى وابنه تناقضا فى قولهم هو الحى الذى لا آفة به ، حيث إن نفى الآفة لا تعلق له إلا بالمحل الذى نفى عنه ، والحياة ليست من الصفات المتعلقة ، فلا بد له من ثبوت صفة متعلقة .

ثم ألزمهما التناقض مرة أخرى من حيث يلزمهما إثبات الإدراك معنى من حيث نفوه ،وذلك حيث إنهما لا يشترطا نفى كل الآفات ، فلا بد من القول بنفى الآفة عن محل الإدراك ، فإذا قالا ذلك اعترض عليهما بأنه قد يكون المدرك مدركا مع وجود آفة فى محل الإدراك ، وانتهى الى أنه لابد لهما من القول بنفى آفة تنافى الإدراك ، فإذا قالا ذلك فقد أثبتا الإدراك معنى من حيث نفوه .

ثم ذكر مقالة الكعبى وأتباعه وهى أنهم أثبتوا الإدراك معنى فى الشاهد ، لكنهم نفوه فى الغائب ، وأولوا ما ورد فى الشرع من النصوص الدالة على كونه تعالى سميعا بصيرا بأن المراد بها أنه عالم .

ثم ذكر أن الأصحاب تمسكوا بطرق للدلالة على كونه تعالى سميعا بصيرا ، ثم نقل ما ذكره صاحب الكتاب : ,, أن كل حي يصح منه الإدراك ، وقد دلت الأفعال على كونه حيا فيجب أن يصح منه الإدراك ، وإذا صح منه فلو لم يتصف به لم يخل عنه أو عن ضده ؛ لأن كل قابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده ، ولا يصح الاتصاف بضده لأنه نقص ,, .

ثم قرر هذا الدليل شارحا لمقدماته .

وأضيف أن هذا الدليل ذكره كثير من المتكلمين [(١)] ، وهم بين مقرر وناقد له ، وهو يبنى على مقدمات ـ بعد إثبات كونه تعالى حيا ـ هي :

(١) كل حي يصح منه السمع والبصر .

(٢) القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده .

(٣) الصمم والعمى نقص ، وهما ضدان للسمع والبصر .

(٤) الإجماع هو الدليل على نفي النقائص عن الباري ـ تعالى ـ .

وأشير الى أن جمهور المتكلمين رفضوا الاعتماد على هذه الطريقة لإثبات كونه تعالى سميعا بصيرا ؛ وذلك لعسر تقرير هذه المقدمات ، ولما وجه إليها من النقد .

١ـ ففي المقدمة الأولى ـ كل حي يصح منه السمع والبصر ـ جمع بين الغائب والشاهد ، فإذا كانت الحياة في الشاهد مصححه للسمع والبصر ، فلا يجب ذلك للباري ـ تعالى ـ ؛ إذ لا يمكن أن تقاس حياة الباري ـ تعالى ـ على حياتنا ؛ إذ هي مخالفه لحياتنا ، حيث إن الحياة في الشاهد مصححة للظن والجهل والشهوة ، والباري ـ تعالى ـ لا يصح عليه ذلك .

٢ـ وفي المقدمة الثانية ـ المحل لا يخلو عن الشيء وضده ـ وقع التنازع حيث خالف في ذلك الصالحية وبعض الملاحدة وبعض المعتزلة ، كما نقدت هذه المقدمة بالهواء ؛ إذ هو خال عن الألوان والطعوم المتضادة كلها .

٣ـ وفي المقدمة الثالثة ـ الصمم والعمى ضدان للسمع وهما نقص ـ ناقش في ذلك بعض الفلاسفة وقالوا هما عدم ملكة [(٢)] ، فلا يلزم من خلوه من السمع والبصر اتصافه بهما ؛ لجواز انتفاء القابلية رأسا ، واتصافه بعدمهما ليس نقصا .

---

(١) راجع: اللمع ٢٥ ، التمهيد ٤٦ ، الانصاف ٣٧ ، الأربعين ١٧٠ ، المحصل ١٧١ شرح المواقف ت: د. المهدي ١٤٠ـ١٤١ ، شرح الكبرى ١٥٧ـ١٥٨ .

(٢) راجع : شرح الإرشاد لابن ميمون ١٨٢ ، شرح المواقف ١٤١ .

٤ـ وفى المقدمة الرابعة وهى الاعتماد على الإجماع دليلا على نفى النقائص ، أنه إذا اعتمد على الإجماع لتقرير بعض أركان الدليل فينبغى أن يعول عليه ابتداء ، ثم إن النصوص الشرعية الدالة على السمع والبصر أقوى من النصوص الدالة على حجية الإجماع على نفى النقائص عن البارى (١)

وقد ذكر المقترح بعض الطرق الأخرى فقال : ,, ومن الحذاق من لم يلتزم فى هذه الطريقة إلا إثبات أن كل حى يصح منه الإدراك ، فإذا اثبت له قال ما صح عليه وجب له ، لأنه لا يتصف بالجائز ''

والاحظ أن هذه الطريقة فيها محاوله للخلاص من المقدمات المعترضة التى تضمنتها الطريقة الأولى ، لكنها اشتملت على مقدمة من المقدمات المذكورة فى الطريقة الأولى وهى أن كل حى يصح منه الإدراك ، والنزاع قائم فى هذه المقدمة .

وأضيف أن الإمام الغزالى اختار طريقة أخرى فحواها أن كلا من السمع والبصر وصف كمال للمخلوق ، والخالق أكمل من المخلوق ، فيستحيل أن يثبت وصف كمال للمخلوق ، ولا يثبت للخالق ، وإلا لزم أن يكون المخلوق أكمل من الخالق (٢)

وأيضا هذه الطريقة تناولها العلماء بالنقد ، وفحواه أنه يلزم طرد وصف البارى تعالى بكل وصف كمال فى الشاهد ، ومن أوصاف الكمال فى الشاهد اللذة والألم ، فيلزم على هذه الطريقة وصف البارى ـ تعالى ـ باللذة والألم ، وهما مستحيلان عليه ـ تعالى ـ ، لأنهما من عوارض الأجسام ، كما أن فى هذه الطريقة قياس للغائب على الشاهد ، وهو بين أخذ ورد من المتكلمين (٣) .

ثم أنتهى المقترح الى اختيار الاستدلال بالسمع .

وأضيف أن بعض المتكلمين قوى الاقتصار على الاستدلال بالسمع فقد قال الفخر الرازى فى الأربعين : إذا كانت النصوص الكثيرة واردة بذلك وجب إثباتها لله ـ تعالى ـ (٤) اهـ

وقال أيضا : "نتمسك فى إثبات كونه تعالى سميعا بصيرا بهذه الظواهر القوية ،

---

(١) راجع : نقد الدليل المذكور فى : المحصل ١٧١ـ١٧٢ ، شرح المواقف ١٤١ـ١٤٣ ، شرح الكبرى ١٥٨ .

(٢) راجع : الاقتصاد فى الاعتقاد ٩٩ .

(٣) راجع : المحصل ١٧٢ ، شرح الكبرى ١٥٨ .

(٤) راجع : الأربعين ١٧٠ .

ونسقط عن أنفسنا التزام تقرير المقدمات الخفية المظلمة"(١) . وقال في المحصل : "فالمعتمد التمسك بالآيات ، ولا شك أن لفظ السمع والبصير ليس حقيقة في العلم لكنه مجاز فيه ، وصرف اللفظ عن الحقيقه إلى المجاز لا يجوز إلا عند المعارض ، وحينئذ يصير الخصم محتاجا إلى إقامة الدليل على امتناع اتصافه تعالى بالسمع والبصر"(٢).

كما أضيف أن من المتكلمين من استدل على إثبات السمع والبصير للباري - تعالى - بالسمع والعقل كالإمام الغزالي (٣) ، ومنهم من رأى أن التحقيق الاعتماد على دليل الشرع ، وأنه أقوى من دليل العقل ، ولا مانع من الدليل العقلي - على الرغم من ضعفه - على أن يذكر على سبيل التهمية والتقوية لما هو مستقل في نفسه وهو دليل الشرع (٤) .

ثم تناول الفصل الرابع - صحة قيام بقية الإدراكات بالباري تعالى - فذكر أن من الناس من يمنع ذلك ، ومنهم من يجوز ، ثم قرر أنه لا يجوز أن يطلق لفظ الشم والذوق واللمس على الباري - تعالى - ، وإنما الإدراك المختلف فيه هو أمر وراء الشم والذوق واللمس .

وأضيف أن المذاهب المحصلة في المسألة أربعة :

١- المذهب الأول : للظاهرية والبغداديين من المعتزلة وبعض النظار : منع كونه تعالى مدركا صفة ، وإنما يرجع الإدراك عندهم إلى العلم .

٢- المذهب الثاني : لكثير من المتكلمين كالباقلاني والجويني والقاضي عبد الجبار وشيوخ المعتزلة البصريين : وجوب وصفه تعالى بأحكام جميع الإدراكات ، وذلك بإدراك معين ، وأنه مع ذلك ليس بذي جوارح ولا حواس .

٣- المذهب الثالث : لأبي القاسم بن سهلويه - من شيوخ المعتزلة - أنه تعالى مدرك لبعض المدركات ، مع منع كونه تعالى مدركا للآلام واللذات .

٤- المذهب الرابع : التوقف ، وهو مذهب جمهور المتكلمين ومنهم الشيخ المقترح وابن التلمساني ، واختاره وحسنه السنوسي (٥)

---

(١) المصدر السابق ١٧٢ .
(٢) راجع : المحصل ١٧٢ .
(٣) راجع : الاقتصاد في الاعتقاد ٩٨-٩٩ .
(٤) راجع: شرح الكبرى ١٥٨ ، شرح أم البراهين ١٤٩-١٥٠ .
(٥) راجع المذاهب في : الانصاف ٢٥ ، المحيط بالتكليف ١٣٨ ، شرح الأصول الخمسة ١٦٨ ، الإرشاد ٧٧ ، شرح الكبرى ١٦٩-١٧٠ ، شرح المقدمات في العقائد ٢/١٤٥-١٤٦ .

وأضيف أن من أثبت الإدراك منا ومن المعتزلة قال المدرك منا مدرك بإدراك ، وهو معنى قائم بالمدرك عندنا ، وقائم بجزء المدرك عند المعتزلة ، ويرى ابن الجُبّائى أن المدرك شاهدا وغائبا هو الحى الذى لا آفة به ، ومنع كون الإدراك معنى (١)

وأضيف أن من اعتمد من الأصحاب على الدليل العقلى فى إثبات كونه تعالى سميعا بصيرا أثبت كونه تعالى مدركا بنفس الدليل ، ومن اعتمد على الدليل السمعى : منهم من منع من إطلاق القول بأنه تعالى مدرك ؛ وذلك حيث إن الشرع ورد بألفاظ السمع والبصر والعلم ، ولم يرد بلفظ الإدراك فمنعوا إطلاقه ، ومنهم من توقف لعدم الدليل الدال على الإطلاق والدليل الدال على المنع .

وأضيف أن الخلاف فى إثبات كونه مدركا بين أهل الحق والمعتزلة نشأ عن الخلاف فى أن بعض هذه الإدراكات هل هو يدل على الاتصال فى حقنا أم لا .

وقد وضح ذلك ابن ميمون فى شرح الإرشاد فذكر أن الإدراكات فى حقنا منها ما لا يدل على الاتصال باتفاق وهو السمع بناء على أن الأصوات أعراض ، ومنها ما يدل على الاتصال باتفاق وهو الذوق واللمس ؛ إذ لابد من الاتصال بين الذائق والمذوق ، والملامس والملموس ، ومنها المختلف فيه وهو البصر والشم فقد اختلف أهل السنة والمعتزلة فيهما فذهب أهل السنة إلى أن البصر لا اتصال بينه وبين المبصر ، وكذلك الشم ، وذهبت المعتزلة إلى الاتصال (٢)

ثم تناول الفصل الخامس ـ كونه تعالى باقيا ـ فبدأ الفصل بنقل عبارة الجوينى : ,, البارى تعالى باق ,, .

ثم ذكر ـ وهو بصدد الاستدلال على أنه تعالى باق ـ أن له فى ذلك طريقين : أحدهما : أن الأفعال وجب استنادها إلى واجب الوجود بذاته ، وما وجب بذاته يستحيل عدمه .

وأشير إلى أنه يعنى استلزام وجوب القدم لوجوب البقاء ، واستلزام تجويز العدم اللاحق لثبوت العدم السابق .

وتوضيح ذلك : أنه لو جاز طروء العدم على البارى ـ تعالى ـ لكانت ذاته قابلة للوجود والعدم ، لكن قبوله تعالى للعدم محال ؛ إذ لو قبله لكان هو والوجود بالنسبة إلى ذاته سيان ؛ حيث إن القبول للذات نفسى لا يختلف ، فيلزم افتقار وجوده إلى موجد يرجحه على العدم الجائز فيكون حادثا ، كيف

---

(١) راجع: أصول الدين ١٠٢ ، نهاية الأقدام ٣٤٤ ، أبكار الأفكار ج ١ ق ٢ ص ٣٤٠ ، غاية المرام ١٢١ ، الكامل فى اختصار الشامل ل ١٢٦ / أ .

(٢) راجع : شرح الإرشاد لابن ميمون ١٨٩ـ١٩٠ .

وقد ثبت بالبرهان القطعى وجوب قدمه .

وأشير إلى أن هذه الطريقة هى طريقه الجوينى (١) ، وقد نوه السنوسي بأن هذا البرهان مع اختصاره قطعى لا شبهة فى شئ من مقدماته (٢)

أما الطريقة الثانية التى أشار اليها المقترح - طريان العدم عليه بغير سبب محال ، وصدور النفى عن سبب محال -

فأود أن أوضحها فأقول :

لو طرأ العدم على القديم لوجب أن يكون لطروئه مقتض ، والمقتضى إما بالاختيار أولا ، وباطل أن يكون المقتضى مختارا ؛ إذ المقتضى المختار لا يفعل العدم ، وغير المختار إما عدم شرط أو طريان ضد وكلاهما باطل ، فإن كان المقتضى غير المختار عدم شرط فهو محال ؛ لأن الشرط أن كان قديما نقلنا الكلام إلى عدمه فيلزم التسلسل ، وإن كان حادثا لزم وجود القديم بدون شرطه .

أما إن كان المقتضى غير المختار طريان ضد فذلك الضد إما أن يطرأ قبل انعدام القديم أو بعده وكلاهما محال ؛ للزوم اجتماع الضدين فى الأول ؛ ولاستحالة تأخر المقتضى عن أثره فى الثانى .

وقد علق الإمام السنوسى على هذا البرهان بأنه مشهور بين المتكلمين ، ونقده بالطول والتقسيم وعدم الإجماع على بطلان جميع أقسامه (٣)

ثم ذكر المقترح قول الجوينى : ,, حق هذا أن يذكر فى جملة صفات النفس فإن الصحيح عندنا أنه باق لنفسه ,, . هـ

وعلق على مقوله الجوينى بأنه لا يرى عدّ كونه باقيا من الصفات النفسية وأن البقاء عنده صفة سلبية ، وقد سبق ذكر المسألة (٤)

ولتوضيح هذه المسألة أشير إلى أن الشيخ الأشعرى وعبد الله بن سعيد وكثير من متبعيهم وكثير من المعتزلة كالعلاف وبشر بن المعتمر وهشام الفوطى ذهبوا إلى أن البقاء معنى زائد على الذات ، وأن الباقى تعالى باق ببقاء يقوم به ،

---

(١) راجع: الإرشاد ٧٨ ، لمع الأدلة للجوينى ٨٥ ت: د . فوقيه حسين محمود/ط ١ الدار المصرية للتأليف ١٩٦٥م. واختار فى الشامل الطريقة الثانية . راجع : الشامل ١٩٥-١٩٧/ط اسكندرية .

(٢) راجع : شرح الكبرى ١٢٠ .

(٣) راجع : المصدر السابق ١٢٠-١٢١ .

(٤) راجع ص ٩٧، ٩٨ من الدراسة .

وقد أنكــره قوم كالنظـام وابن شبيب والجبائيين .

وقد ذهب بعض المتكلمين إلى إثبات البقاء معنى في الشاهد، ونفى كونه معنى قائم بذات البارى - تعالى - كالكعبى والفخر الرازى .

وقال بعض المتكلمين البقاء صفة نفسية للبارى - تعالى - إذ هو عبارة عن الوجود المستمر فيما لا يزال ، وقد ذهب إلى ذلك الباقلانى والجوينى .

والتحقيق أنه صفة سلبية ، وإلى ذلك أشار المقترح وجمهور المتكلمين المتأخرين كالسنوسى وعبد السلام (١) .

* * *

(١) راجع : مقالات المتكلمين فى صفة البقاء فى : التمهيد ٢٩٩ ، الإنصاف ٣٧ ، شرح الأصول الخمسة ١٨١ ، أصول الدين ٤٢ ، ١٠٨ - ١٠٩ ، الشامل ٤٧ ، الإرشاد ٧٨ ، شرح الإرشاد لابن ميمون ١٩١ ، المحصل ١٧٤ - ١٧٥ بنقد الطوسى ، شرح المقاصد ٢/٧٩ ، شرح الكبرى ١١٨ ، شرح عبد السلام على الجوهرة ٦٥ .

* باب القول فى إثبات العلم بالصفات *

فى البداية أود أن أذكر ترجمة لما ذكره المقترح فى هذا الباب ،
فقد تضمن كلام المقترح فى هذا الباب الفصول الآتيه :

١- فصل فى تمهيد الباب ، وإثبات صفات المعانى .
٢- فصل فى : إثبات الأحوال .
٣- فصل فى : تمليل الواجب .
٤- فصل فى إقامة الدليل على ثبوت الإرادة الأزلية .
٥- فصل فى الرد على جهم فى إثبات علوم حادثة للبارى - تعالى - .
٦- فصل فى قدم الكلام .
٧- فصل فى : حقيقة الكلام وحده ومعناه .
٨- فصل فى : إثبات كلام النفس .
٩- فصل : المتكلم عند أهل الحق من قام به الكلام .
١٠- فصل فى : مذهب الحشوية أن كلام الله القديم حروف وأصوات .
١١- فصل فى : مذهب الحشوية أن القراءة هى المقروء والتلاوة هى المتلو والكتابة هى المكتوب .
١٢- فصل فى : إطلاق الأمة أن كلام الله تعالى - مكتوب فى المصاحف مقروء بالألسن محفوظ فى الصدور مسموع منزل .
١٣- فصل : كلام الله تعالى واحد .
١٤- فصل : امتنع أئمتنا من إطلاق لفظ الغيرين على الصفات مع بعضها بعضا ، ومع الذات .
١٥- فصل ذهب القدماء من أئمتنا الى أن البقاء صفه معنوية للباقى .

وفى البداية عقد فصلا فى التمهيد للباب وإثبات صفات المعانى ، وفى التمهيد للباب تكلم على رأى الفلاسفة والمعتزلة فى الصفات المعنوية ، ثم أرجأ الاستدلال على إثبات صفات المعانى والرد على منكريها الى ما بعد الكلام فى الفصلين اللاحقين .

وقد نوه بأن الجوينى يقصد بالصفات هنا صفات المعانى ، كما نوه بأن الكلام قد تقدم على الصفات النفسية والمعنوية ، ثم ذكر وجها لتقديم الصفات المعنوية على صفات المعانى وهو أن الخصوم فيها الفلاسفة ، كما أن القول بثبوتها فرع ثبوت الصانع المختار . ثم ذكر رأى الفلاسفة فى الصفات :

وحاصل رأيهم أنهم منعوا إثبات صفة للبارى -تعالى- ترجع إلى إثبات معنى أو حال أو وجه واعتبار ، وصفات البارى عندهم إما أن ترجع إلى سلب أو إضافة أو قضية مركبة من سلب وإضافة وما سوى ذلك من الأوصاف لا يمكن أن يضاف اليه تعالى .

ثم عقب المقترح على رأى الفلاسفة فى الصفات بأنه لم يكن فى كلامهم هـذا إلا التلبيس .

ثم أبطل مذهبهم بثبوت الصانع المختار ، حيث شهدت الأفعال على كونه تعالى حيا عالما قادرا ، وأحال ذكر شبههم إلى حين ذكر شبه المعتزلة .

ثم ذكر اضطراب المعتزلة فى الصفات المعنوية بعد اتفاقهم على نفى المعانى ، أما الإرادة فقد أشار الى اختلافهم فيها ، وقد سبق ذكره (١) .

ثم ذكر أن ابن الجُبَّائى ذهب إلى أن للبارى ـ تعالى ـ أخص وصف يوجب كونه عالما قادرا ، وخالف المعتزلة فى أمرين :
أحدهما : تعليل هذه الأحكام وهى واجبة .
والثانى : أن أخص وصف البارى ـ تعالى ـ القدم .

وأود أن أوضح مسألة أخص وصف البارى ـ تعالى ـ فأقول :
أثبت أبو هاشم الجُبَّائى صفة لذات البارى ـ تعالى ـ على الحقيقة توجب كونه تعالى قادرا وعالما وحيا وموجودا ، وهى أخص وصف البارى ـ تعالى ـ ، أما كونه تعالى قادرا وعالما وحيا وموجودا فهى لما عليه لنفسه (٢)

والاحظ أن المتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة لم يفصحوا عن الصفة التى جعلها ابن الجبائى أخص وصف البارى تعالى ، بل وجدت السَنُوسِى يصرح بأنه لا يوجد إفصاح فى هذه المقالة عن هذه الصفة (٣) .

وقد خالف ابن الجُبَّائى بهذه المقالة أباه ، حيث قال الجُبَّائى يستحق البارى ـ تعالى ـ هذه الصفات الأربع ـ كونه عالما وقادرا وحيا وموجودا ـ لذاته ، أما أخص وصف البارى عنده فهو وجوب كونه تعالى قادرا وعالما وحيا وموجودا ، حيث لا يجب عنده أن يكون المخالف لغيره مخالفا بصفة ليست إلا له ، بل تصح مخالفته بكيفية استحقاقه للصفة على وجه لا يستحقه سواه ، ومثل هذا بالسوادين ، فكون أحدهما سوادا واجبا وكون الآخر سوادا جائزا يوجب اختلافهما (٤)

---

(١) راجع ص ١١٧ ـ ١٢١ .

(٢) راجع رأى ابن الجُبَّائى فى أخص وصف البارى ـ تعالى ـ وفى وجه استحقاق البارى ـ تعالى ـ للقادرية والعالمية والحيية والموجودية فى شرح الأصول الخمسة ١٨٢ ، المحيط بالتكليف ١٧٢ .

(٣) راجع : شرح الكبرى ١٩٦ .

(٤) راجع رأى الجُبَّائى فى أخص وصفه تعالى فى : المحيط بالتكليف ١٥٥ ـ ١٥٦ .

وقد رفض ابن الجُبّائى أن يكون الذى حصل من الوجوب - مؤثرا فى الخلاف ؛ لأنه إما أن يرجع الى استحقاقه لها على الاتصال والدوام ، أو يراد به أنه لا يزول عنها فى المستقبل ، أو لا يصح ضدها عليه ، والخلاف لا يجوز وقوعه بالنفى ولا بما كان الموصوف عليه من قبل ، أو سيكون عليه من بعد ، وإنما يجب أن يكون الخلاف الثابت فى كل حال لأمر هو ثابت فى كل حال ، واذا لم تقع المخالفة بالوجود فليس الا مجرد هذه الصفات ، وقد شاركه فيها مخالفه ، وهذا باطل ، فليس إلا إثبات صفة ذاتية ليست إلا له (١)

هذا ولم يتابع جمهور المعتزلة الجُبّائى وابنه فى رأيهم فى أخص وصف الإله ، فذهب كثير منهم الى أن أخص وصف البارى تعالى -هو القدم (٢)

أما الأشاعرة فقد زعم بعضهم كالفخر الرازى أنه لا يجوز أن يكون للبارى تعالى - أخص وصف ، لأنه بذاته وصفاته يتميز عن ذوات وصفات المخلوقين ، من حيث إن ذاته تعالى لاحد لها زمانا ومكانا ، ولا تقبل الانقسام فعلا ووهما ، بخلاف ذوات وصفات المخلوقين ، فالتمييز واقع بما ذكر ، ولا أخص سوى ما ذكر (٣)

وصار بعض الأشاعرة الى أن البارى - تعالى - له أخص وصف ، إلا أن العقل لا ينتهى إلى معرفة ذلك الأخص ، ولم يرد به سمع ، فينبغى التوقف (٤) .

وقال الجوينى لا يجوز أن يدرك أصلا (٥) .

ونقل الشهرستانى عن الأشعرى قوله إن أخص وصف البارى - تعالى - هو القدرة على الاختراع (٦) ، ولكن القدرة على الاختراع عند الأشعرى من صفات المعانى ، ولعل الأشعرى - كما علق السَّنُوسِي - أراد أن هذا الوصف لا يثبت لغير الله تعالى - ، ردا على المعتزلة حيث تزعم أن العبد يشارك البارى -تعالى- فى ذلك (٧)

ونقل عن الفخر الرازى اختيار مقالة الأشعرى فى بعض كتبه (٨)

وأشير إلى أننى وضحت فيما سبق رأى الفخر الرازى ، فقد صرح به فى كتاب الأربعين

---

(١) راجع : رفض ابن الجُبّائى لرأى أبيه فى أخص وصف البارى - تعالى - فى : المحيط بالتكليف ١٥٦ .

(٢) راجع : شرح الأصول الخمسة ١٩٦-١٩٩ ، شرح الكبرى ١٩٦ .

(٣) راجع : الأربعين ٩٦ ، نهاية الأقدام ١٠٨ .

(٤) راجع : الملل والنحل ١/١٠٠ .

(٥) راجع : نهاية الأقدام ١٠٩ .

(٦) راجع : الملل والنحل ١/١٠٠ .

(٧) راجع : شرح الكبرى ١٩٦ .

(٨) راجع : شرح الكبرى ١٩٦ .

حيث قال : والذى نختاره ونقول به أن ذاته سبحانه مخالفة لسائر الذوات لنفس كونها تلك الذات المخصوصة (١)

وقال الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني : أخص وصف البارى ـ تعالى ـ كون يوجب تمييزه عن الأكوان كلها (٢)

ونقل الفخر الرازى عن بعض علماء الأصول زعمهم أن أخص وصف البارى تعالى ـ وجوب الوجود والقدرة التامة والعلم التام (٣)

أما ما ذكره المقترح أن ابن الجُبّائي خالف المعتزلة فى أمرين فأقول موضحا :
الأمر الأول : تعليل هذه الأحكام قد خالف المعتزلة حيث إنه علل الأحكام الأربعة ـ كونه عالما وقادرا وحيا وموجودا ـ بصفة توجبها ، والمعتزلة يمنعون تعليل الواجب

أما الأمر الثانى : زعمه أن أخص وصف البارى تعالى أمر وراء كونه قديما ، والمعتزلة يجعلون أخص وصف البارى ـ تعالى ـ القدم .

وأنوه بأن مقوله ابن الجُبّائى فى أخص وصف البارى لا توجب مخالفته للمعتزلة فى قولهم إن أخص وصف البارى تعالى القدم ؛ وذلك حيث إن القدم عند ابن الجُبّائى من مقتضى صفة ذاته تعالى (٤) ، وعند المعتزلة الصفة المقتضاه عن صفه الذات كصفة الذات يقع بها الخلاف والوفاق ، وبالاشتراك فيها يقع الاشتراك فى سائر الصفات ؛ ولأن كونه تعالى قديما ينبىء عن استحقاق الصفة الذاتية ، فما اقتضى ألا يثبت لمخالفة تلك الصفة يقتضى ألا يثبت كونه قديما على هذا الوجه لغيره (٥) .

وعلى هذا يلزم ابن الجُبّائى القول بأن أخص وصف البارى تعالى القدم ، ولا يكون مخالفا للمعتزلة .

وأنبه إلى أن الجوينى رأى أن يقدم على الحجاج فصلين :
أحدهما فى: إثبات الأحوال .
والثانى فى : تعليل الواجب ، وقد استحسن ذلك المقترح . فذكر أن اختيار طريق الجمع والتعليل يستدعى ثبوت الأحوال ؛ فإن وجود لا يعلل وكذلك

---

(١) راجع : الأربعين ٩٦ .

(٢) راجع : الملل والنحل ١/١٠٠ .

(٣) راجع : الأربعين ٩٦ .

(٤) راجع : شرح الأصول الخمسة ١٩٩ .

(٥) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة ، المحيط بالتكليف ١٥٧ .

السلب ، فاستدعى التعليل ثبوت الحال ،كما أن المعتزلة يذهبون إلى أن الوجوب ينافى التعليل ، فإذا سلك الجوينى مسلك التعليل احتاج إلى بيان عدم المنافاة .

ثم عقد فصلا فى : إثبات الأحوال ـ وذلك تبعا للجوينى ـ

فبدأ بنقل عبارة الجوينى : الحال صفة لموجود لا تتصف بالوجود ولا بالعدم . ,,

ثم علق على هذه العبارة بأن الحال لا يمكن أن تحد بحد حقيقى ؛ لأن الحد الحقيقى لا بد فيه من ذكر خاصية المحدود التى بها قوامه وذلك محال فى الحال ؛ إذ لو كان لها خاصية لأدى الى إثبات الحال للحال وذلك محال .

ثم نبه إلى أن الحال تدرك بالتقسيم .

وأضيف أن التعريف المذكور للحال هو تعريف القاضى الباقلانى ـ كما نسبه إليه الشهرستانى (١) ـ وقد تابعه فيه الجوينى .

وأشير إلى ان بعض المتكلمين كالإيجى مال إلى حد الحال ،حيث عرفها بأنها الواسطة بين الموجود والمعدوم (٢) ، وبعض المتكلمين كالشهرستانى ضبطها بأن كل موجود له خاصية يتميز بها عن غيره فإنما يتميز بخاصية هى حال ، وما تتماثل المتماثلات فيه وتختلف المختلفات فيه فهو حال (٣) .

والتحقيق ـ كما ذكر المقترح أن الحال لا يمكن تعريفها لا بالحد ولا بالرسم ، وقد مال إلى ذلك بعض المتكلمين (٤)

وأضيف أن ابن الجُبّائى هو أول من أحدث القول بالحال وأثبتها ، ولم تكن المسألة قبله مذكورة ، وقد تابعه بعض المعتزلة والكرامية .

أما الأشاعرة فالقاضى الباقلانى مال إلى القول بثبوتها حينا ،وتردد جوابه فيها حينا ، واستقر رأيه أخيرا فى كتابه الهداية على إثباتها ،أما الجوينى فقد أثبتها فى كتبه الأولى ونفاها فى كتابه الأخير البرهان ، كما نفاها الأشعرى والأستاذ الإسفراييني والفخر الرازى والإمام السَّنُوسِى وجمهور المتكلمين (٥)

---

(١) راجع: نهاية الأقدام ١٣٢ .

(٢) راجع : متن المواقف ٥٧ .

(٣) راجع: نهاية الأقدام ١٣٣ .

(٤) راجع المصدر السابق ٣١ـ١٣٢ ، غاية المرام ٢٧ .

(٥) راجع: اختلاف النظار فى إثبات الحال فى : الإرشاد ٨٠ ،الشامل ٢٩٤ ط إسكندرية ، البرهان ١/ ١٣٠ ،نهاية الأقدام ١٣١ ، غاية المرام ٢٧ ، شرح الكبرى ٢٨١ .

ثم أشار إلى أن الجويني قسم الحال إلى معللة وغيره معللة ،وأنه ضرب لكل واحد من القسمين مثالا لقصد الإيضاح والبيان .

وأوضح ذلك بأن الحال تنقسم الى ما يعلل وما لا يعلل :

فالمعللة هي كل حكم يثبت للذات بسبب معنى قائم بالذات ككون العالم عالما والقادر قادرا ، وزاد ابن الجُبّائي اشتراط الحياة ، فعلى مذهبه إيجاب الأحوال المعللة ليس إلا للصفات التي من شرطها الحياة كالعلم والقدرة ، أما ما لا يشترط فيه الحياة فلا ، وذلك كالسواد والبياض .

أما غير المعللة فهي كل صفة تثبت للذات غير معللة بصفة زائدة كتحيز الجوهر وكونه موجودا (١) .

ثم أشار إلى أن النظر في ثبوت الأحوال يبنى على البحث في العموم والخصوص (٢) ، وذكر اختلاف النظار في العموم والخصوص هل هما من عوارض الألفاظ ، أو هما من عوارض المعنى .

وأوضح أن من رد العموم والخصوص الى الألفاظ المجردة نفى الأحوال ، وقال الأشياء تختلف وتتماثل لذواتها المعينة ، أما أسماء الأجناس فيرجع عمومها وخصوصها عندهم إلى الألفاظ الدالة عليها فقط ، أما من جعل العموم والخصوص من عوارض المعنى فقد أثبت الأحوال (٣)

ثم استعرض حجج المثبتين والنافين للأحوال مناقشا لكل حجة فبدأ بنقل عبارة الجويني : ،، من علم وجود جوهر ولم يعلم تحيزه ثم استبان له أنه متحيز فقد استجد علما متعلقا بمعلوم ، ويسوغ تقدير العلم بالوجود دون العلم بالتحيز ،، .

ثم قرر هذا الدليل بأنه لا سبيل إلى إنكار العلم بوجه من وجوه الشيء الواحد والجهل بوجه آخر من وجوهه ، فمن رد ذلك الى العبارة المحضة تعذرت عليه الحدود والبراهين ،ولا يستقيم له فهم مقدمة كلية واندراج خاص تحت عمومها ، وفي ذلك رد المعقولات والوقوف مع اللفظ والإعراض عن المعنى ، على الرغم من أنه لو قدر دروس العبارات ، وذهاب اللغات لاستقلت العقول بإدراك التماثل

---

(١) راجع : الإرشاد ٨٠، نهاية الأقدام ١٣١-١٣٢ ، غاية المرام ٣٠ .

(٢) راجع : المحصل ٦٢ ،شرح الكبرى ١٧٦ .

(٣) راجع : نهاية الأقدام ١٣٣-١٤٣ .

فى المتماثلات والاختلاف فى المختلفات ، ومعرفة ما تشترك به المختلفات من الأحكام وما تفترق فيه .

ثم نقد دليل الجوينى المذكور بأنه غير منتج لما ادعاه ، إذ الدليل المذكور أنتج زائدا ، ولم يلزم من إثبات كونه زائدا أن يكون صفة .

ثم استعرض قول الجوينى : ,, إن التعرض للوجوه والاعتبارات إثبات الأحوال ,, ونقده بأنه غير سديد ، حيث إن القائل بالوجوه والاعتبارات لا يقول إنها صفات ، أما الحال فقد رسمها الجوينى بأنها صفة لموجود ، وأيضا القول بصفة عامة فيه توسع فى القول ، لامتناع صفة واحدة لموصوفات متعددة ، إذ الواحد لا يختص بمحليين .

ثم ناقش الفلاسفة لقولهم بالموجودات الذهنية .

ثم ناقش مثبتى الأحوال فى قولهم ليست معلومة ولا مجهولة بأن هذا كلام متناقض فى نفسه ، فان قيام الدليل على ما لا سبيل الى علمه محال ، إلا أن يريدوا أنها لا تعلم على حيالها ، وليست مجهولة حيث علمت مع غيرها .

وأضيف أنه يلزمهم التناقض أيضا حيث قالوا الحال لا توصف بالوجود ولا بالعدم ، والوجود عندهم حال فكيف يصح أن يقال الوجود لا يوصف بالوجود .

ثم أشار إلى أن الجوينى استدل على القسم الثانى من الأحوال وهى غير المعللة وسكت عن الاحوال المعللة .

وقد يوجه ذلك بأن دليله فى غير المعللة يطرد فى المعللة ، لكنه عقب بنقده بأن العلوم نسبة بين الذات وبين المعلوم ، فما الدليل على ثبوت حكم وصفه هى موجبة للمعنى القائم بمحل الحكم .

ثم نقل عبارة الجوينى : ,, اعلم أن إثبات الصفات لا يتلقى إلا من قياس الغائب على الشاهد ,, .

وبعد أن شرح مراده من هذه العبارة عقب بأن الجوينى منع قياس الغائب على الشاهد فى غير كتابه هذا بناءً على نفى الأحوال .

وأضيف أن الجوينى فى كتابه البرهان رفض قياس الغائب على الشاهد قائلا : ,, فأما نحن فلا نرضى شيئا من ذلك ، فأما بناء الغائب على الشاهد فلا أصل له ، فإن التحكم به باطل وفاقا ، والجمع بالعلة لا أصل له ، إذ لا علة ولا معلول عندنا ، وكون العالم عالما هو العلم بعينه ، والجمع بالحقيقة ليس بشئ ، فإن العلم الحادث مخالف للعلم القديم ، فكيف يجتمعان فى الحقيقة مع اختلافهما ، فإن قيل جمعتهما العلمية فهو باطل ، مبنى على القول بالأحوال ....

والقول الجامع فى ذلك أنه إذا قام دليل على المطلوب فى الغائب فهو المقصود ، ولا أثر لذكر الشاهد ، وإن لم يقم دليل على المطلوب فى الغائب فذكر الشاهد لا معنى له[(١)] ،، .

ثم استعرض عبارة الجوينى : ،، والجمع بين الغائب والشاهد بغير جامع تحكم ملجئ إلى الدهر والتشبيه والتعطيل ،فلابد من جامع ، والجوامع أربعة : الجمع بالدليل والعلة والحقيقة والشرط ،، .

ثم ذكر أن الجوينى مثل لهذه الجوامع .

وأود أن أوضح الأمثلة كما مثلها الجوينى ، فقد مثل للجمع بالعلة بحكمنا بأن كون العالم عالما شاهدا معلل بالعلم ،فإذا ثبت كون حكم معلولا بعلة شاهدا وقامت الدلالة عليه لزم القضاء بارتباط العلة بالمعلول شاهدا وغائبا حتى يتلازما وينتفى كل واحد منهما عند انتفاء الثانى .

ومثال الجمع بالشرط حكمنا بأن كون العالم عالما مشروط بكونه حيا ، فإذا تقرر ذلك فى الشاهد اطرد فى الغائب .

ومثال الجمع بالحقيقة حكمنا بأن حقيقة العالم من قام به العلم ، فإذا تقررت حقيقة فى الشاهد اطردت فى الغائب .

ومثال الجمع بالدليل دلالة الإحداث على المحدث ، فإذا دل دليل على مدلوله عقلا لم يوجد الدليل غير دال شاهدا وغائبا[(٢)]

ثم حرر المقترح تقسيم الجوامع إلى الأربعة المذكورة ، وعقب بتحسين أمثلة الجوينى لهذه الجوامع ، إلا أنه نقده فى تمثيله للجمع بالحقيقة بأنه إنما يصح على القول بنفي الأحوال ، والجوينى هنا بصدد إثباتها .

ثم عقد فصلا فى : تعليل الواجب ـ وذلك تبعا للجوينى ـ

فبدأ بذكر اختلاف الأصحاب فى معنى تعليل الأحوال ، ونوه بأنه بدأ بذكر ما ذكروه فى الشاهد .

ثم قال : ،، وقد اختلفوا إذا خلق الله ـ تعالى ـ فى ذات الجوهر علما ، ولزم ذلك العلم ثبوت عالمية :

هل الصانع تعالى فعل المعنى ، والحال اللازمة له ؟ أو فعل المعنى ، والمعنى هو الذى أفاد ثبوت الحال ؟

---

(١) راجع : البرهان ١/١٢٩ـ١٣٠ .

(٢) راجع التمثيل فى : الإرشاد ٨٣ـ٨٤ .

فذهب بعضهم إلى أن المعنى والحال مفعولان .... ومن المتكلمين من قال الفاعل يفعل المعنى ، والمعنى يوجب الحال ، ولم يفعل الفاعل الحال أصلا ،، .

وأوضح هذه المسأله فأقول : احتج المعتزلة على قولهم بنفى صفات المعانى بأنها لو وجدت للزم تعليل الواجب ، وتعليل الواجب عندهم باطل ؛ إذ لو علل الواجب عندهم لكان ممكنا من حيث إن ثبوته يكون مستفادا من غيره .

وأجاب الأصحاب بأن معنى التعليل التلازم ، وليس إفادة العلة معلولها الثبوت ـ كما يقول المعتزلة ـ .

ويتضح الفرق بين القول بأن معنى التعليل التلازم ،وبين القول بأن معناه إفادة العلة لمعلولها الثبوت باختلاف الأصحاب فى معنى التعليل فى الشاهد ، هل هو التلازم ؟ أو هو إفادة العلة لمعلولها الثبوت ، فقال المحققون من الأصحاب اذا خلق الله تعالى ـ فى ذات الجوهر علما ،ولزم ذلك العلم ثبوت عالمية ،فالبارى تعالى ـ فعل المعنى والحال اللازمة له ، وذهب بعضهم الى أن البارى ـ تعالى ـ إنما فعل المعنى ، ولكن المعنى هو الذى أفاد ثبوت الحال لملازمته لها .

فعلى المذهب الأول معنى التعليل فى الشاهد والغائب ثبوت التلازم بينهما فى طرفى النفى والإثبات ،وهذا المذهب لا إشكال عليه ؛ حيث إن ثبوت التلازم وكون كل واحد منهما لا يفارق الآخر لا ينافى الوجوب ، وإنما ينافى الوجوب التعليل على القول الثانى ، من حيث إن الواجب لا يصح أن يستفاد من غيره .

ثم ناقش المعتزلة فى قولهم الشاهد إنما علل لجوازه والواجب يستقل بوجوبه عن مقتض يقتضيه ، ووضح أن القول فى واجب الوجود خرج عن الكلام فى طرف الحكم الواجب ؛ حيث إنا نحكم بالوجوب على معقوليته من حيث هو هذا الوجود ، فاستغنى عن مقتض لوجوبه ، بخلاف الحال ، فانه لا يثبت لها باعتبار معقوليتها شىء .

ثم نقل قول الجوينى : ،، لم يثبت استغناء واجب الوجود عن المقتضى لوجوبه ، وإنما يثبت ذلك باعتبار نفى الأولية عنه . ،،

وأوضح : أن هذا القول ذكره الجوينى ردا على المعتزلة ، حيث قالوا الواجب يستقل بوجوبه عن مقتض يقتضيه .

وقد نقد مقولة الجوينى المذكورة بالحكم فى الغائب ، فإنه قد انتفت عنه الأولية ، فينبغى أن يمتنع استناده إلى مقتض من حيث انتفت عنه الأولية .

ثم نقل عبارة الجوينى : ،، لا يصح تعليل الوجود الجائز مع جوازه ،، .

وأوضح : أن الجوينى ـ وهو بصدد الرد على المعتزلة ـ أبطل تعليل الحكم الجائز

بالوجود ،فإنه لا يصح تعليله مع جوازه

وقد عقب على هذه المقالة بالنقد بأنه لا يلزم من تعليل الحكم الجائز تعليل الموجود الجائز، حيث اختلافهما في معقولية الوجود و الحال، ولكن يلزم

المعتزلة ذلك لقولهم بأن الوجود حال ؛ فمعقوليه الجواز فيه كمعقولية الجواز في سائر الأحوال ، وحينئذ يقال لهم لم اختص بالتعليل بعض الأحوال الجائزة دون باقيها

ثم قرر إبطال الجويني لقول المعتزلة باستقلال الواجب لوجوبه، وعلق عليه بأن الجويني أورد هذا الكلام إلزاما على المعتزلة لأصولهم .

كما قرر تحقيق إلزام الجويني للمعتزلة في المسألتين اللتين ذكرهما وهما :

١- خروج الشئ في حال حدوثه عن كونه مقدورا ، فإذا قالوا باستغنائه عن الفاعل في حال الحدوث يلزمهم القول باستغنائه عن العلة .

٢- الصفات التابعة للحدوث عندهم لا تقع بمقتض ؛ لوجوبها باعتبار تحقق لازمها وهو الوجود .

ثم قرر بقية الإلزامات التي ألزمها الجويني للمعتزلة لقولهم بمنع تعليل الواجب.

ثم بعد ذلك خاض المقترح - تبعا للجويني - في الحجاج ، ورد حجج المعتزلة لقولهم بنفي صفات المعاني .

وأضيف أن المقصود بهذا الباب الكلام في صفات المعاني ، والمقصود بالفصل الأول منه الكلام في إثبات صفات المعاني ، والرد على منكريها ، وقد ضمن الجويني هذا الفصل الكلام في فصلين هما إثبات الأحوال ومعنى تعليل الواجب ، وذكرهما قبل الحجاج في إثبات صفات المعاني ؛ لما رأى أن هذين الفصلين يشتملان على أهم أصول المعتزلة وقواعدهم التي بنوا عليها إنكار صفات المعاني ، فبدأ بهما لهدم قواعد المعتزلة قبل مناقشتهم .

وقد احتج الجويني على إثبات صفات المعاني بثلاثة طرق ،قررها المقترح وناقشها ، وأود تحليل هذه الطرق الثلاثة ، وما دار حولها من مناقشات فأقول :

الطريقة الأولى : حاصل القول فيها أن الجويني ألزم المعتزلة القول بأن كونه تعالى مريدا إنما هو لنفسه ؛ وذلك حيث سلموا بأن كون العالم عالما وكون المريد مريدا حكمان ثابتان للذات ، وأنهما معللان شاهدا ، فإذ اجاز أن يكون أحدهما للنفس غائبا ، وهو كونه عالما لزم أن يكون كونه مريدا أيضا للنفس غائبا ،

وقد حقق الجويني الجمع بين كونه تعالى عالما وكونه تعالى مريدا بالسبر والتقسيم.

وقد حقق المقترح اللزوم المذكور للمعتزلة ، ونبه إلى أن هذا الإلزام لا يتوجه على من زعم أن الباري - تعالى - ليس مريدا ،أو أنه مريد لنفسه - بمعنى - أنه غير مغلوب ولا مستكره ؛ حيث إن كونه مريدا حينئذ ليس بحكم أصلا ، كما نبه إلى أن تقسيم الجويني غير حاصر .

أما الطريقة الثانية فهى : أن نقول ثبت التعليل للحكم شاهدا ، فيلزم ألا يثبت بدون علته غائبـــا .

وقد قرر المقترح هذه الطريقة ،وأورد للمعتزلة على هذه الطريقة سؤالين ، وأجاب عنهما ـ تبعا للجوينى ـ وهما :

١ـ السؤال الأول قول المعتزلة التعليل فى الشاهد إنما كان للجواز .

وأجاب بأن انتفاء الجواز لا يلزم منه نفى التعليل ؛ حيث إن الجواز دليل التعليل ، والدليل لا يلزم عكســه .

٢ـ السؤال الثانى : قولهم عالمية البارى تخالف عالمية الشاهد ،فلا يلزم من تعليـــل الحكم فى الشاهد تعليل ما يخالفـه .

وأجاب بأن الوجه الذى يقتضى العلم شاهدا حكما يقتضيه غائبا ، فما لأجله علـل هذا الحكم مطرد شاهدا وغائبا .

أما الطريقة الثالثة ـ طريقة الأشعرى ـ فهى أن نقول : إن المتعلق بالمعلوم علم ، والمعلوم إذا كان محاطا به على وجه الكشف والإيضاح للعالم فلا بد أن يتعلق به علم .

وقد علق المقترح على هذه الطريقه بأنه يستغنى بها عن النظر الى الشاهد ،والجوينى صدر المسألة بأن إثبات العلم بالصفات الأزلية لا يتلقى إلا من اعتبار الغائب بالشاهد . وبيان استغناء هذه الطريقة عن النظر إلى الشاهد : أن شواهد الأفعال أرشـــدت الى أن الفاعل لابد أن يكون محيطا بما يفعله ، والإحاطة بالفعل هى معنى العلـــم ، فإذا دل الفعل على ذلك ـ وحقيقة مدلوله هو العلم ، لم تبق حاجة إلى النظـــر فى الشـــاهد .

ثم نقل قول الجوينى : ,, وهذا إلزام على طريق المعتزلة ,, .

ولتوضيح هذه العبارة أقول : معنى قول الجوينى المذكور : أن الطريقة الثالثة هـــى آكد وفقا لأصول المعتزلة ؛ حيث إنهم ذهبوا إلى أن تعلق العلمين بالمعلوم الواحـــد يوجب تماثلهما ، فإذا تعلق العلم الحادث بمعلوم معين فكل علم تعلق بعين متعلقـه هو مثل له ،وقد ذهب المعتزلة بناء على ذلك الى أن العلم القديم لتعلقة بمتعلـــق العلم الحادث لو ثبت لكان مماثلا للعلم الحادث .

ثم نوه المقترح بأن المعتزلة بنواهذه المسألة على مسألة أخرى وهى أن الاشـــتراك فى الأخص يلزم منه التماثل ،وقد أنكـر أن يكون الاشتراك فى الأخص يوجب الاشـــتراك فى بقية الصفات النفسية على حكم التعليل .

ثم استعرض مذهب الفلاسفة قائلا : بل صفاته تعالى ترجع عندهم إما إلى سلب ، أو إضافة أو ما هو مركب من سلب وإضافة ، وذكر أن الذى حملهم على ذلك تنزيه البارى ـ تعالى ـ عن الكثرة المنافية للوحدة الواجبة ، وذكر أنهم تناهوا فى ذلك إلى أن

نفوا أن يكون للبارى ـ تعالى ـ ما هيـة وراء كونه تعالى موجودا .

وأشير إلى أن الفلاسفة ذهبوا إلى نفى صفات المعانى ، وقالوا عالم بالذات ، وقادر بالذات ، حيث إن واجب الوجود مستغن على الإطلاق من كل وجه ، وإثبات صفة لذاته تعالى أزليـة قائمة بذاته يبطل الاستغناء المطلق من الصفة والموصوف جميعا .

وقالوا واجب الوجود بذاته لا يتصور إلا واحدا من كل وجه ، فلا صفة ولا حال ولا اعتبار ولا حيث ولا وجه لذات واجب الوجود ، ولا يشاركه تعالى شىء ما ـ صفة كانت أو موصوفا ـ فى وجوب الوجود والأزلية ، ولا ينقسم ولا يتكثر لا بالكم ولا بالمبادئ المقومة ولا بأجـزاء الحقيقه والحـد .

وأود أن أوضح مذهب الفلاسفة فى الصفات على لسان ابن سينا :

قال ابن سينا : أن الأول لا ما هيه له غير الإنية (١) .

وقال : إن واجب الوجود لا يجوز أن يكون على الصفة التى فيها تركيب حتى يكون هنـاك ماهيه ما ، وتكون تلك الماهية واجبة الوجود (٢) .

وقال : "والأول أيضا لا جنس له ... ، لا فصل له ، وإذ لا جنس له ولا فصل فلا حـد له ولا برهان عليه ، لأنه لا علة له ، ولذلك لا لِمَ له" (٣) .

وقال : " فإذا حققت تلك الصفة الأولى لواجب الوجود ـ أنه إنْ وموجود ـ ثـم الصفات الأخرى يكون بعضها المتعين فيه هذا الوجود مع إضافة ، وبعضها هذا الوجـود مع السلب ، وليس ولا واحد منها موجبا فى ذاته كثرة ألبتة ، ولا مغايرة" (٤) .

وقال : "وإذا قيل له قادر لم يعن به إلا أنه واجب الوجود مضافا إلى أن وجود غيره إنما يصح عنه على النحو الذى ذكر ، وإذا قيل له حى لم يعن إلا هذا الوجود العقلـى مأخـوذا مـع الإضافـة الى الكـل المعقولـة أيضا بالقصـد الثانـى إذ الحى هو الدراك الفعال ، وإذا قيل مريد لم يعن إلا كون واجب الوجود مـع عقليته ـ أى سلب المادة عنه ـ مبدأ لنظام الخير كله ، وهو يعقل ذلك ، فيكون هذا مؤلفا من إضافة وسلب" (٥) .

وقال " إن واجب الوجود غير داخل فى جنس ، أو واقع تحت حد أو برهان ، وأنه برئ عن الكم والكيف والماهية والأين والمتى والحركة ، لا ند له ولا شريك ولا ضد ، وأنه

---

(١) راجع : الشفاء / الإلهيات ٢/٣٤٤ .

(٢) راجع : المصدر السابق ٢/٣٤٥ .

(٣) راجع : المصدر السابق ٢/٣٤٧ـ٣٤٨ .

(٤) راجع : النجاة ٢٥١ .

(٥) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .

واحد من جميع الوجوه ؛ لأنه غير منقسم لا فى الأجزاء بالفعل ولا فى الأجزاء بالفرض والوهم كالمتصل ،ولا فى العقل بأن تكون ذاته مركبة من معان عقلية متغايرة يتحد بها جملته وأنه واحد من حيث هو غير مشارك البتة فى وجوده الذى له ، فهو بهذه الوجوه فرد ، وهو واحد ؛ لأنه تام الوجود ،، (١)

ثم ذكر المقترح شبه الفلاسفة فى نفى الصفات النفسية والمعنوية والاعتبارات،وأجاب عنهما .

فرد قولهم بالوجود المطلق وزعمهم أنه هو حقيقة واجب الوجود ، كما رد تخصيصهم الوجود بالوجوب ، ومنعهم من اثبات خصوصية زائدة ، على الوجود ،مستعينا بالمديد من الالزامات لتقرير ردوده .

ثم أفاض فى ذكر شبه الفلاسفة فى نفى صفات المعانى والرد عليها ؛

فقرر أنه لا يلزم أن تكون حقيقة واجب الوجود مركبة من الصفات مع القول بأنها موجودات، حيث إننا نقول إنها غير ذاتية ، وناقشهم فى قولهم كل عارض معلل ، ووضح أن العارض يطلق بمعنيين : أحدهما : الطارئ فى الوجود ـ وهو مسلم استحالته ، والثانى : إطلاقهم العارض على ما فهمت الحقيقة بدونه ،ونبههم إلى ترك لفظ العارض لما فيه من الاشتراك الموهم لمعنى مسلم الاستحالة . وأشار إليهم أن يعدلوا عبارتهم ويقولوا كلما فهمت الحقيقة مع الذهول عنه فهو معلل ، وحينئذ وجه عليهم المنع لهذه المقدمة .

ثم ناقش الفلاسفة فى قولهم بافتقار الصفات إلى الذات،والافتقار ينافى الوجوب .

وأجاب عن هذه الشبهة بأن لفظ الافتقار يشعر بالحاجة وهى مستحيلة عليه تعالى ، ولا يصح القول بافتقار الصفات إلى الذات ، ولا بافتقار الذات إلى الصفات ؛ حيث إن كل واحد من القسمين لا يفيد الثانى ولا يعطيه الوجود ،ووجوب كل واحد منهما يمنع من تقدير انتفائه ،وأن الفلاسفة لما رأوا أن المتلازمين لا يصح ثبوت أحدهما فى العقل بدون الثانى سموا هذا التلازم المشير إلى امتناع أحدهما بدون الثانى افتقارا .

ثم طالبهم بالدليل على نفى المعنى الذى لا نسميه نحن افتقارا ووجههم الى ترك لفظ الافتقار ؛ لما يوهم بما نسلم استحالته ، ووجههم إلى أن يعدلوا عبارتهم ويقولوا لا يمكن ثبوت واجب يلازمه واجب ، أو يقولوا لا يمكن ثبوت واجب لا يصح وجوده خاليا عن واجب آخر ،وحينئذ وجه المقترح عليهم المنع .

ثم ذكر طرق المعتزلة فى الاستدلال على نفى صفات المعانى ومنها :

---

(١) راجع : المصدر السابق ٢٥١ـ٢٥٢ .

أنهم قالوا : القول بثبوت معان قائمه يلزم أن توجب أحكاما هى واجبة ، وتعليل الواجب محال ، وما أفضى الى المحال محال . وقد ناقشهم فى قولهم بلزوم وجوب أحكام واجبة ، وفى منعهم تعليل الواجب .

ومنها : أن الأمة أجمعت على أن القديم واحد ، وإثبات صفات المعانى خرق لإجماع الأمة .

وأجاب بأن الإجماع انعقد على أن القديم الموصوف بأوصاف الإلهية واحد .

ومنها : أن القول بثبوت ثان يوجب مشاركة الذات فى الأخص ، ويلزم منه الاشتراك فى ثبوت الإلهيه ، إذ اخص وصف الإله كونه قديما .

وقد ناقشهم فى قولهم ان كونه تعالى قديما هو أخص وصف الإله ، وفى قولهم إن الاشتراك فى الأخص يوجب الاشتراك فيما عداه من الصفات .

ثم ذكر الزام الجوينى للبصريين من المعتزلة التناقض من حيث أثبتوا للبارى ـ تعالى ـ إرادة حادثة تشارك إرادتنا عند تعلقها بمتعلقها فى أخص وصفها ، وإحداهما لا توجد الا فى محل ، والثانية مستغنية عن المحل .

وذكر أن المعتزلة يناقضون أصلهم ـ منع تعليل الواجب ـ فكيف يعللون التماثل بالاشتراك فى الأخص .

ثم ذكر شبهة المعتزلة : القول بصفه عامة فى تعلقها يفضى الى القول بقيام معنى واحد مقام معان مختلفة ، وذلك محال (١) .

وقد بدأ الاجابة عن هذه الشبهة بنقل عبارة الجوينى : ,, هذا مما لا يلزم الجواب عنه ، فإنه بحث فى تفصيل الصفات ، وهم نافوها ، فكيف يستقيم البحث فى تفصيل ما قد نفى أصله ,, . وعلق على هذه العبارة بأنه ينبغى الانفصال عن شبهتهم وأشار الى أن طرق الأصحاب اختلفت فى الانفصال عن الشبهة المذكورة ، وأن بعضهم ذهب إلى الالتجاء إلى السمع ، وبعضهم ذهب إلى سلوك طريق المعقول ، ويبنى هذه المسألة على مسألة سواد حلاوة .

وأضيف أن معنى مسأله سواد حلاوة أنه هل يجوز أن يكون خاصيتا عرضين مختلفين ثابتتين لذات واحده كسواد هو حلاوة لاجتماع خاصيتى السواد والحلاوة أم لا (٢) ؟

---

(١) راجع شبه المعتزلة فى : شرح الأصول الخمسة ١٨٣ـ١٨٥، ١٩٥ـ ٢٠٣ .

(٢) راجع معنى مسألة سواد حلاوة فى : شرح الكبرى ١٨٤ .

فالذى أحال اجتماع خاصيتا عرضين مختلفين ثابتتين لذات واحدة طرد ذلك فى الصفات الأزلية .

ثم نبه إلى أن مسألة سواد حلاوة إنما تلزم على مذهب من قال بثبوت الأحوال ، أما من نفى الأحوال وقال أخص وصف الشىء وجوده فمحصول القول باجتماع خاصيتين لذات واحدة أن يكون الوجود ان وجودا واحدا ، وذلك محال .

ثم نبه إلى الفرق بين نسبة قيام العلم الواحد مقام علوم مختلفة وبين نسبة قيام القدرة مقام العلم والإرادة .

ثم ذكر أن الجوينى أورد على نفسه سؤالا آخر وهو الاجتزاء بالذات عن الصفات ،وذكر عبارة الجوينى : ,, هذا مما لا يلزم الجواب عنه ,, .

وعلق على هذه العبارة بأنه ينبغى الانفصال عن هذا السؤال .

وأوضح : أن الجوينى : أورد على نفسه سؤالا ، على لسان المعتزلة حاصله يفضى إلى الاستغناء بالذات عن الصفات ، وسؤالهم كما ذكره الجوينى فى الإرشاد : ,, إذا لم يبعد ثبوت علم فى حكم علوم ، فما المانع من مصيرنا الى أن البارى - تعالى - عالم بالمعلومات لنفسه ، قادر عليها لنفسه ، وتكون نفسه فى حكم العلم والقدرة (١) .

ثم ذكر المقترح جواب من سلك مسلك المعقول على هذا السؤال فقال : ,, إن حكم الصفات عدم صحة الوجود بدون الحلول فى المحل ، وحكم الذات الاستغناء عن المحل ، وهذا جمع بين نقيضتين ,, .

وأضيف أن المذهب الثانى وهو الالتجاء إلى السمع هو مذهب القاضى الباقلانى وتبعه الجوينى .

وقد لاحظت الخلاف بين القاضى الباقلانى والجوينى فى الالتجاء الى السمع ، فالباقلانى حقق السمع بالنصوص القرآنية كقوله تعالى : ,, أنزله بعلمه (٢) ,, وقوله تعالى : ,, وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه (٣) ,,

وقوله تعالى ,, أو لم يروا أن الله الذى خلقهم هو أشد منهم قوة (٤) ,,

وقد خالفه الجوينى حيث حقق السمع بدليل الإجماع ، كما أن الباقلانى استدل

---

(١) راجع : الإرشاد ٩٣ .

(٢) سورة النساء من آية ١٦٦ .

(٣) سورة فاطر من آية ١١ .

(٤) سورة فصلت من آية ١٥ .

بالكثير من الأدلة العقلية (١) ، وخالفه فى ذلك الجوينى حيث منع دلالة المعقول على كون العلم زائدا (٢).

وقد نقد المقترح الجوينى فى منعه دلالة المعقول على كون العلم زائدا ، وعلق عليه بأنه غير مستقيم ، كما علق على استدلاله بالإجماع بأن فيه قلق ، حيث إن تقرير هذه المقالة وأمثالها لو صدرت عن متكلم من متكلمى الإسلام لا يجب أن تتواتر وتشتهر ويتناقلها الناقلون ، بل جواز اندراسها بعد ظهورها ثابت ، فمن أين يعرف عدم المخالف .

هذا بعد ظهور الكلام فى هذه المسألة ، أما العصر الأول فلا يكاد ينقل فيه من آحاد هذه التفاريع شىء .

ثم نقد المقترح قول أبى الهذيل العلاف : البارى ـ تعالى ـ عالم بعلم هو ذاته ، وذاته ليس بعلم ، وأشار الى تهافت هذا القول ، وأنه يعد من فضائحه .

وانتهى إلى أن الالتجاء إلى مسالك المعقول متعين فى إثبات صفات المعانى ، وإن كان السمع مما يصح الاستدلال به أيضا فى هذا المقام ، حيث إن صحة دلالة السمع بالمعجزة لا تتوقف على الكلام فى تفصيل الصفات .

وأضيف أن المعتزلة يمنعون الاستدلال بالسمع فى هذه المسألة حيث إن صحة السمع تبتنى عليها ، فقد قالوا ما لم نعلم القديم ـ تعالى ـ عدلا حكيما لا يمكننا معرفة السمع ، وما لم نعلم أنه تعالى عالم بقبح القبائح واستغنائه عنها لم نعلم عدله ، وما لم نعلم كونه عالما لذاته لم نعلم علمه بقبح القبائح أجمع ، فترتب السمع على هذه المسألة (٣) .

ثم عقد فصلا فى إقامة الدليل على ثبوت الإرادة الأزلية .

وفى البداية أحال إلى ما تقدم بحثه سلفا . وأضيف أنه قد تقدم ذكر مذهب أهل السنة: أن الله ـ تعالى ـ مريد بإرادة قديمة أزلية ، كما تقدم ذكر مذاهب المعتزلة فى إثبات كونه تعالى مريدا ومناقشتها والرد عليها (٤) ،

ثم أشار إلى أنه لم يتحقق كونه تعالى مريدا على الحقيقة فى مذاهب المعتزلة إلا على مذهب البصريين ، إلا أنهم ذهبوا إلى أن البارى ـ تعالى ـ مريد بإرادة حادثة لا فى محل .

---

(١) راجع : التمهيد ٢٢٧ـ٢٤٣ .

(٢) راجع : الإرشاد ٩٢، ٩٤ .

(٣) راجع : شرح الأصول الخمسة ١٩٤ـ١٩٥ .

(٤) راجع ص ١١٧ـ١٢١ .

ثم خاض فى مناقشة البصريين لقولهم بأن البارى -تعالى- مريد بإرادة حادثة لا فى محل ،

فوجه إليهم : أنهم نقضوا جملة من القواعد العقلية ؛ لما يلزمهم من :

١- إثبات استغناء المعانى عن المحال .

٢- إبطال التفرقة بين الذوات القائمة بأنفسها وبين المعانى المفتقرة إلى المحل .

٣- إثبات أحكام المعانى لذاته تعالى مع عدم اختصاصها بها .

ثم أورد على لسان المعتزلة قولهم : الإرادة لا فى محل ، والبارى -تعالى- لا فى محل ، فيجب اختصاصها لذلك به .

وعلق على هذا القول بأنه سخيف ، وناقشه بأن قولنا لا فى محل مشترك ، فيقال لا فى محل للجوهر ويراد به أنه ليس مختصا بغيره اختصاص الصفه بالموصوف ، ويقال لا فى محل ويراد أنه ليس فى مكان وحيز ، والاعتبار الأول متحقق فى الجوهر ، والثانى متحقق فى العرض .

ثم قال : ,, ثم عندهم يجوز أن يخلق الله -تعالى- فناء لا فى محل ، وهو معنى يلزم منه نفى الجواهر كلها .... إلخ ,, .

وأوضح هذه العبارة بأن المعتزلة ذكروا اعتذارهم المذكور وهو قولهم : الإرادة لا فى محل ، والبارى - تعالى - لا فى محل ، فيجب اختصاصها لذلك به ، فوجه عليهم المقترح النقض بالفناء ؛ حيث زعموا أن فناء الجواهر معنى يخلقه البارى - تعالى - لا فى محل تفنى به الجواهر ، فألزموا أن يقولوا الفناء لا فى محل فيختص مقتضاه بموجود لا فى محل ، وهذا يجرهم إلى تجويز عدم القديم - تعالى - .

وأضيف أن المقصود بالمحل إذا قلنا البارى -تعالى- لا فى محل هو المكان ، والمقصود بالمحل إذا قلنا الإرادة لا فى محل المتمكن ؛ وفرق كبير بين المكان والمتمكن (١) .

وأيضا : قول المعتزلة باختصاص البارى -تعالى- لكونه لا فى محل بالإرادة التى لا فى محل ليس بأولى من قول القائل باختصاص الحادث بها ؛ لأن الإرادة حادثة ، والجوهر حادث ، والحادث بالحادث أولى ، والمناسبات بين الحوادث تتحقق ، ولا مناسبة بين القديم والحادث بوجه ما (٢) .

ثم ذكر المقترح بعض المناقضات منها :

---

(١) راجع : نهاية الأقدام ٢٤٤ .

(٢) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .

١ـ الإرادة لو كانت حادثة لا فتقرت إلى إرادة تتعلق بها فيلزم التسلسل ٠

وأوضح هذه المناقضة بأن كل حادث اختص بوجه من وجوه الجواز كاختصاصه بوقت دون وقت ، وقدر دون قدر ، وبالوجود دون العدم كان مرادا ، والإرادة لقولكم بحدوثها مثل جميع الحوادث لما اختصت بوجه من وجوه الجواز ، كاختصاصها بوقت دون وقت تكون مرادة ، وتتسلسل الإرادات ، فكل إرادة حادثة تتعلق بإرادة ، والقول بالتسلسل باطل ٠

٢ـ المعتزلة منعوا جهما من القول بإثبات علوم حادثة لا فى محل ، وقالوا هم بإرادة حادثة لا فى محل ٠

٣ـ المعتزلة امتنعوا من القول بأن كلام البارى ـ تعالى ـ لا فى محل ، مع كونه محدثا عندهم ، ولم يمتنعوا فى الارادة ٠

٤ـ المعتزله نقضوا أصلا من اصولهم فى التماثل ، وذلك أنهم زعموا أن الاجتماع فى الأخص يوجب الاجتماع فى سائر الصفات ، وذلك من حيث إن أخص صفات الإرادة تعلقها بمراد معين ، وقد تتعلق إرادة البارى ـ تعالى ـ بنفس ما تتعلق به إرادتنا ، وهو أخص وصف الإرادتين ، فينبغى أن يقولوا بتماثل الإرادتين وفقا لأصلهم ، ولكنهم فرقوا بينهما حيث أوجبوا لإرادتنا المحل ، وزعموا أن إرادة البارى ـ تعالى ـ لا فى محل ٠

٥ـ يلزم المعتزلة القول بتجدد الأحكام الحادثة على ذاته تعالى ، وإن جاز ذلك جاز قيام المعانى الحادثة به تعالى ٠

وأضيف أن قول البصريين من المعتزلة البارى ـ تعالى ـ مريد بإرادة حادثة لا فى محل توجه عليه كثير من المتكلمين لإبطاله ، وأود أن أذكر على سبيل المثال بعض ردود الإمام أبى المعين النسفى فى هذا الصدد :

إن الإرادة لو كانت حادثة فإما أن تكون قد حدثت بإحداث محدث أو لا بإحداث محدث ، فإن حدثت لا بإحداث محدث فهو محال بحيث يلزم حدوث العالم بلا محدث ، كما أن القول به يؤدى إلى تعطيل الصانع ، وإن حدثت بإحداث الصانع فإما أن يكون الصانع أحدثها لا بإرادة منه وهو محال ، لأنه يوجب كون البارى ـ تعالى ـ مضطرا فى إحداث الإرادة ، واما أن يكون أحدثها بإرادة أخرى ، والكلام فى الإرادة الثانية كالكلام فى الإرادة الأولى ، وكذلك إلى ما لا يتناهى ، والقول به محال ٠

أما قولهم لا فى محل فالبارى ـ تعالى ـ لم يكن بالاتصاف بها أولى من غيره ، ولا هى بكونها إرادة له أولى من أن تكون لغيره [1] ٠

---

(١) راجع : التمهيد لقواعد التوحيد ٢٠٩ ٠

ثم عقد فصلا فى : الرد على جهم فى إثبات علوم حادثة للبارى ـ تعالى ـ

وقد بدأ بالإشارة إلى أن الرد على جهم كالرد على البصريين فى إثبات إرادة حادثة .

وأنوه بأنه قد سبق فى الفصل السابق الرد على البصريين (١)

ثم ذكر أن المقصود هنا هو الشبهة الحاملة لجهم لاعتقاده ذلك ، وأشار الى أن الشبهة التى أضلت جهما أنه اعتقد أن العلم بأن سيوجد الممكن غير العلم بوجوده ، وذكر أن هذه الشبهة هى الحاملة للفلاسفة لقولهم باستحالة علم الله ـ تعالى ـ بالجزئيات ، وهى الحاملة للكرامية لقولهم بأن البارى ـ تعالى ـ محل للحوادث .

وقبل الخوض فى تقرير الشبهة والجواب عنها أود أن أعلق على عبارة المقترح:

„ فمنها صارت الفلاسفة إلى استحالة كون البارى ـ تعالى ـ يعلم الجزئيات .

هذه العبارة فيها نظر؛ فالفلاسفة مختلفون فى علم البارى ـ تعالى ـ على مقالات: فمنهم من صار الى أن البارى ـ تعالى ـ لا يعلم شيئا أصلا ، ومنهم من قال عالم بذاته لكنه لا يعلم غيره ، ومنهم من قال لا يعقل غير المتناهى ، ومنهم من قال لا يعلم الجزئيات المتغيرة ، ومنهم من قال لا يعلم الجميع بمعنى سلب الكل ، ومنهم من قال يعلم الكلى والجزئى جميعا على وجه لا يتطرق إلى علمه تعالى نقص ولا قصور (٢)

وبذلك يتضح تعدد مقالات الفلاسفة فى العلم الإلهى، وبناء عليه تكون عبارة المقترح المذكورة غير مسلمة ؛ حيث إنه نسب إنكار علم البارى ـ تعالى ـ بالجزئيات إلى الفلاسفة جميعا .

وألاحظ أن المشهور بين علماء الكلام نسبة القول بإنكار علم الله ـ تعالى ـ بالجزئيات إلى الفلاسفة ، وأبرز من خاض فى هذه المسألة من المتكلمين الإمام الغزالى ، وقد نسب الإمام الغزالى إلى جميع الفلاسفة القول بأن البارى ـ تعالى ـ لا يعلم بالجزئيات ، ثم نسب الى ابن سينا القول بأن البارى ـ تعالى ـ يعلم الأشياء علما كليا لا يدخل تحت الزمان ، ولا يختلف بالماضى والمستقبل والآن (٣) .

وأشير إلى أن أبرز من التصق به إنكار علم الله ـ تعالى ـ بالجزئيات هو ابن سينا ؛ ولذلك فمن الضرورى تحقيق أقوال ابن سينا فى هذا الصدد .

---

(١) راجع ص ١٤٥-١٤٦

(٢) راجع أقوال الفلاسفة فى : نهاية الأقدام ٢٢٢ ، شرح المقاصد ٢/٦٤ـ٦٩ شرح المواقف ١١٦ـ١٢٥ .

(٣) راجع : تهافت الفلاسفة للغزالى ٥٣/ المطبعة الخيرية ١٣١٩هـ .

قال ابن سينا : فالواجب الوجود يجب ألا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل ، فيعرض لصفة ذاته أن تتغير ، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر (١).

وقال : "ليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء ، وإلا فذاته إما متقومة بما يعقل فيكون تقومها بالأشياء وإما عارض لها أن تعقل ، فلا تكون واجبة الوجود من كل وجه ، وهذا محال (٢) .

وقال : بل واجب الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو كلي ، ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي ، ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ، وهذا من العجائب التي يحتاج تصورها الى لطف قريحة (٣) .

والاحظ في هذه النصوص أن ابن سينا لم ينكر علم الباري - تعالى - بالجزئيات ، وإنما يصرح بأن الباري - تعالى - يعلمها ، وأنه لا يعزب عنه شيء شخصي ، ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض .

والتحقيق أن الحامل للمتكلمين على اتهام ابن سينا بإنكار علم الباري - تعالى - بالجزئيات هو قوله بأن الباري - تعالى - يعلم الجزئيات على نحو كلي ، فلما اتجهوا إلى فهم وتفهيم النحو الكلي الذي قال به ابن سينا انتهوا الى أنه أنكر علم الباري - تعالى - بالجزئيات .

وأود أن أعرض نماذج من المتكلمين توضح تصوير علماء الكلام لمذهب ابن سينا في علم الباري - تعالى - بالجزئيات :

قال الشهرستاني - وهو بصدد تفهيم النحو الكلي - : ,,إذا عقل ذاته ، وعقل أنها مبدأ كل موجود عقل أوائل الموجودات وما يتولد منها ، ولا شيء من الأشياء يوجد إلا وقد صار معلوما من جهة ما يكون واجبا بسببه ، فتكون الأسباب بمطابقاتها (٤) تتأدى إلى أن يوجد منها الأمور الجزئية ، فالأول يعلم الأسباب ومطابقاتها ، فيعلم ما يتأدى إليه ، وما بينها من الأزمنة ، وما لها من العودات ، فيكون مدركا للأمور الجزئية من حيث هي كلية - أعني من حيث لها صفات وأحوال تستعد بها لأن تكون كلية (٥)''.

---

(١) راجع : الإشارات لابن سينا ٢/٧٦ ط ١/ المطبعة الخيرية ١٣٢٥ هـ .

(٢) راجع : النجاة ٢٤٦ .

(٣) راجع : الشفاء ٢/٣٥٩ ، النجاة ٢٤٧ .

(٤) في النسخة المطبوعة : بمصادماتها. صححناه ليستقيم النص .

(٥) راجع : نهاية الأقدام ٢٢٢ .

وقال الإمام أبو حامد الغزالى -وهو بصدد تصوير مذهب ابن سينا - : كل ما يجب فى تعريفه الإضافة الى الزمان فلا يتصور أن يعلمه ؛ لأنه يوجب التغير ، هذا فيما ينقسم بالزمان ، وكذا مذهبهم فيما ينقسم بالمادة والمكان كأشخاص الناس والحيوانات ، فإنهم يقولون لا يعلم عوارض زيد وعمرو وخالد ، وإنما يعلم الإنسان المطلق بعلم كلى ، ويعلم عوارضه وخواصه ، وأنه ينبغى أن يكون بدنه مركبا من أعضاء بعضها للبطش ، وبعضها للمشى ، وبعضها للإدراك ، وبعضها زوج ، وبعضها فرد ، وأن قواه ينبغى أن تكون مبثوثة فى أجزائه ، وهلم جرا إلى كل صفة فى داخل الآدمى وباطنه ، وكل ما هو من لواحقه وصفاته ولوازمه ، حتى لا يعزب عن علمه شيء ، ويعلمه كليا ، فأما شخص زيد فإنما يتميز عن شخص عمرو للحس لا للعقل .... وهذه قاعدة اعتقدوها واستأصلوا بها الشرائع بالكلية ؛ إذ مضمونها أن زيدا مثلا لو أطاع الله - تعالى - أو عصاه لم يكن الله - تعالى - عالما بما يتجدد من أحواله ؛ لأنه لا يعرف زيدا بعينه ، فإنه شخص وأفعاله حادثة بعد أن لم تكن ، وإذا لم يعرف الشخص لم يعرف أحواله وأفعاله ، بل لا يعلم كفر زيد ولا إسلامه ، وإنما يعلم كفر الإنسان وإسلامه مطلقا كليا لا مخصوصا بالأشخاص ، بل يلزم أن يقال تحدى محمد -صلى الله عليه وسلم- بالنبوة ، وهو لم يعرف فى تلك الحالة أنه تحدى بها ، وكذلك الحال مع كل نبى معين ، وأنه إنما يعلم أن من الناس من يتحدى بالنبوة ، وأن صفة أولئك كذا وكذا ، فأما النبى المعين بشخصه فلا يعرفه ، فإن ذلك يعرف بالحس ، والأحوال الصادرة منه لا يعرفها ؛ لأنها أحوال تنقسم بانقسام الزمان من شخص معين ويوجب إدراكها على اختلافها تغيرا (١) .

كما أود أن أعرض نموذجا لمن تعرض للتحكيم بين الفلاسفة والمتكلمين فى هذه المسألة :

قال خوجه زاده - وهو بصدد تفهيم مذهب ابن سينا فى المسألة - :
الجزئيات المتشكلة سواء كانت دائمة كأجرام الأفلاك الثابتة على أشكالها ، أو متغيرة كالمركبات العنصرية التى تكون وتفسد لا يعلمها الأول من حيث هى جزئيات متشكلة ، بل يعلمها على وجه كلى ، لا على معنى أنه لا يعلم إلا ماهيتها الكلية فقط ، بل على معنى أنه يعلم الماهية الكلية موصوفة بصفات كلية أيضا لا تجتمع فى الخارج إلا فى شخص واحد ، فيحصل علم كلى مطابق لشخص جزئى بحسب الخارج وإن لم يمتنع فرض صدقه على كثيرين ، وكذا لا يعلم الجزئيات المتغيرة الزمانية سواء كانت متشكلة كالأجسام ، أولا كالنفوس على وجه كونها جزئيات ، فإنه تعالى وإن كان يعلم جميع الحوادث الجزئية وأزمنتها الواقعة هى فيها ، لكنه يعلمها علما متعاليا

---

(١) راجع : تهافت الفلاسفة ٥٤ .

عن الدخول تحت الأزمنة باعتبار أوصافها الثلاثة ، فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء (١).

والتحقيق أنه ليس من الضروري البحث في معنى النحو الكلي الذي قال به ابن سينا ، حيث إنه صرح بأنه تعالى يعقل كل شيء ، ولا يعزب عن علمه تعالى شيء شخصي ، ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض .

وإذا كان ابن سينا قد صرح بأن الباري ـ تعالى ـ يعلم الجزئيات فعلى أي نحو يعلمها لا ينفي كونه تعالى عالما بها .

وأشير إلى أن النحو الكلي الذي قال به ابن سينا ويعسر فهمه يحتاج الى لطف قريحة لتصوره ، كما قال ابن سينا (٢).

وبعد أن حققت بطلان نسبة القول بأن الباري تعالى ـ لا يعلم الجزئيات لابن سينا فلا أسلم جر إنكار علم الباري ـ تعالى ـ بالجزئيات على جميع الفلاسفة المتقدمين ، باعتبار أن ابن سينا والفارابي هما أظهر من حقق مذهب أرسطو ، وأرسطو باعتبار أنه أظهر من رتب الفلسفة وهذبها ، ورد على من تقدمه .

وبناء على ما تقدم تكون عبارة المقترح : فمنها صارت الفلاسفة إلى استحالة كون الباري ـ تعالى ـ يعلم الجزئيات .هـ غير مسلمة (٣).

أما مذهب الفلاسفة القدماء فقد حققه ابن رشد بأن الباري تعالى ـ يعلم الكليات والجزئيات ، ولا يعلمها بعلم يقتضي نقصا ، أما من نسب إليهم القول بأن الباري ـ تعالى ـ يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات فهو غير محيط بمذهبهم ، ولا لازم لأصولهم (٤).

وبعد أن ذكر المقترح الشبهة المذكورة وهي أن العلم بأن سيوجد الممكن غير العلم بوجوده ، وذكر أنها حملت جهما إلى إثبات علوم حادثة للباري ـ تعالى ـ ، وحملت الفلاسفة الى القول باستحالة كون الباري ـ تعالى ـ يعلم الجزئيات ، وحملت الكرامية إلى القول بأن الباري ـ تعالى ـ محل للحوادث

بعد ما ذكر ذلك قرر الشبهة المذكورة : بأنهم قالوا الباري ـ تعالى ـ كان عالما في الأزل بأن العالم سيوجد ، فإذا وجد فلا يكون عالما بأنه سيوجد ، إذ من ضرورة قولنا إنه عالم بأنه سيوجد توقع الوجود في المستقبل ، وذلك لا يتصور في حال الوجود ،

---

(١) راجع: تهافت الفلاسفة لخوجه زاده ٤٢/٢ المطبعه الخيرية ١٣١٩هـ .
(٢) راجع : الشفاء ٣٥٩/٢ .
(٣) راجع مسألة علم الباري تعالى بالجزئيات في : الإشارات ٧٢/٢ـ٧٣ ، الشفاء ٣٥٩/٢ ، تهافت الفلاسفة ٥٣ـ٥٧ ، نهاية الأقدام ٢٢٢ـ٢٣٧ ، تهافت التهافت لابن رشد ١١٢ـ١١٤/ المطبعة الخيرية ١٣١٩هـ ، شرح المقاصد ٦٧/٢ـ٦٩ تهافت الفلاسفة لخوجه ٤٢/٢ـ٥١ .
(٤) راجع : تهافت التهافت ١١٠ .

والعلم بأنه وجد لا يتصور أزلا ، وما لا يتصور أزلا وجب أن يكون حادثا .

ثم أجاب عنها بأن العلم بأن سيوجد علم بالوجود فى زمن الوجود ؛ إذ معناه الوجود المضاف الى زمان متوقع ، وعند الحصول لابد وأن يكون هو ذلك المعلوم المضاف إلى ذلك الزمن المتوقع ؛ إذ لو كان غيره لبطل العلم بأن سيوجد ، وكان ما علم أنه سيوجد لا يوجد وهومحال .

وإذا كان الوجود الحاصل فى زمن الوجود واجبا لزم أن يكون هو المعلوم أزلا

وإذا كان العلم بالوجود لا يتصور أزلا ، والعلم بأن سيوجد لا يتحقق عند الوجود فيلزم عدم كونه عالما بأن سيوجد حالة الوجود لتحقق المنافاة عنده ، كما يلزم عدم الأزلى الواجب .

والعلم بأن سيوجد هل هو مخالف للعلم بالوجود فى حقنا أو مماثل ؟ إن قلنا بالمماثلة لزم منه أن دوام أحد المثلين يغنى عن تجدد ثان ، وإن قلت هما مختلفان فإن تضادا لزم ما ذكر ، وإن لم يتضادا لزم جواز وجود أحدهما مع انتفاء الثانى ، وفيه صحة مجامعة أحدهما لغير الآخر ، فيكون عالما بالوجود حال الوجود مع الجهل وذلك ممتنع .

ثم انتهى الى تقرير أن البارى -تعالى- لا يتجدد عليه شئ .

وأضيف أن المقترح انتهى إلى التزام ما ذهب اليه الأشعرى وجمهور الأشاعرة : أن البارى - تعالى - لا يتجدد له حكم لم يكن ، ولا تتعاقب عليه الأحوال ، ولا تتجدد له صفة ، بل البارى - تعالى - متصف بعلم واحد قديم ، متعلق بما لم يزل ولا يزال ، محيط بجميع المعلومات على تفاصيلها من غير تجدد وجه العلم أو تجدد تعلق ، أو تجدد حال له . (١)

* * *

---

(١) راجع: ما ذهب إليه الأشعرى وجمهور الأشاعرة فى : الإرشاد ٩٨ ، نهاية الأقدام ٢١٨ .

ثم تناول الشيخ المقترح صفة الكلام فى عدة فصول :

١ — فصل فى قدم الكلام
٢ — فصل فى حقيقة الكلام
٣ — فصل فى إثبات كلام النفس
٤ — فصل فى أن المتكلم عند أهل الحق من قام به الكلام
٥ — فصل فى مذهب الحشوية أن كلام الله تعالى حروف وأصوات
٦ — فصل فى مذهب الحشوية أن القراءة هى المقروء والتلاوة هى المتلو والكتابة هى المكتوب
٧ — فصل فى إطلاق الأمة أن كلام الله — تعالى — مكتوب فى المصاحف ، مقروء بالألسن محفوظ فى الصدور ، مسموع ، منزل
٨ — فصل فى أن كلام الله تعالى واحد .

وفى هذه الفصول أثار الشيخ المقترح عدة قضايا هامة شغلت حيزا كبيرا فى الفكر الإسلامى ، وأول هذه القضايا وأهمها قضية قدم كلام الله — تعالى — أو حدوثه :

وأود أن أشير إلى أن المنتمين الى الإسلام قد أجمعوا على وصف البارى — تعالى — بالكلام ، ولم يصر صائر منهم إلى نفيه ، كما لم يصر صائر إلى أن البارى — تعالى — متكلم لنفسه . فلا خلاف إذن فى إثبات الكلام للبارى — تعالى — وإن اختلفت المسالك فى تقرير إثباته وفقا لاختلافهم فى تقرير إثبات السمع والبصر ، وقد سبق دراسة تلك المسالك (١) .

وقد عرض الشيخ المقترح المذاهب فى قدم كلام البارى — تعالى — أو حدوثه فذكر أن مذهب أهل السنه أن كلام الله — تعالى — قديم ومذهب المعتزلة والخوارج والزيدية والإمامية حدوث الكلام ، ومذهب الكرامية حدوث القول والكلام فى ذاته — تعالى — مع امتناعهم من القول بأنه — تعالى — قائل أو متكلم به ، وإنما ذهبوا إلى أن البارى — تعالى — قائل بالقائلية وهى القدرة على القول ، ومتكلم بالقدرة على التكلم ، ثم وضح أن مذهبهم هذا يعتمد على اصطلاحات لهم أحدثوها لأنفسهم فقالوا تقوم الحوادث به ولا يتصف بها ولا يشتق له اسم من معنى حادث فامتنعوا من التسمية وقالوا بثبوت حقيقة الحدوث فى الصفة ، ثم إنهم ذهبوا إلى تسمية الكلام القديم القائم بذاته حادثا وامتنعوا من تسميته محدثا وفقا لتفرقتهم بين الحادث والمحدث بأن كل ماله ابتداء إن كان قائما بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث وإن كان مباينا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة (٢) .

---

(١) راجع ص ١٢٣ — ١٢٥ .

(٢) راجع المذاهب فى قدم الكلام أو حدوثه فى : اللمع ٣٣ ، الإبانة للأشعرى ٦٢ — ٦٣ ت: د . فوقيه حسين / ط دار الأنصار / القاهرة ١٩٧٧م ، الإنصاف ٧١ ، الإرشاد ٩٩ ، غاية المرام ٨٨ .

وأضيف أن الحشوية ذهبوا إلى أن الكلام وإن كان مؤلفا من أصوات وحروف إلا أنه قديم قائـم بذاته ـ تعالى ـ حتى أنهم منعوا إطلاق لفظ الحادث على الكلام اللفظي رعاية للأدب (١) وقد عقد المقترح لمناقشتهم فصلين (٢)

كما أضيف أن الخلاف فى قدم الكلام أو حدوثه يرجع الى أصلين •

(١) حقيقة الكلام

(٢) من هو المتكلم

فبينما ذهب الأشاعرة إلى أن الكلام حقيقة هو القول القائم بالنفس الذى تدل عليه العبـارات وما يصطلح عليه من الإشارات (٣) ، ذهب المعتزلة الى أن الكلام حقيقة هو ماانتظم من حرفين فصاعدا ، أو ماله نظام مخصوص من الحروف فى الشاهد والغائب (٤) وهو بهذا المعنى حادث ، ومن ثمة قالوا يوصف البارى ـ تعالى ـ بالكلام بمعنى أنه خلق الكلام ، والكلام فعل مـن أفعاله •

وبينما صار الأشاعرة الى أن المتكلم هو من قام به الكلام ، أو ماأوجب لمحله كونه متكلما (٥) ـ فالمتكلم عندهم هو الموصوف بالكلام ـ يرى المعتزلة أن المتكلم هو من فعل الكلام وأوجده شاهدا وغائبا (٦) •

فلدينا وفقا لهذا الخلاف قياسين :

أحدهما : الكلام صفه للبارى ـ تعالى ـ ، وكل ماهو صفة لله ـ تعالى ـ فهو قديم ، فكلام البارى ـ تعالى ـ قديم

والثانى : كلام الله ـ تعالى ـ مركب من حروف وأصواب مترتبة ومتعاقبة فى الوجود ، وكل ماهو كذلك فهو حادث ، فكلام الله حادث •

فالقياس الأول صحيح ، وفقا لأصول القائلين بالقدم ، وكذلك القياس الثانى صحيح ، وفقـا لأصول القائلين بالحدوث ، ولكن النتيجتين متعارضتان كما أن الأصول متعارضة، فذهب كـل فريق إلى القدح فى إحدى مقدمات القياس المعارض لقياسه ، فمنع الأشاعرة صغرى القياس الثانـى ، وعليه يمتنع القول بحدوث كلامه ـ تعالى ـ ومنع الحشوية كبرى القياس الثانى ، وقال كلام الله ـ تعالى ـ مؤلف من حروف وأصوات قديمة قائمة بذاته ـ تعالى ـ •

ومنع المعتزلة صغرى القياس الأول

ومنع الكرامية كبرى القياس الأول وذهبوا إلى أن كلامه المؤلف من الحروف والأصوات حادث لكنـه صفة لله ـ تعالى ـ قائم بذاته

---

(١) راجع مذهب الحشوية فى شرح الأصول الخمسة ٥٢٧ ، غاية المرام ٨٨ ، شرح المواقـف ١٤٧ ـ ١٤٨ ، شرح الكبرى ٢١٨ ـ ٢٢٢

(٢) راجع ص ٢١٧ـ٢٢٢ من النص المحقق • (٣) راجع : الارشاد ١٠٤ •

(٤) راجع : شرح الأصول الخمسة ٥٢٩ ، المحيط بالتكليف ٣٠٦

(٥) راجع : الإرشاد ١٠٩ (٦) راجع شرح الأصول الخمسة ٥٣٥ ، المحيط بالتكليف ٣٠٩

والاحظ فى هذه الأصول أن الحشوية خالفوا الضرورة ، فالحروف والأصوات حادثة ضرورة ؛ لما فيها من التركيب والتقديم والتأخير .

والكرامية خالفوا الدليل ، والتزموا قيام الحوادث بذاته ـ تعالى ـ .

والمعتزلة خالفوا اللغة والعرف ، فإن أهل اللغة يطلقون الكلام على ما لا يتضمن أغراضا صحيحة فيقولون هذا الكلام هدر وهذا الكلام غير مفيد ، كما اشتهر فى العرف كلام النفس والقول الدائر فى الخلد ، كما أن ما ذهبوا اليه يعد تعطيلا تاما لصفة الكلام (١) ، والذى جر المعتزلة إلى هذا المذهب أصل لهم فى القدم فقد ذهبوا الى أن القدم أخص وصف البارى ـ تعالى ـ فلو كان الكلام قديما لكان مثلا للبارى تعالى حيث شاركه فى أخص وصفه تعالى .

وقد ترتب على النزاع فى قدم كلام البارى ـ تعالى ـ مشكلة خلق القرآن ، وهى القضية التى أثارت جدلا كبيرا وصل إلى الذروة حينما تدخل خليفة المسلمين المأمون وانحاز إلى جانب القول بخلق القرآن ، ودعا إليه بقوة السلاح ، مما أدى الى سجن الإمام أحمد بن حنبل (٢) وبداية النزاع فى هذه المشكلة كما يصوره الشهرستانى كان مقصورا على الكلمات المكتوبة والآيات المقروءة بالألسن فكانت السلف على إثبات القدم لهذه الكلمات دون التعرض لصفة أخرى وراءها وكانت المعتزلة على إثبات الحدوث والخلقية لهذه الحروف والأصوات دون التعرض لما وراءها فأبدع الأشعرى قولا ثالثا وقضى بحدوث الحروف ، وهو خرق للإجماع وحكم بأن المقروء كلام الله ـ تعالى ـ على المجاز لا على الحقيقة (٣) .

ولكن نقل الشهرستانى عن السلف أنهم أثبتوا القدم لهذه الكلمات والحروف غير مسلم عند ابن تيمية ، فقد ذكر ابن تيمية أن السلف اتفقوا على أن القرآن كلام الله ـ تعالى ـ غير مخلوق ، ولم يعرف عن أحد من السلف أنه قال هو قديم لم يزل ، والذين قالوا من المتأخرين هو قديم كثير منهم من لم يتصور المراد بل منهم من يقول قديم فى علمه ، ومنهم من يقول قديم أى ـ متقدم فى الوجود ، متقدم على ذات وزمان المبعث لا أنه أزلى لم يزل ، ومنهم من يقول بل مرادنا بقديم أنه غير مخلوق (٤) ، وأيضا لم يسلم ابن القيم نقل الشهرستانى عن السلف فقد نقل ابن القيم عن السلف أن كلام البارى صفة من صفاته ليس بمخلوق ، ولا صفة لمخلوق (٥) .

---

(١) راجع : الدوانى ٢ / ٢٣٠ ـ ٢٣٣ ، إشارات المرام للبياضى ١٤٠ ـ ١٤٤ ت : د . يوسف عبد الرازق / مصطفى الحلبى ١٣٦٨ هـ ، هوامش على العقيدة النظامية ٢١٠-٢١١ (٢) راجع : الفرقان بين الحق والباطل لابن تيمية ١٤٩ ـ ١٥٠ / مكتبة عبد العزيز السلفية / الإسكندرية ١٩٨١ م

(٣) راجع نهاية الاقدام ٣١٣ (٤) راجع الفرقان بين الحق والباطل ١٠٨ ـ ١٠٩

(٥) راجع : اجتماع الجيوش الإسلامية لابن القيم ٦٣ / مكتبة ابن تيمية ١٩٨٨ م

وأضيف أن وصف الشهرستاني للشيخ الأشعري بالابتداع وخرق الإجماع لابتداعه الحكم بأن المقروء كلام الله - تعالى - على المجاز غير مسلم، حيث استقر رأى الأشعري في جواب المسائل البصرية على أن المقروء كلام الله - تعالى - على الحقيقة، وكذلك كلام النفس (١) فمذهب الشيخ أن الكلام يطلق حقيقة على الكلام النفسي وعلى الكلام اللفظي، فمن ذهب الى أن مذهب الأشعري أن اللفظ كلام الله مجازا فقد أخطأ المراد من عبارة الشيخ الأشعري: "الكلام هو المعنى النفسي" (٢)، وفي هذا الصدد أفرد الإيجي المقالة المفردة في الكلام (٣) لتحقيق مقولة الأشعري

ثم تحدث المقترح عن حقيقة الكلام وذكر أن الأصحاب اختلفوا في حده، حيث إن فيه تنويعا كالأمر والنهي المشتركين في حقيقة الطلب والاستخبار والوعد والوعيد الداخلة في قسم الخبر، فمن ذهب الى أن الخبر والطلب لايعقل اشتراكهما في وصف أعم قال الكلام اسم لصنفين لا لنوعين، فلا يمكن حده، ومن ذهب إلى أن الكلام اسم لمعقول يعمهما شرع في الحد.

وأود أن أضيف بعض أقوال الأصحاب في حد الكلام فقد قال بعضهم: هو معنى قائم بالنفس وبذات المتكلم، وقال الأستاذ هو القول القائم بالنفس الذى تدل عليه العبارات، وقال القاضي هو القول الذى لايختص بمواضعه (٤).

ثم ذكر أن المعتزلة ذهبت إلى الجزم بحد الكلام، ووضح أن الكلام المختلف في حده بين الأصحاب ليس هو المجزوم بحده عند المعتزلة، حيث إن الكلام الذى حده المعتزلة هو الكلام المؤلف من الحروف والأصوات المتقطعة، والذى اختلف الأصحاب في حده هو الكلام النفسي.

ثم تحدث في إثبات كلام النفس، وذكر أن المعتزلة ذهبت إلى إنكار كلام النفس، وذكر أن مذهب أهل الحق إثبات كلام في النفس يدور في الخلد يعبر عنه بالعبارات تارة وبالإشارة أخرى، وقد عضد مذهب أهل الحق بالأدلة العقلية، وأشار الى أن المسألة بحث لغوى.

ثم ذكر أن مذهب أهل الحق في المتكلم أنه من قام به الكلام، وهو مايوجب حالا لم قام به عند مثبتي الأحوال، وأن المعتزلة ذهبت إلى أن المتكلم هو من فعل الكلام، وناقش المعتزلة وسدد لهم الكثير من الإلزامات كما ناقش النجارية

---

(١) راجع: البرهان ١/ ١٩٩، شرح الكبرى ٢٢٥

(٢) راجع: شرح المواقف ١٦٣

(٣) راجع المقالة المفردة في الكلام للإيجي (خ) رقم (٣٣٩ كلام طلعت) دار الكتب المصرية

(٤) راجع مختصر الجويني لكتاب الإرشاد للباقلاني ل ٢١ / أ

ثم طالب المعتزلة بإثبات كون البارى - تعالى - متكلما على أصلهم ، حيث إن أصلهم أن الكلام فعل للبارى ، والفعل من الجائزات ، والعقل لا يقضى بوقوع الجائزات وإنما يتوصل به إلى درك الجواز فقط ، وليس لهم الاستدلال بالمعجزة على إثبات الكلام ، حيث إنها تنزل منزلة التصديق بالقول ، فإذا لم يكن قول فى نفس الفاعل المجيب للمتحدى إلى ما سأله لم تنتظم دلالة المعجزة على صدق الرسول - صلى الله عليه وسلم - ، ولكن يمكنهم الاستدلال بالمعجزة على صدق الرسول وفقا لقول بعض الأشعرية إن المعجزة تدل على نفس الرسالة من غير تصديق ولا قول يفرض فى الدلالة ، والاستدلال بأخبار الرسول - صلى الله عليه وسلم - على كونه متكلما ، ولكن ليس فى أخبار الرسول - صلى الله عليه وسلم - خلق أصوات فى محل كما ذكروا .

ثم طالبهم بإبطال القول بأنه متكلم لنفسه ، فإن قالوا إن الصفة النفسية لابد أن تعم ينتقض قولهم بكونه قادرا ، فإن كونه قادرا عندهم للنفس ولا يعم ، وإن قالوا الكلام عندنا أصوات متقطعة وهى واجبة الحدوث ، وما امتنع قدمه بطل أن يكون من صفة نفس القديم فيجاب عن كلامهم بأننا أثبتنا كلام النفس فيعود النزاع إلى الكلام النفسى

ثم ذكر بعض المسالك العقلية فى الدلالة على إثبات الكلام ، وقد سبق الكلام عن المسالك العقلية فى الاستدلال على السمع والبصر (١) .

ثم نوه بإشارة الجوينى إلى ازورار الطرق حيث نقل قوله " فى الأدلة متسع ، وفيما ذكرناه مقنع " .

وانتهى إلى الالتجاء إلى مسلك السمع فى الاستدلال على الكلام ، واختار الاستدلال بالمعجزة على كونه مصدقا ، وهو حقيقة الكلام ، مع امتناع أن يكون مصدقا ولا يقوم به التصديق ، أو الاستدلال بالسمع بعد صدق الرسول بالمعجزة .

ثم استعرض المقترح شبه المعتزلة للانفصال عن القول بقدم كلام الله - تعالى - ، وأجاب عن هذه الشبهة مسددا لهم الكثير من الإلزامات

ثم تعرض للحشوية وما ذهبوا إليه فى كلام الله - تعالى - أنه حروف وأصوات وناقشهم فى معنى القديم ، ونعتهم بجحد الضرورة ، حيث إن الكلام المركب من الحروف ما لم يسبق بعضها بعضا لا يكون كلاما مفيدا ، فإن الكلام القائم بذات البارى - تعالى - عندهم إن كان حروفا لا ترتيب فيها لا يكون كلاما مفيدا ، وإن كان فيها ترتيب فكيف يتعقل فى القديم سابق ومسبوق ؟

---

(١) راجع ص ١٢٣ - ١٢٤ .

ثم إن الحروف عبارة عن تقطيع الصوت ، وكيف يتصور أن يوصف القديم بالتقطيع ؟

ثم ذكر أن مآخذهم فى ضلالتهم تمسكهم بظواهر وردت كالخبر الوارد فى الصوت وهو : " فيناديهم بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب " (١) وبظاهر قوله ـ تعالى ـ : " حتى يسمع كلام الله " (٢)

ثم ألزمهم ضرورة إزالة المحمل الظاهر فى هذه الأخبار ، حيث إنهم أزالوا المحمل الظاهر فى قوله تعالى : " وهو معكم أينما كنتم " (٣) وكثير من الأخبار الموهمة للتشبيه

ثم نقد الجوينى لتشنيعه عليهم مما أثار من أنفسهم دواعى التألب والتعصب للضلال ، وذكر أن الأولى بالمرشد لهم أن يتلطف بهم غاية التلطف .

ثم ناقش الحشوية فى قولهم إن القراءة هى المقروء والتلاوة هى المتلو والكتابة هى المكتوب ، ويتعيتهم بالغباوة حيث إن القراءة كسب للعبد يثاب عليها إذا كانت مندوبة أو واجبة ، ويعاقب عليها إذا كانت حراما ، والثواب والعقاب والندب والإيجاب والحظر إنما يتعلق بأفعال المكلفين ولا تعلق لذلك بالكلام الأزلى .

ثم ذكر إطلاق بعضهم أن المسموع عند قراءتنا هو صوت الإله وقال : " هذا قياس مذهبهم فإنهم إذا قالوا التلاوة هى المتلو لزمهم ذلك ؛ فإن الصوت هو التلاوة ، وهو عين المتلو عندهم ، والمتلو هو كلام الله ـ تعالى ـ فيلزمهم أن يكون نفس الصوت هو كلام الله ـ تعالى

ثم ذكر أن إطلاق الأمة أن كلام الله ـ تعالى ـ مكتوب فى المصاحف ، مقروء بالألسن محفوظ فى الصدور ، مسموع منزل ، وإطلاق الأمة متعين ، ولكن لابد من حمله على محمل لا تأباه العقول فالمعنى بإطلاقهم أن كلام الله ـ تعالى ـ مقروء مكتوب دلالة الكتابة والقراءة عليه ، فالمقروء والمكتوب مدلول اللفظ المنظوم ، ومن لم يفرق بين الدليل والمدلول فليس عنده من التحصيل شىء ، والمعنى بإطلاقهم أن كلام البارى ـ تعالى ـ مسموع يحتمل سماع ما دل عليه ، ويحتمل أنه سمى المفهوم عند المسموع مسموعا ، وقد يطلق السمع على تلقى الكلام بالقبول والانقياد والطاعة فيقال فلان مسموع القول إذا كان قوله مقبولا عند الحاكم أو السلطان .

وأضيف أن الإمام الأشعرى لما جوز تعلق كل إدراك بكل موجود لا يمتنع عنده سماع كلام الله ـ تعالى ـ القديم بحاسة الأذن .

أما ابن كُلَّاب فقد ذهب إلى أن إدراك السمع لا يتعلق بغير الأصوات .

أما الماتريدى فقد ذهب إلى جواز سماع ما وراء الصوت ، فإنه قال العلم بالأصوات وخفيات الضمير يسمى سمعا ، وخفيات الضمير هى الكلام فى الشاهد عنده فيجوز سماع ما ليس بصوت ،

---

(١) سيأتى تخريجه ودراسته . راجع ط ٦٧ من الدراسة (٢) سورة التوبه من آية ٦
(٣) سورة الحديد من آية ٤

إلا أنه لا يقول أن كلام الله — تعالى — يسمع عند سماع قراءة القارئ وإنما سمع موسى صوتا دالا على كلام الله — تعالى — ، وذهب إلى ذلك الإسفراييني .

وقد ذهب الباقلاني إلى أن كلام الله — تعالى — ليس بمسموع على العادة ، ولكن من الجائز أن يسمع على قلب العادة كما سمع موسى على الطور .

وذهب أن فورك الى أن كلام الله — تعالى — يسمع عند قراءة القارئ (١) .

والمعنى بإطلاقهم أن كلام الله — تعالى — منزل أنه نزل به الملك ، لا بمعنى أنه انتقل بانتقاله ، ولا زايل ذات القديم ، فإن الانتقال من علو إلى أسفل محال على المعاني كلها قديمها وحديثها .

ثم تناول المقترح قضية وحدة الكلام الأزلي وقال : " كلام الله تعالى واحد متعلق بجميع متعلقاته "

وأضيف أن للكرامية تفصيلا في المسألة فقد ذهبوا الى أن الكلام بمعنى القدرة على القول معنى واحد ، وبمعنى القول معان كثيرة قائمة بذاته تعالى ، وهي أقوال مسموعة وكلمات محفوظة تحدث في ذاته — تعالى — عند قوله وتكلمه ولا يجوز عليها الفناء ولا العدم عندهم (٢)

ثم أشار الى أن كل صفة من صفاته تعالى منعوتة بالوحدة ، واستدل على ذلك ، وأشار الى أن الجويني استدل على ذلك بما تقدم في العلم والقدرة (٣) ، وأشار إلى أنه أورد على نفسه مطالبة بتقرير الوحدة في الإرادة والكلام .

وأوضح أن الجويني أورد على نفسه مطالبة بوجه تقرير الوحدة في الإرادة والكلام .

وأجاب الجويني عن ذلك بأن الغرض توضيح انعقاد الإجماع الواجب اتباعه على نفي كلام ثان قديم (٤) .

ثم نقده الشيخ المقترح في استدلاله على وحدة العلم بالسمع ، وتحقيق السمع بالإجماع حيث إن الجويني نفسه نقل في غير هذا الكتاب عن الأستاذ أبي سهل الصعلوكي أن للباري — تعالى — علوما لاتتناهى فكيف يثبت وحده العلم بالإجماع ؟

ثم برر المقترح ميل الجويني في تقرير وحدة الصفات الى السمع بضيق مسالك العقول في الاستدلال عليها ، ونبه أنه لضيق مسالك العقول صار قوم إلى التعدد ، وصار قوم إلى الالتجاء إلى السمع ، وكرر أن السمع غير مسلم ، لعدم تحقق الإجماع من الخائضين في علم الأصول ، بل لو ادعى على سلف الأمة القول بالتعدد تمسكا بظاهر قوله — تعالى — :

---

(١) راجع تبصرة الأدلة ١ / ٣٣٢ — ٣٣٥ ، أبكار الأفكار ج ١ ق ٢ ص ٣٠٣ ، شرح المقاصد ٢ / ٧٧

(٢) راجع : نهاية الأقدام ٢٨٨ (٣) راجع الإرشاد ص ١٣٦

(٤) راجع ص ١٣٦ من كتاب الإرشاد .

" لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربى " (١)

وغير ذلك من الظواهر لم يبعد ذلك من قولهم ، وقرر أن ادعاء الاجماع فيه قلق لايكاد يصفو لمدعيه أصلا ، وانتهى الى تحقيق أن ذلك من مواقف العقول .

ثم عقد فصلا فى امتناع أئمتنا من إطلاق لفظ الغيرين على الصفات مع بعضها بعضا ومع الذات وذكر أن الأصحاب امتنعوا من إطلاق لفظ الغيرين على الصفات مع بعضها بعضا ، ومع الذات ، وإنما ألزمهم المعتزلة القول بالغيرية قائلين لهم : إن كل موجودين غيران ، وإذا أثبتم الصفات موجودات فقد أثبتم غير البارى ــ تعالى ــ قديما ، والأمة متفقة على إفراد القدم لله وحده .

ثم أرجع المقترح المسألة إلى المشاحة فى العبارة مستدلا على ذلك بأن الغيرية لفظ يطلق على كل معلومين يصح العلم بأحدهما مع الذهول عن الثانى ، كما أن لفظ الغيرية يطلق فى العرف العام على مايصح وجوده مع عدم الآخر فيقال زيد غير عمرو ، ولا يقال زيد غير صفته .

ثم أشار الى أن الجوينى قدم على الكلام فى هذا الفصل الكلام فى معنى الغيرين ليشعر أن الكلام فى التسمية ، وذكر أن قدماء الأصحاب كانو يقولون ان الغيرين كل موجودين صح وجود أحدهما مع عدم الثانى .

وقد نقل الجوينى هذا المعنى للغيرين عن قدماء الأصحاب (٢) ، كما نقل عن الشيخ الأشعرى أنه كان ينصر هذا المذهب (٣) ، وذكر أنهم لذلك منعوا من إطلاق القول بأن صفات الرب ــ تعالى ــ أغيار (٤) .

ولكن المعتزلة ألزموا قدماء الأصحاب على هذا الحد ، أن الدهرى يعرف تغاير الجواهر ضرورة مع أنه لايجوز عدم شىء منها (٥) .

فرأى قدماء الأصحاب صحة هذا الإلزام فامتنعوا منه ، وصاروا إلى القول بأن الغيرين كل موجودين يجوز مفارقة أحدهما الثانى بزمان أو مكان أو وجود أو عدم (٦) ، كما تحول الأشعرى أيضا إلى هذه العبارة (٧) ، واختارها الجوينى (٨)

---

(١) سورة الكهف من آية ١٠٩

(٢) راجع الشامل ٢٠٢ ، الإرشاد ١٣٧

(٣) راجع : الشامل ٢٠٢

(٤) راجع المصدر السابق نفس الصفحة

(٥) راجع المصدر السابق نفس الصفحة ، شرح الإرشاد لابن ميمون ٢٨٩ ــ ٢٩٠

(٦) راجع الإرشاد ١٣٧

(٧) راجع الشامل ٢٠٢

(٨) راجع الإرشاد ١٣٧

وقد نقد المقترح هذه العبارة التى تحول إليها الأشعرى والمتأخرون واختارها الجوينى بأن الذى ذكروه ليس بحد بل هو تقسيم ينافى صناعة الحد ، ورأى أن الإلزام الذى وجهته المعتزلة على الحد الأول ليس بصحيح ؛ فإن الدهرى يقول إن العالم ممكن العدم باعتبار ذاته ، لكنه واجب عنده باعتبار غيره ، فصحة وجود أحدهما بدون الآخر باعتبار الذات لا سبيل إلى انكاره ، ولا يظن فى ذلك امتناع العدم نظرا الى المقتضى ، فلم يكن الدهرى فى الحقيقة لما علم الغيرين يمتنع من تجويز عدم أحدهما مع وجود الثانى باعتبار ذاتيهما .

ثم انتهى إلى صحة المعنى الذى ذكره المتقدمون من الأصحاب ، ونبه إلى أنه ليس حدا حقيقيا ، بل هو رسم مأخوذ من حكم الامكان اللازم للماهيات .

وأضيف أن هذا المعنى الذى ذكره المتأخرون للغيرين يتوجه عليه أن المفارقة كون من الأكوان ، فلا تقدر فى العدم والزمان ، كما أن فيه تداخلا ؛ حيث إن ذكر العدم يغنى عن ذكر الاقتران بالزمان (١).

والتحقيق أن الجوينى لم يقطع بصحة المعنى المذكور للغيرين ولا غيره ، كما أنه لم يقطع بإبطال قول من قال من المعتزلة كل شيئين غيران (٢) ، ومن توقف فى هذا الحد ولم يره قاطعا يلجأ الى الإجماع على منع إطلاق التغاير على الصفات (٣).

وقد لجأ الإمام الجوينى إلى الإجماع على منع إطلاق القول بالغيرية على صفات البارى — تعالى — (٤).

ثم ذكر المقترح أن القاضى الباقلانى أطلق على الصفات أنها مختلفة .

وأضيف أن القاضى لما حد المختلفين بأنهما الموجودان اللذان لا يسد أحدهما مسد الثانى ، ولم يلاحظ الغيرية فى حده للمختلفين أطلق القول على الصفات بأنها مختلفة (٥).

وقد نوه المقترح بأنه لا مراء فى أن يثبت لكل واحد منهما من الصفات النفسية ما لا يثبت للآخر ، فالعلم والقدرة والإرادة من الصفات المتعلقة ، والحياه ليست من الصفات المتعلقة ، والعلم يكشف المعلوم على ما هو به ، والقدرة يتأتى بها الإيجاد ، ومن حكم العلم مضادة الجهل ، والقدرة تضاد العجز ولا تضاد الجهل .

---

(١) راجع : شرح الإرشاد لابن ميمون ٢٩٠

(٢) راجع : الإرشاد ١٣٨

(٣) راجع : شرح الإرشاد لابن ميمون ٢٩١

(٤) راجع : الإرشاد ١٣٨

(٥) راجع : شرح الإرشاد لابن ميمون ٢٩١

لكنه نقد القاضى الباقلانى بأن جواز الإطلاق مأخذه السمع ولا يجوز أن يطلق عليه تعالى إلا ما أطلقه على نفسه .

وأضيف أن من ربط الخلافية بالغيرية وحد الخلافين بأنهما الغيران اللذان يسد أحدهما مسد الآخر يمنع من إطلاق القول على الصفات أنها مختلفة بناء على امتناعه من إطلاق الغيرية .(١)

ثم عقد فصلا تعرض فيه لصفة البقاء فذكر أن القدماء من أئمتنا ذهبوا الى أن البقاء صفة معنوية للباقى . وأن المتأخرين ذهبوا إلى أنها صفة نفسية وهو الذى ارتضاه المعتزلة .

ثم ذكر أن التحقيق خلاف الفريقين .

ثم ناقش المذهبين وأبطلهما .

ثم ذكر أن المراد بالبقاء إن اطلقناه على البارى - تعالى - ألا يطرأ عليه عدم .

وذكر أن القدماء من الأصحاب كانوا يستدلون على أن الأعراض لا تبقى بأنها لو بقيت لقام بها بقاء يوجب كونها باقية وفيه قيام المعنى بالمعنى . وهو محال .

فلما منع القاضى الباقلانى ومن بعده أن الباقى باق ببقاء لم تستقم هذه الطريقة فاحتاجوا الى الاستدلال على استحالة بقاء الأعراض بدليل آخر .

فاستدل الإمام الجوينى بأن الأعراض لو بقيت لاستحال عدمها .(٢)

وقد ناقشه الشيخ المقترح وحرر طريقته . وقد سبق بحثها .(٣)

وقد سبق تحقيق الشيخ المقترح أن البقاء صفة سلبية .(٤)

---

(١) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة

(٢) راجع : الإرشاد ١٣٩

(٣) راجع ص ١٢٦ - ١٢٧ من الدراسة .

(٤) راجع ص ٩٧ من الدراسة ، ١٥٠ من النص المحقق .

* باب : القول في معاني أسماء الله - تعالى - *

تضمن شرح الشيخ المقترح لهذا الباب عدة فصول وهي :

(١) فصل في الكلام في الاسم والتسمية والمسمى والوصف والصفة

(٢) فصل فيما يجوز إطلاقه على الله - تعالى -

(٣) فصل في أقسام أسماء الله - تعالى - وتفسير أسماء الله - تعالى - **بالتفصيل**

(٤) فصل في : اليدين والوجه والعينين ، وسائر النصوص الموهمة للتشبيه .

وقد بدأ الباب بذكر فصل الكلام في الاسم والتسمية والمسمى والوصف والصفة ، وقد بدأ هذا الفصل بقوله " قدم على الكلام في أسماء الله - عز وجل - الكلام في الاسم والتسمية والمسمى والوصف والصفة "

وقد أحسن الجويني في عقد هذا الفصل ، وتقديمه على الكلام في أسماء الله - عز وجل - وذلك ليتمكن الطالب من التفريق بين الاسم والصفة .

ثم ذكر الشيخ المقترح مذهب الأصحاب : أن لفظ الاسم حقيقة في مدلول اللفظ وهو المسمى ، ومجاز في التسمية وهو اللفظ ، وكذلك الصفة حقيقة في المعنى القائم بالموصوف ، ومجاز في اللفظ وهو الوصف ،

وذكر مذهب المعتزلة : أن الاسم في اللسان حقيقة في اللفظ ، وقد يطلق على المسمى مجازا ، والوصف والصفة يرجعان عندهم حقيقة إلى قول الواصف ،

ثم ذكر مذهبا ثالثا لأبي منصور الماتريدي وهو أن اللفظ مشترك فيطلق الاسم على اللفظ حقيقة ، وعلى مدلوله حقيقة ،

ويطلق لفظ الصفة على اللفظ حقيقة ، وعلى المعنى القائم بالموصوف حقيقة .

ثم ذكر أدلة المعتزلة ، وذكر بعدها أدلة الأصحاب وأجوبتهم على ما تمسك به المعتزلة ثم ذكر أدلة الشيخ الماتريدي - وقد أشار سلفا إلى أنه استعمل أدلة الفريقين - .

ثم اختار الشيخ المقترح أن الاسم مشترك بين المسمى والتسمية فقال " والحق الذي لامراء فيه أن اللفظ مشترك بينهما ، فلا معنى لمنازعة أحدهما الآخر، وإن نظر الى غلبة استعمال

أهل العرف أو الشرع فلا شك فى إطلاقه فى الجهتين، فلا معنى للتنازع بين الخصمين "

كما اختار أن لفظ الصفة مشترك بين اللفظ والمعنى القائم بالموصوف ، وقال :

" فالحق أن لفظ الصفة مشترك فقد يطلق على اللفظ صفة كما يشير إليه أهل العربية ، وقد يطلق على المعنى القائم بالموصوف كما ذكر أصحابنا ، على أن لفظ الصفة فيما قام بالموصوف أكثر استعمالا " .

وقد أشار فى بداية هذا الفصل إلى أن هذا الفصل بحث لغوى الكلام فيه يتعلق باللفظ ، ومن الجدير بالذكر فى هذه المناسبة أن أذكر ما قاله الإمام الغزالى فى هذا الشأن .

قال الإمام الغزالى : " قد كثر الخائضون فى الاسم والمسمى ، وتشعبت بهم الطرق ، وزاغ عن الحق أكثر الفرق ، فمن قائل أن الاسم هو المسمى ولكنه غير التسمية (١) ، ومن قائل أن الاسم غير المسمى ، ولكنه هو التسمية (٢) ، ومن ثالث معروف بالحذق فى صناعة الجدل يزعم أن الاسم قد يكون هو المسمى كقولنا لله - تعالى - إنه ذات وموجود ، وقد يكون غير المسمى كقولنا إنه خالق ورازق ، وقد يكون بحيث لا يقال إنه المسمى ولا هو غيره كقولنا إنه عالم وقادر (٣) والخلاف يرجع الى أمرين :

(١) أن الاسم هو التسمية أم لا ؟

(٢) أن الاسم هو المسمى أم لا ؟

والحق أن الاسم غير التسمية وغير المسمى ، وهذه الثلاثة أسماء متباينة غير مترادفة " (٤)

وقد اختار الفخر الرازى ما ذهب إليه الإمام الغزالى (٥) ، وأيضا قال الفخر الرازى :

" وكان اللائق بالعقلاء ألا يجعلوا هذا الموضع مسألة خلافية " (٦)

---

(١) وهو رأى جمهور الأشاعرة . راجع التمهيد ٢٥٨ ، أصول الدين ١١٤ - ١١٥ ، بحر الكلام لأبى المعين النسفى ٣٤ / القاهرة ١٩٢٢ م، لوامع البينات للرازى ١٨ / الكليات الأزهرية / ١٩٧٦ م، شرح المقاصد ٢ / ١١٤ .

(٢) وهو رأى المعتزلة والخوارج وكثير من المرجئة والزيدية . مراجع : مقالات الإسلاميين ١ / ٢٥٣ ، التمهيد ٢٥٨ ، شرح الاصول الخمسة ٥٤٣ ، الكامل فى اختصار الشامل ل ١٢١/أ ، لوامع البينات ١٨ .

(٣) وهو مذهب الأستاذ الإسفرايينى وأبى الحسين الباهلى راجع : شرح الإرشاد لابن ميمون ٣٠٠ ، الكامل فى اختصار الشامل ل ١٢١ / ١ ، مختصر الكامل لابن البساطى ل ٥٦/أ - ب . وأضيف أن الحسين بن الفضل البجلى وبعض أصحاب ابن كُلَّاب وبعض أهل السنه لا يقولون بأن الاسم هو المسمى ، ولا يقولون غيره ، وقد ذهب بعض أصحاب ابن كُلَّاب إلى أن أسماء البارى - تعالى - لا يقال هى هو ، ولا يقال هى غيره، وامتنعوا أن يقولوا لا هى البارى - تعالى - ولا هى غيره . راجع : مقالات الاسلاميين ١ / ٢٥٢ ، تلخيص الأدلة ل ١١٤/

(٤) راجع : المقصد الأسنى/ الغزالى ٩/ مكتبة الجندى/ بدون تاريخ .

(٥) راجع : لوامع البينات ١٨ .

(٦) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .

ولكن إذا نظرنا الى مايلزم المعتزلة على مذهبهم فى هذه المسألة نجد أن هذا المبحث على جانب كبير من الأهمية ، فمذهب المعتزلة ـ أن الاسم فى اللسان حقيقة فى اللفظ وهو غير المسمى ، والوصف والصفة يرجعان إلى قول الواصف ـ يلزم عليه أن تكون أسماء الله ـ تعالى ـ وصفاته فى الأزل معدومة ؛ لأن الأسماء والصفات عند هم تسميات وعبارات ، ولم يكن شىء منها فى الأزل فليس للبارى ـ تعالى ـ على مذهبهم ـ فى الأزل اسم ولا صفة (١).

وقد أشار المقترح إلى مايلزم المعتزلة بقوله : " وقد أجمع المسلمون قاطبة قبل ظهور الخلاف على أن لله ـ تعالى ـ فى أزله الصفات والأسماء الحسنى ، وعلى ماقال الخصم ليس لله فى أزله اسم .

وقد صرح الإمام الأشعرى بأن من زعم أن أسماء الله تعالى غيره كان ضالا (٢).

ثم عقد الشيخ المقترح فصلا فيما يجوز إطلاقه على الله ـ تعالى ـ وذلك تبعاً للإمام الجوينى ،

فبدأ الفصل بنقل عبارة الامام الجوينى : " ماورد الشرع بإطلاقه أطلقناه ، وما ورد بمنعه منعناه ، ومالم يرد فيه إذن فى إطلاقه ولا منع توقفنا فيه " .

ثم ذكر أن الأصحاب ذهبوا إلى أن مالم يرد فيه إذن ولا منع فهو ممنوع ، ونقد هذا المذهب بأن المنع حكم شرعى يدرك بالسمع ، فإثباته من غير سمع هو أخذ للأحكام من غير مداركها .

ثم ذكر أن بعض المتأخرين فصل فى هذا القسم ـ لم يرد فيه إذن ولا منع ـ بأنه إن كان موهما بمعنى يستحيل على الله ـ تعالى ـ فهو ممنوع ، وإن لم يكن موهما فهو جائز .

وقد نقد هذا التفصيل بما اعترض به المذهب السابق .

وأود ضبط هذه المذاهب فأقول :

لا خلاف فى جواز إطلاق الأسماء والصفات على البارى ـ تعالى ـ إذا ورد فى ذلك إذن من الشرع ، وفى عدم جوازه إذا ورد منعه بالشرع ، كما أنه ليس الخلاف فى أسماء البارى ـ تعالى ـ الأعلام الموضوعة فى اللغات ، وإنما النزاع فى الأسماء المأخوذة من الصفات والأفعال ، وما لم يرد فيه إذن ولا منع من الشرع (٣) .

فالمذاهب فى الأسماء المأخوذة من الصفات ولم يرد فيها إذن ولا منع من الشرع ترجع الى ثلاثة :

---

(١) راجع أصول الدين ١١٥

(٢) راجع : الإبانة ٢٢

(٣) راجع شرح المقاصد ٢/١٢٦ ، شرح المواقف ٢ ٣٥

(١) مذهب الأشعرى وجمهور الأشاعرة التوقف (١).

(٢) مذهب المعتزلة والكرامية يجوز ، وإليه مال الباقلانى إذا لم يكن إطلاقه موهما لمعنى لايليق بكبريائه ـ تعالى ـ (٢).

(٣) مذهب بعض الأشاعرة كالبغدادى والتفتازانى أنه لا يجوز (٣).

أما الإمام الغزالى فقد أجاز ذلك فى الصفة دون الاسم (٤).

ثم أشار الشيخ المقترح الى أن أئمتنا لايجوزون القياس فى أسماء الله ـ تعالى ـ وإنما التوقيف ينحصر فى الكتاب والسنة والإجماع .

وقد أشار الى ذلك البغدادى فى أصول الدين ، واستدل على المنع من القياس فى أسماء الله ـ تعالى ـ بأن العبد لايضع لمولاه اسما كما لايضع الولد لأبيه اسما ، وإنما يضع الأب للولد ، والسيد للعبد اسما ،

ولأن الله ـ تعالى ـ موصوف بأسماء لايوصف بما فى معناها نحو صفته بأنه جواد كريم ولا يوصف بأنه سخى ، ويقال إنه قديم ولايقال عتيق (٥)

ثم عقد فصلا فى أقسام أسماء الله ـ تعالى ـ وذلك تبعاً للإمام الجوينى ، فنقل مذهب الشيخ الأشعرى أن أسماء الله ـ تعالى ـ ثلاثة أقسام :

(١) منها مايقال هى هو ، وهو مادلت التسمية فيه على ذاته .

(٢) منها مايقال إنه غيره وهو مادلت التسمية فيه على أفعاله كالخالق والرازق .

(٣) ومنها مايقال إنه لا هى هو ولا هى غيرة وهو كل مادلت التسمية فيه على صفة من صفاته (٦).

ثم نقل مذهب بعض الأشاعرة أن كل اسم لله ـ تعالى ـ فهو هو ، سواء دلت التسمية فيه على ذاته ، أو أشعرت بصفته أو بفعله (٧).

ثم نقل عبارة الجوينى " المرتضى عندنا رأى شيخنا أبى الحسن "

واستدل عليها شارحا مذهب الأشعرى ، وموضحا مايلزم المذهب الثانى ، وناقدا له .

---

(١) راجع : الإرشاد ١٤٣ ، المقصد الأسنى ١٦٤ ، شرح المواقف ٣٥٣

(٢) راجع : المقصد الأسنى ١٦٤ ، لوامع البينات ٣٦ ، شرح المقاصد ١٢٦/٢ ، شرح المواقف ٣٥٣

(٣) راجع : أصول الدين ١١٩ ، شرح المقاصد ٢/ ١٢٦

(٤) راجع : المقصد الأسنى ١٦٤ ـ ١٦٥ ، لوامع البينات ٣٦ ، شرح المقاصد ٢/ ١٢٦

(٥) راجع أصول الدين ١١٦

(٦) ذهب الى هذا المذهب الباقلانى وجمهور الأشاعرة والماتريدى . راجع : التوحيد للماتريدى ٦٦ ت : د . فتح الله خليف / الإسكندرية بدون تاريخ

(٧) أبرز من ذهب إلى هذا المذهب ابن فورك . راجع : شرح المواقف ٣٤٦ ـ ٣٤٧

وأود أن أوضح أن الشيخ الأشعري لا يريد بالاسم الذى قسمه إلى ثلاثة أقسام الاسم نفسه؛ فإن هذا القول أبعد المذاهب عن السداد كما قال الإمام الغزالى (١) بل أراد به مفهوم الاسم وهو المدلول ، فالمدلول غير الدليل ، وهذا الانقسام الذى ذكره متطرق الى مفهوم الاسم .

ثم ذكر الشيخ المقترح عدة تنبيهات قبل الخوض فى تفسير أسماء الله - تعالى - فذكر أن الكلام فى أسماء الله - تعالى - يحث عن معنى لفظ فلا بد فيه من معرفة اللغة ومراد العرب من اللفظ عند إطلاقه ، كما لابد من معرفة مسالك العقول ؛ حيث إن اللفظ قد يكون محمولا على حقيقته ، وقد يكون محمولا على مجازه ، فاحتيج إلى المعرفة بمسالك العقول ؛ ليعرف المحال فيصرف اللفظ عنه ، كما نبه إلى أن هذه الأسماء لا تترادف ، بل لكل لفظ خصوصيته.

ولتوضيح هذه المسألة أذكر : أن الإمام الغزالى وكثير من الأشاعرة رفضوا ترادف الأسماء الداخلة فى التسعة والتسعين . فقال الإمام الغزالى : " الاسم لا يراد لحروفه بل لمعانيه والأسامى المترادفة لا تختلف إلا حروفها ، وإنما فضيلة هذه الأسامى لما تحتها من المعانى ، فإذا خلا عن المعنى لم يبق إلا الألفاظ ، والمعنى إذا دل عليه بألف اسم لم يكن له فضل على المعنى الذى يدل عليه باسم واحد " . (٢)

وقد علق الإمام الغزالى على عدم الترادف بقوله : " وهذا أصل لابد من اعتقاده " . (٣)

وقد خالف فى ذلك الإمام الجوينى حيث أجاز ترادف الأسماء فقد قال وهو بصدد تفسير اسمى البارى - تعالى - " الرحمن الرحيم " معناهما واحد عند المحققين (٤) وهكذا قال فى المتكبر ، والعلى ، والمتعالى ، والعظيم (٥) .

ثم نبه الشيخ المقترح الى أن الخوض فى أسماء الله - تعالى - خوض فى بحر خضم لا يدرك ساحله وأن لكل واحد منه مشرع على مقدار فهمه -

ثم ذكر أنه ورد " أن لله تسعة وتسعين اسما من أحصاها دخل الجنة " ، ثم شرح بالتفصيل أسماء الله الحسنى .

وأضيف أن هذا الحديث تدور حوله عدة مباحث أود التعرض لها وهى :

أولا : - معنى الإحصاء .
ثانيا : - المراد بالإحصاء فى الحديث .
ثالثا : - فائدة التخصيص بتسعة وتسعين .
رابعا : - هل يعد اسم الله تعالى من جملة العدد المذكور .

---

(١) راجع : المقصد الأسنى ١٧
(٢) راجع : المصدر السابق ٢٦
(٣) راجع المصدر السابق ٢٨
(٤) راجع الإرشاد ١٤٥
(٥) راجع : المصدر السابق ١٤٨ .

أولا : معنى الإحصاء

قال الزجاج : العرب تعبر عن كثرة الشيء وسعته بالحصى ، يقال عنده حصى من الناس - أى - جماعة ، ويقال حصيت الحصى إذا عددته ، وأحصيته إذا ميزته بعضه عن بعض ، والحصاة : العقل ، ويقال أحصيت الشيء إذا أطقته واتسعت له (١)

ثانيا : المراد بالإحصاء فى الحديث :

جملة الأقوال الواردة فى المراد بالإحصاء فى الحديث ترجع إلى :

(١) من عدّها ، أو من أكثر عدّها حتى صارت حصاته لكثرة عدة إياها .

(٢) من أطاقها بحسن المراعاة لها ، والمحافظة على حدودها فى معاملة الرب بها

(٣) من عقلها ، وعقل وتدبر معانيها وآمن بها

(٤) من عدّها من القرآن

(٥) من حفظها ، والحفظ يحصل بتكرار مجموعها وتعدادها مرارا

(٦) من أحصاها بلسانه مقرونا بالإحصاء بالعقل (٢) .

وإذا نظرنا الى هذه المعانى المذكورة للإحصاء نجد أن بعضها يصلح إذا كانت الرواية المذكورة للحديث مجملة (٣) لم يتعين فيها أسماء الله تعالى ، كما أن بعضها لا يصلح للرواية المجملة .

فالمعنى المذكور فى تفسير الإحصاء وهو من طلبها واستخرجها من القرآن الكريم والسنة يمكن أن يكون مناسبا للرواية المجملة للحديث ، حيث إن ذلك لا يمكن تحصيله إلا بعد تحصيل جملة من علوم الأصول والفروع ، ومعلوم أن من حصل هذه العلوم واجتهد فيها حتى بلغ درجة يمكنه معها التقاط هذه الأسماء من كتاب الله - تعالى - وسنة رسوله فقد بلغ الغاية القصوى فى العبودية ، ولكنه غير مناسب للرواية التى عينت الأسماء .

والمعنى المذكور فى تفسير الاحصاء وهو العدّ غير مناسب لدخول الجنة ؛ إذ قد يحصل ذلك من المشرك والمنافق وليسا من أهل الجنة ، كما أن الله - تعالى - جعل استحقاق الجنة مشروطا ببذل النفس والمال .

قال تعالى: " إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة " (٤)

---

(١) راجع تفسير أسماء الله الحسنى للزجاج ٢٢ - ٢٣ ت : أحمد يوسف الدقاق/ط ٤ بيروت/١٩٨٣م

(٢) راجع معنى الإحصاء المراد فى الحديث فى: تفسير أسماء الله الحسنى ٢٢ - ٢٤ ، الأسماء والصفات ٦ ، لوامع البينات ٨١ - ٨٢ ، شرح المواقف ٣٥٥

(٣) سيأتى عرض الروايات المذكورة للحديث المجملة والمفصلة. راجع ص ١٦٨ - ١٧١ من الدراسة .

(٤) سورة التوبة من آية ١١١

وقال تعالى : " إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا " (١)
والجنه لا تستحق إلا ببذل النفس والمال فكيف يجوز الفوز بها بسبب إحصاء ألفاظ يعدها الإنسان عدا فى أقل زمان وأقصر مدة (٢).

والمعانى المذكورة الباقية غير مناسبة للرواية المجملة ويكون مناسبا للرواية التى عينت الأسماء ، فالأسماء المعينة يمكن حسن مراعاتها وتدبر معانيها وحفظها .

ونختار من هذه المعانى : أن المراد بالإحصاء فى الحديث المذكور : حفظها ، ويؤيد اختيارنا ما رواه الإمام البخارى عن أبى هريرة :

" لله تسعة وتسعون اسما مائة إلا واحدا لا يحفظها أحد إلا دخل الجنة ، وهو وتر يحب الوتر (٣) ".

وهذا المعنى يصلح للرواية المجملة ، وللرواية التى عينت الأسماء ؛ إذ الحفظ فى اللغة يدور بين عدة معان منها الحراسة ومنها الاستظهار ومنها المراقبة (٤) ، بله وقد ورد به توقيف .

ويجدر بنا فى هذا المقام أن نذكر شيئا مما ورد من الروايات المجملة لهذا الحديث وشيئا من الروايات التى عينت الأسماء . الروايات المجملة منها :

ما رواه الإمام البخارى فى صحيحه بسنده عن شعيب عن أبى الزناد عن الأعرج عن أبى هريرة أن رسول الله — صلى الله عليه وسلم — قال : إن لله تسعة وتسعين اسما مائة إلا واحدا ، من أحصاها دخل الجنة (٥)

ومنها ما رواه البخارى قال حدثنا على بن عبد الله ، حدثنا سفيان ، قال حفظناه من أبى الزناد عن الأعرج عن أبى هريرة رواية قال " لله تسعة وتسعون اسما مائة إلا واحدا ، لا يحفظها أحد إلا دخل الجنة ، وهو وتر يحب الوتر (٦)

ومنها ما رواه الإمام البخارى فى صحيحه بسنده عن شعيب عن أبى الزناد عن الأعرج عن أبى هريرة أن رسول الله — صلى الله عليه وسلم — قال " إن لله تسعة وتسعين اسما مائة إلا واحدا ، من أحصاها دخل الجنة (٧) "

---

(١) سورة الكهف من آية ١٠٧
(٢) راجع هذا النقد فى : أصول الدين ١٢١ ، لوامع البينات ٨١
(٣) راجع صحيح البخارى . كتاب الدعوات . باب لله عز وجل مائة اسم غير واحد ٤ / ٨٢ ط / مصطفى الحلبى ١٩٥٣ م
(٤) راجع مختار الصحاح . مادة حفظ ١٦٢
(٥) راجع : صحيح البخارى . كتاب التوحيد . باب إن لله مائة اسم إلا واحدا ٤ / ١٩٥
(٦) سبق تخريجه . راجع هـ (٣) من الصفحة نفسها .
(٧) راجع المصدر السابق . كتاب الشروط . باب ما يجوز من الاشتراط والثنيا فى الإقرار والشروط التى يتعارفها الناس بينهم ٣ / ٨٣

ومنها ماروا‌ه الإمام مسلم فى صحيحه بسنده عن النبى — صلى الله عليه وسلم — قال " لله تسعة وتسعون اسما من حفظها دخل الجنة ، وأن الله وتر يحب الوتر (١) ".

قال الإمام مسلم: وفى رواية ابن أبى عمر " من أحصاها (٢) "

ومنها ماروا‌ه الإمام مسلم فى صحيحه بسنده عن أبى هريرة عن النبى — صلى الله عليه وسلم قال " إن لله تسعة وتسعين اسما مائة إلا واحدا ، من أحصاها دخل الجنة (٣) "

وزاد همام عن أبى هريرة عن النبى — صلى الله عليه وسلم — " أنه وتر يحب الوتر (٤) "

ومنها ماروا‌ه الإمام أحمد فى مسنده عن أبى هريرة عن النبى — صلى الله عليه وسلم — قال " إن لله تسعة وتسعين اسما مائه إلا واحدا، من أحصاها دخل الجنة (٥) ".

وزاد فيه همام عن أبى هريرة عن النبى — صلى الله عليه وسلم — " إنه وتر يحب الوتر (٦) "

ومنها ماروا‌ه الإمام ابن ماجة عن أبى سلمة عن أبى هريرة قال: قال رسول الله — صلى الله عليه وسلم " إن لله تسعة وتسعين اسما مائة الا واحدا ، من أحصاها دخل الجنة " (٧)

ومنها ماروا‌ه الإمام الترمذى من ثلاث طرق لم يعين فيها الأسماء (٨).

ومنها عدة روايات ذكرها الإمام البيهقى فى الأسماء والصفات ، والاعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة من طرق متعددة ، ولم يعين فيها الأسماء (٩).

أما الروايات التى عينت هذه الأسماء فأشهرها : ماروا‌ه الإمام الترمذى فى سننه بسنده عن صفوان بن صالح عن الوليد بن مسلم عن شعيب عن أبى حمزة عن أبى الزناد عن الأعرج عن أبى هريرة قال : قال رسول الله — صلى الله عليه وسلم — : " إن لله تسعة وتسعين اسما مائة غير واحدا ، من أحصاها دخل الجنة :

---

(١) راجع صحيح مسلم . كتاب الذكر والدعاء والتوبه والاستغفار باب فى أسماء الله — تعالى — وفضل من أحصاها ٢/ ٤٦٧

(٢) راجع المصدر السابق نفس الكتاب والباب والصفحة

(٣) راجع المصدر السابق نفس الكتاب والباب والصفحة

(٤) راجع المصدر السابق نفس الكتاب والباب والصفحة

(٥) راجع مسند الإمام أحمد ٢/ ٢٦٧ ط ع بيروت ١٩٨٣ م

(٦) راجع المصدر السابق نفس الصفحة

(٧) راجع سنن ابن ماجة. كتاب الدعاء . باب أسماء الله عز وجل ٢/ ١٢٦٩/ط المكتبة العلمية/ بيروت

(٨) راجع سنن الترمذى ٥/ ١٩١ — ١٩٢ ، ١٩٣ / ط المدينة المنورة ١٩٦٧ م

(٩) راجع : الأسماء والصفات للبيهقى ع تحقيق الكوثرى/ مطبعة السعادة بدون تاريخ ، الاعتقاد على مذهب السلف ١٥

هو الله الذى لا إله إلا هو ، الرحمن ،الرحيم ، الملك ، القدوس ، السلام ، المؤمن ، المهيمن ، العزيز ، الجبار ، المتكبر ، الخالق ، البارى ، المصور ، الغفار ،القهار ، الوهاب ، الرزاق ، الفتاح ، العليم ، القابض ، الباسط، الخافض ، الرافع ، المعز ، المذل ، السميع ، البصير ، الحكم ، العدل ، اللطيف ، الخبير ، الحليم ، العظيم ، الغفور ،الشكور العلى ، الكبير ، الحفيظ، المقيت ، الحسيب ، الجليل ، الكريم ، الرقيب ، المجيب ، الواسع ، الحكيم ، الودود ، المجيد ، الباعث ، الشهيد ، الحق ، الوكيل ، القوى ، المتين ،الولى ،الحميد،المحصى ، المبدئ ، المعيد ، المحيى ، المميت ، الحى ، القيوم ، الواجد ، الماجد ، الواحد ، الصمد ، القادر ، المقتدر ، المقدم ، المؤخر ، الأول ، الآخر ، الظاهر ، الباطن ، الوالى ، المتعالى ، البر ، التواب ، المنتقم ، العفو، الرؤوف ، مالك الملك ، ذو الجلال والإكرام ، المقسط ، الجامع ،الغنى ، المغنى ، المانع ،الضار ، النافع ، النور ، الهادى ، البديع ، الباقى ، الوارث ، الرشيد ، الصبور "(١).

وقد وردت عدة روايات فى تعيين أسماء الله الحسنى متابعة لرواية الإمام الترمذى منها :

ما رواه الإمام الحاكم فى المستدرك على الصحيحين عن الوليد بن مسلم عن شعيب بن أبى حمزة عن أبى الزناد عن الأعرج عن أبى هريرة قال : قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - " إن لله تسعة وتسعين اسما مائة الا واحدا ، من أحصاها دخل الجنة ، إنه وتر يحب الوتر ، هو الله الذى لا إله إلا هو .... الخ "(٢).

ومنها رواية أبى محمد الحسين بن مسعود الفراء البغوى فى شرح السنة (٣).

ومنها رواية الإمام البيهقى فى الاعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة (٤).

ومنها رواية الإمام البيهقى فى الأسماء والصفات بطرق متعددة قال : أخبرنا أبو أحمد عبدالله بن محمد بن الحسين المهرجانى العدل ، أنا أبوبكر محمد بن جعفر أبى موسى المزكى ، ثنا محمد بن إبراهيم العبدى ، ثنا أبوعمران موسى بن أيوب النصيبى ،ثنا الوليد بن مسلم ، ح ، وأنا أبو نصر عمر بن عبد العزيز بن عمر بن قتادة ، أنا أبو عمرو بن مطر ، ثنا الحسن بن سفيان ، ح ، وحدثنا أبوعبد الرحمن محمد بن الحسين بن محمد بن موسى السلمى أنا على بن الفضيل بن محمد بن عقيل الخزاعى ، أنا جعفر بن محمد المستفاض الفريانى قالا :

ثنا صفوان بن صالح ثنا الوليد بن مسلم ثنا شعيب بن أبى حمزة عن أبى الزناد عن الأعرج عن أبى هريرة قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - " إن لله تسعة وتسعين اسما مائة إلا واحدا من أحصاها دخل الجنة ، وهو وتر يحب الوتر، هو الله الذى لا اله إلا هو .... إلخ "(٥)

---

(١) راجع سنن الترمذى ٥/١٩٢ - ١٩٣

(٢) راجع المستدرك على الصحيحين للحاكم ١/١٦ / حيدر اباد الدكن / الهند ١٣٤١ هـ

(٣) راجع شرح السنة للفراء البغوى ٥/ ٣٢ - ٣٣ ت : شعيب الأرناؤوط ط ١ / ١٩٧١م المكتب الإسلامى / بيروت

(٤) راجع المصدر المذكور ١٥ - ١٦

(٥) راجع : الأسماء والصفات ٥

وقد تابع الترمذى فى تعيين الأسماء ، إلا أنه زاد الكافى ، ونبه على أن هذه الرواية لفظ حديث الفريانى ، كما نبه على أن فى رواية الحسن بن سفيان الرافع بدل المانع ، وفى رواية النصيبى المغيث بدل المقيت (١) .

ثالثاً : فائدة التخصيص بتسعة وتسعين اسما .

تبنى فائدة التخصيص بتسعة وتسعين اسما على المراد بالحصر فى العدد المذكور ، وفيه احتمالان :

الاحتمال الأول : ليس المراد من الحصر المنع من الزيادة عليها ، وبناء عليه تكون فائدة التخصيص بالعدد المذكور : أن هذه الأسماء أشهر الأسماء وأبينها معنى ويحتمل أن من أحصى من أسماء الله ـ عز وجل ـ تسعة وتسعين اسما دخل الجنة ، سواء أحصاها من الرواية المشهورة أو من غيرها ، أو من الكتاب أو السنة أو الإجماع ، ويحتمل أن يكون التخصيص بتسعة وتسعين للاستظهار ، وذلك كملك له ألف عبد فيقول القائل إن للملك تسعة وتسعين عبدا من استظهر بهم لم تقاومه الأعداء ، فيكون التخصيص لأجل حصول الاستظهار بهم إما لمزيد قوتهم وإما لكفاية ذلك العدد فى دفع الأعداء من غير حاجة إلى زيادة ، ويحتمل أن تكون فائدة التخصيص أن معانى جميع أسمائه ـ تعالى ـ محصورة فى معانى التسعة والتسعين (٢) ، وهذا رأى جمهور العلماء (٣) .

الاحتمال الثانى : أن تكون الأسامى غير زائدة على هذا العدد ، وبناء عليه تكون فائدة التخصيص أن من أحصى تسعة وتسعين اسما بأعيانها دخل الجنة (٤) .

وهذا الاحتمال فيه دخل من وجوه :

(١) هذا الاحتمال يمنع أن يكون من الأسامى ما استأثر الله به فى علم الغيب عنده ، وقد ورد فى الحديث إثبات ذلك ، فقد روى الإمام البيهقى بسنده فى الأسماء والصفات عن عبد الله بن مسعود قال : قال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ : " ما أصاب مسلما قط هم ولا حزن فقال اللهم إنى عبدك وابن عبدك وابن أمتك ناصيتى بيدك ماضٍ فىّ حكمك

---

(١) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة . هذه الرواية مائة اسم ، ويحتمل أن يكون الكافى بدل الرافع فزاد النساخ الرافع خطأ ، ويدل عليه تنبيه الامام البيهقى أن رواية النصيبى فيها الرافع بدل المانع ، وهذا معناه أن الرافع لم يذكر فى الرواية السابقة ، ويحتمل أن يكون الإمام البيهقى عد اسماء البارى تعالى مالك الملك وذا الجلال والإكرام اسما واحدا ، أو لم يعد لفظ الجلالة .

(٢) راجع أصول الدين ١٢٠ ، الأسماء والصفات ٦ ، الاعتقاد على مذهب السلف ١٧ ، المقصد الأسنى ١٦٠

(٣) راجع : أصول الدين ١٢٠ ، الأسماء والصفات ٦ ، الاعتقاد على مذهب السلف ١٧ المقصد الأسنى ١٥٩ ، لوامع البينات ٧٤ ، العقيدة فى ضوء القرآن الكريم ١/٥١

(٤) راجع : المقصد الأسنى ١٦٠ ـ ١٦١

عدل فيّ قضاؤك ، أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك أو أنزلته فى كتابك أو علمته أحدا من خلقك ، أو استأثرت به فى علم الغيب عندك ، أن تجعل القرآن ربيع قلبى " .... إلخ "(١).

(٢) هذا الاحتمال يؤدى الى أن يختص بالإحصاء نبى أو ولى ممن أوتى الاسم الأعظم حتى يتم العدد ، وإلا فيكون ما أحصى وراء ذلك ناقصا عن العدد ، وإذا كان الاسم الأعظم خارجا عن العدد بطل الحصر (٢).

وأضيف أنه مما يؤيد الاحتمال الأول ويبطل الاحتمال الثانى أنه قد وردت روايات أخرى فى تعيين أسماء الله الحسنى تخالف رواية الترمذى المشهورة بالزيادة والنقصان ، كما أنه وردت أسماء لله - تعالى - فى الكتاب أو السنة أو الإجماع لم ترد فى رواية الترمذى المشهورة ، ولم ترد فى بقية الروايات ، وأود أن أذكر شيئا من الروايات التى عينت أسماء الله - تعالى - ولكنها تخالف رواية الترمذى المشهورة ، كما أود أن أذكر شيئا من الأسماء الواردة فى القرآن أو السنة أو الإجماع وتخالف ما جاء فى الرواية المشهورة للترمذى والروايات الأخرى المخالفة للترمذى

أولاً : الروايات الواردة فى تعيين أسماء الله - تعالى - ، وتخالف رواية الترمذى المشهورة :

من هذه الروايات : رواية ابن حبان : حدثنا الوليد بن مسلم ، حدثنا شعيب ابن أبى حمزة ، حدثنا أبو الزناد عن الأعرج عن أبى هريرة قال : قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : إن لله تسعة وتسعين اسما مائة إلا واحدا ، إنه وتر يحب الوتر ، من أحصاها دخل الجنة هو الله الذى لا إله إلا هو .... إلخ (٣).

وهذه الرواية زاد فيها عن رواية الترمذى المشهورة : الأحد ، ونقص الوالى والغنى (٤).

ومنها رواية الإمام ابن ماجة قال : حدثنا هشام بن عمار ، ثنا عن الملك بن محمد الصنعانى ، ثنا أبو المنذر زهير بن محمد التميمى ، ثنا موسى بن عقبة حدثنى عبد الرحمن الأعرج عن أبى هريرة أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال : إن لله تسعة وتسعين اسما مائة إلا واحدا ، إنه وتر يحب الوتر ، من حفظها دخل الجنة وهى الله .... إلخ (٥).

---

(١) راجع : الأسماء والصفات ٦

(٢) راجع : المقصد الأسنى ١٦٠

(٣) راجع مورد الظمآن الى زوائد ابن حبان للحافظ نور الدين على بن أبى بكر الهيثمى ٥٩٢ - ٥٩٣ ت : محمد عبد الرازق حمزة / المطبعة السلفية

(٤) هذه الرواية تنقص اسما ، ولعله من أخطاء النساخ

(٥) راجع : سنن ابن ماجه كتاب الدعاء باب أسماء الله عز وجل ٢ / ١٢٦٩ - ١٢٧٠ وألاحظ أن فى هذه الرواية تكرار الرحيم والصمد ولعله اعتبر الرءوف الرحيم اسما واحدا ، والأحد الصمد اسما واحدا ، ولكن يتبقى اسما زائدا عن العدد ، فيحتمل أن يكون الأحد الصمد وبقية الحديث تفسير لاسم الله تعالى الوتر حيث ان نهاية الحديث الوتر الأحد الصمد الذى لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد

وعد بقية الأسماء وقد ترك من رواية الإمام الترمذى المذكورة القدوس ، الغفار القهار ، الفتاح ، الحكم ، العدل ، الحفيظ ، المقيت ، الحسيب ، الرقيب ، الواسع الحميد ، المحصى ، المقتدر ، المقدم ، المؤخر ، البر ، البديع ، الرشيد ، الصبور، الكبير ، المنتقم ، مالك الملك ، ذا الجلال والإكرام ، المغنى .

وزاد : الأحد ، البار ، الجميل ، القاهر ، القريب ، الراشد ، الرب ، المبين البرهان ، الشديد ، الواقى ، ذا القوة ، القائم ، الدائم ، الحافظ ، الفاطر ، السامع ، المعطى ، الكافى ، الأبد ، العالم ، الصادق ، المنير ، التام ، القديم ، الوتر .

ومنها رواية أخرى رواها الإمام الحاكم عن محمد بن سيرين عن أبى هريرة عن النبى - صلى الله عليه وسلم - قال : إن لله تسعة وتسعين اسما ، من أحصاها دخل الجنة الله .... الخ (١) " .

وعدّ بقية الأسماء وقد ترك من رواية الإمام الترمذى المشهورة : الغفار ، القابض الباسط ، الخافض ، الرافع ، المعز ، المذل ، الحكم ، العدل ، المقيت ، الحسيب الحكيم ، الوارث ، القوى ، الولى ، الحميد ، المحصى ، الواجد ، الماجد ، المقدم المؤخر ، البر ، المقسط ، الرشيد ، الصبور ، المتين ، الوالى ، المنتقم ، العفو مالك الملك ، الجامع ، المغنى ، المانع ، الضار ، النافع ،

وزاد الأحد ، الجميل ، الرب ، المبين ، الدائم ، الفاطر ، الكافى ، الصادق ، القديم ، الوتر ، القريب ، الإله ، الحنان ، المنان ، المغيث ، المولى ، النصير العلام ، المليك ، الأكرم ، المدبر ، المالك ، القدير ، الشاكر ، الرفيع ، ذا الطول ذا المعارج ، ذا الفضل ، الخلاق ، الكفيل (٢) .

ومنها رواية الإمام البيهقى فى الاعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة عن محمد بن سيرين عن أبى هريرة قال : قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : " إن لله تسعة وتسعين اسما من أحصاها دخل الجنة . الله .... إلخ (٣) " .

وعدّ بقية الأسماء وقد ترك من رواية الإمام الترمذى المذكورة : القهار ، القابض الباسط ، الخافض ، الرافع ، المعز ، المذل ، الحكم ، العدل ، الحفيظ ، المقيت الحسيب ، الحكيم ، الوارث ، القوى ، الولى ، المحصى ، الواجد ، الماجد ، المقدم

---

(١) راجع : المستدرك على الصحيحين ١٧/١

(٢) ألاحظ أن الأسماء المذكورة فى هذه الرواية أربعة وتسعين اسما ، وقد كرر المجيد

(٣) راجع : الاعتقاد على مذهب السلف ١٦ - ١٧ ، وأيضا الأسماء والصفات ٧ ، وألاحظ أيضا أن هذه الرواية تنقص أسما

المؤخر ، البر ، المقسط ، الرشيد ، الصبور ، المتين ، الوالى ، المنتقم ، مالك الملك الجامع ، الغنى ، المغنى ، المانع ، الضار ، النافع .

وزاد : الأحد ، الجميل ، القاهر ، الرب ، المبين ، الدائم ، الحافظ ، الفاطر الكافى ، الصادق ، القديم ، الوتر ، القريب ، الإله ، الحنان ، المنان ، المغيث ، المولى ، النصير ، العلام ، المليك ، الأكرم ، المدبر ، المالك ، القدير ، الشاكر الرفيع ، ذا الطول ، ذا المعارج ، ذا الفضل ، الخلاق ، الكفيل ، البادى ، المحيط .

ثانيا : أسماء الله ـ تعالى ـ الواردة فى الكتاب أو السنة أو الإجماع ولم ترد فى الروايات التى عينت الأسماء :

السيد ، الذارئ ، الصانع ، السبوح ، الفعال ، الغالب ، الطالب ، الغافر ، القاضى ، الكاشف ، الجواد ، الرازق ، الغياث ، الناصر ، فالق الحب والنوى ، الديان الوفى ، سريع الحساب ، ذو انتقام ، الطبيب ، الشافى ، ذو العرش ، الفرد شديد العقاب ، قابل التوب ، المنور ، مولج الليل فى النهار ، مخرج الحى من الميت ، المريد ، المتكلم ، الموجود ، الشيء ، الذات ، الأزلى ، الأبدى ، رمضان (١).

وقال الغزالى : بل لو تتبع الأحاديث لوجد ، ولو جوز اشتقاق الأسامى من الأفعال فتكثر الأفعال المنسوبة إلى الله ـ تعالى ـ فى القرآن كقوله ـ تعالى :

" ويكشف السوء (٢) ".

" يقذف بالحق (٣) " .

" يفصل بينهم (٤) " .

" وقضينا إلى بنى إسرائيل " (٥) .

فيشتق له من ذلك اسم الكاشف والقاذف بالحق والفاصل والقاضى ، ويخرج ذلك عن الحصر (٦) .

وبهذا القدر يتضح لنا أن التوقيف غير مقصور على الأسماء الواردة فى رواية الترمذى المشهورة ، بل ورد التوقيف فى غيرها من الروايات ، كما ورد فى القرآن أو السنة أو الإجماع توقيف فى غير ما ذكرته الروايات ، وهذا يؤيد بشدة الاحتمال الأول الذى ارتضاه جمهور العلماء أنه ليس فى الحصر منع الزيادة .

---

(١) راجع هذه الأسامى فى : الأسماء والصفات ٢٢ ـ ٢٣ ، ٢٥ـ٢٦ ، ٣٧ ، ٤٠ ـ ٤١ ، ٥٥ ، ٦٠ ، ٦٢ ـ ٦٥ ، ٦٧ ـ ٧٠ ، ٧٢ ، ٧٨ ـ ٧٩ ، ٨٧ ـ ٩٣ ، المقصد الأسنى ١٥٧ ـ ١٥٨

(٢) سورة النمل من آية ٦٢

(٣) سورة سبأ من آية ٤٨

(٤) سورة الحج من آية ١٧

(٥) سورة الإسراء من آية ٤

(٦) راجع : المقصد الأسنى ١٥٨

وأضيف أنه لم يرد فى الصحيحين تعيين الأسماء بل ما ورد فيهما من الروايات مجملا . والعلة فى ذلك أن الوليد بن مسلم تفرد بسياقته بطوله، وذكر الأسامى فيه، ولم يذكرها غيره .

قال الحاكم : " وليس هذا بعلة، فإنى لا أعلم اختلافا بين أئمة الحديث أن الوليد بن مسلم أوثق وأحفظ وأعلم وأجل من أبى اليمان وبشر بن شعيب وعلى بن عياش وأقرانهم أصحاب شعيب (١) " .

وأضيف إلى ماذكر فى تصحيح رواية الإمام الترمذى المشهورة ما قاله الإمام الترمذى " هذا حديث غريب حدثنا به غير واحد عن صفوان بن صالح ولانعرفه إلا من حديث صفوان بن صالح . وهو ثقة عند أهل الحديث (٢) " .

أما عن الروايات التى خالفت رواية الترمذى بالزيادة والنقصان فقد ضعفها العلماء .

فمن رواية الإمام ابن ماجة التى خالف فيها رواية الترمذى فى تعيين الأسماء ورد فى الزوائد : " اسناد الإمام ابن ماجة ضعيف لضعف عبد الملك بن محمد (٣) " .

وقال الحاكم عن روايته التى خالف فيها تعيين الإمام الترمذى :

" هذا حديث محفوظ من حديث أيوب وهشام عن محمد بن سيرين عن أبى هريرة مختصرا دون ذكر الأسامى .... وعبد العزيز بن الحسين بن الترجمان ثقة وإن لم يخرجاه، وإنما جعلته شاهدا للحديث الأول (٤) " .

وقال الإمام البيهقى عن روايته الثانية التى لم يتابع فيها الإمام الترمذى :

زعم بعض أهل العلم بالحديث أن ذكر الأسامى فى هذا الحديث من جهة بعض الرواة (٥) .

كما قال أيضا : تفرد بهذه الرواية عبد العزيز بن الحصين بن الترجمان وهو ضعيف الحديث عند أهل النقل ضعفه يحيى بن معين ومحمد بن إسماعيل البخارى، ويحتمل أن يكون التفسير وقع من بعض الرواة (٦) " .

والتحقيق اتباع الأئمة فى متابعتهم لرواية الإمام الترمذى التى عين فيها الأسماء . وذلك لشهرتها . وقد قال الإمام الغزالى فى هذا الصدد :

جرينا على العادة فى شرح تلك الأسامى، فإنها هى الرواية المشهورة (٧) .

---

(١) راجع : المستدرك على الصحيحين ١٦/١ــ ١٧
(٢) راجع سنن الترمذى ٥ / ١٩٣
(٣) من تعليق المعلق على ابن ماجة ٢ / ١٢٧٠
(٤) راجع المستدرك على الصحيحين ١٧/١
(٥) راجع : الاعتقاد على مذهب السلف ١٧
(٦) راجع الأسماء والصفات ٧ - ٨
(٧) راجع : المقصد الأسنى ١٥٨

كما أننا لاننكر الأسماء الواردة في بقية الروايات المخالفة لرواية الإمام الترمذى وان ضعفها العلماء ،حيث إن كل ماذكر فيها مذكور فى كتاب الله عز وجل أو فى الأحاديث نصا أو دلالة (١).

رابعاً : - هل يعد اسم الله - تعالى - من جملة العدد المذكور ؟

من الناس من لايعد لفظ الجلالة من هذه الجملة ، حيث إن الأسماء كلها مضافة إلى الله - تعالى - ،فكيف يعد هو منها !.

وهذا الرأى ضعفه كثير من العلماء ، خاصة من يعتقد أن اسم الله الأعظم هو الله فكيف لايعد من هذه الجملة (٢).

ثم شرح الشيخ المقترح أسماء الله الحسنى بالتفصيل ، وذكر حظ العبد من كل أسم عدا بعض الأسماء تاركا توضيح حظ العبد منها لوضوحه .

وقد شرح الإمام الجوينى ثلاثة وثمانين اسما متابعا لرواية الترمذى المشهورة فى اثنين وثمانين ، وزاد اسما هو المقدر (٣) ، وترك من رواية الترمذى المشهورة : الغفور ، الكبير ، المتين ، الوالى ، المنتقم ، العفو ، الرؤف ، مالك الملك ، ذا الجلال والاكرام الجامع ، الغنى ، المغنى ، المانع ، الضار ، النافع ، الهادى ، الباقى .

أما الشيخ المقترح فقد تابع الإمام الجوينى فى ترك ماترك شرحه بالإضافة إلى ترك شرح : المعز ، المذل ، السميع ، البصير ، الحى ، كما ترك ذكر المقدر - وهو الاسم الذى أضافه الجوينى - وقد اعتاد الشراح لأسماء الله - تعالى - ترك شرح بعض الأسماء ، أو إضافة أسماء من رواية أخرى فقد زاد الزجاج شرح : اسم الله - تعالى - الأحد فى كتابه تفسير أسماء الله الحسنى ، وترك الفخر الرازى شرح : الماجد ، الغفور ، وزاد شرح الأحد ، وترك الإمام القشيرى شرح : الرحمن، الرحيم ، المتعالى ، الودود ، الغفور ، الوالى ، وزاد : الأحد ، الجميل ، الكافى .

ثم عقد الشيخ المقترح فصلا فى اليدين والوجه والعينين وسائر النصوص الموهمة للتشبيه ، وذلك تبعا للجوينى بدأه بقوله :

" ذهب شيخنا أبو الحسن إلى أن اليدين صفتان سمعيتان ، وإلى ذلك مال القاضى أبو بكر فى الهداية ، واختلف جواب شيخنا أبى الحسن فى العينين والوجه

---

(١) راجع : الأسماء والصفات ٨ ، الاعتقاد على مذهب السلف ١٧

(٢) راجع : تفسير أسماء الله الحسنى ٢٤

(٣) هذا الاسم لاأجد له ذكرا فى كل ما روى من أحاديث فى : تعيين أسماء الله عز وجل - وكذا فى ما استخرجه العلماء من الأسامى المذكورة فى القرآن أو السنة أو الأجماع

فتارة قال إنها صفات سمعية كما قال فى اليدين ، وتارة تأول الوجه بحمله على الوجود ، وتأول العين على معنى الإدراك وهو للبصر ، وذهب غيره الى تأويل اليدين أيضا ، وحمل ذلك على القدرة مع تأويل الوجه والعين ".

وأود أن أوضح أن بعض المتكلمين نسبوا إلى الشيخ الأشعرى أنه أثبت الاستواء صفة للبارى - تعالى - ثبوتة زائدة على الذات (١) وكذلك أثبت الوجه والعينين ، كما أثبت أن اليدين صفتان (٢) ثبوتيتان زائدتان على الذات للبارى - تعالى - ، ونسبوا إليه أيضا القول بالتأويل فى الوجه واليدين والعينين (٣).

ولكن القدر المتاح من مؤلفات الشيخ ليس فيه مايفيد أنه صار الى القول بأن الظواهر المذكورة صفات،كما لايفيد أنه صار الى القول بتأويلها،ولكنه أثبتها كما جاءت بلا كيف ، فهو يقول فى الإبانة :

" إن الله - تعالى - استوى على العرش على الوجه الذى قاله ، وبالمعنى الذى أراده استواء منزها عن الممارسة والاستقرار والتمكن والحلول ، وأن له سبحانه يدين بلا كيف ، وأن له سبحانه عينين بلا كيف " (٤)

وقال فى رسالة أهل الثغر وهو بصدد شرح مذهب السلف فى الأصول :

" ووقفت على ماالتمسوه من ذكر الأصول التى عول سلفنا - رحمة الله عليهم - عليها ، وعدلوا إلى الكتاب والسنة من أجلها ، واتباع خلفنا الصالح لهم فى ذلك ، وعدولهم عما صار إليه أهل البدع من المذاهب التى أحدثوها وصاروا الى مخالفة الكتاب والسنة بها (٥) "

ثم قال : " أجمعوا على أن الله عز وجل - يسمع ويرى ، وأن له - تعالى - يدين مبسوطتين ، وأن الأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه ، من غير أن يكون جوازا ، وأن يديه - تعالى - غير نعمته ، وقد دل على ذلك تشريفه لآدم عليه السلام - حيث خلقه بيده وتقريعه لإبليس على الاستكبار عن السجود مع ما شرفه به بقوله " مامنعك أن تسجد لما خلقت بيدى (٦) "

---

(١) ذكر ابن فورك أن هذا القول المنسوب الى الأشعرى خطأ وأنه كان يذهب الى أن الاستواء فعل . راجع مجرد مقالات الأشعرى ل ١٥٩ / أ

(٢) راجع مجرد مقالات الأشعرى ل ١٥٩ / أ أثبت القلانسى والباقلانى اليدين صفة واحدة. راجع : التمهيد ٢٩٧ ، أصول الدين ١١١ .

(٣) راجع على سبيل المثال : الملل والنحل ١/١٠١ ، المحصل ١٨٧ ، شرح طوالع الأنوار ١٨٤ ، شرح المقاصد ٢/ ١٨١ ، شرح المواقف ١٧٤ - ١٧٥ ، ١٧٧

(٤) راجع : الإبانة ٢١ - ٢٢

(٥) راجع : رسالة أهل الثغر ٣٢

(٦) سورة ص من آية ٧٥

وأجمعوا على أنه يجيء يوم القيامة والملك صفا صفا لعرض الأمم وحسابها وعقابها وثوابها فيغفر لمن يشاء من المذنبين ، ويعذب من يشاء كما قال ، وليس مجيئه حركة ولا زوالا ، وإنما يكون المجيء حركة وزوالا إذا كان الجائي جسما أو جوهرا ، فإذا ثبت أنه عز وجل ليس بجسم ولا جوهر لم يجب أن يكون مجيئه نقلة أو حركة" (١)

وقال : " الرحمن على العرش استوى (٢) "

ولا يسمى استواؤه على العرش استيلاء (٣) "

يتبين من خلال ما نقلناه من كلام الأشعرى أنه لم يصرح بأن هذه الظواهر المذكورة صفات ثبوته زائدة على ذات البارى - تعالى - ، وإنما يفهم منها أنه اتبع منهج السلف وهو إثبات هذه الظواهر بلا كيفية .

وقد تكون أقوال الشيخ الأشعرى المذكورة مبثوثة فى كتب أخرى له لم يتاح لنا الاطلاع عليها (٤)

أما الباقلانى فقد أثبت الوجه واليدين صفات سمعية ، واستدل على ذلك (٥)

أما تأويل هذه الظواهر فقد ذهب إلى ذلك كثير من المتكلمين (٦) ،

وأضيف أن الإمام أبا حنيفة أثبت الوجه واليد والنفس صفات للبارى - تعالى - بلا كيف (٧) ،

وأن ابن كُلَّاب ذهب إلى أن وجه الله لا هو الله ولا هو غيره ، وأن يديه وعينيه وبصره صفات للبارى - تعالى - لا هى هو ولا غيره (٨)

وأما المعتزلة فقد أولوا كل الظواهر الواردة (٩)

ثم أورد الشيخ المقترح شيئا من احتجاج القاضى الباقلانى لنصرة مذهب الشيخ الأشعرى فى مذهبه القائل بأن هذه الظواهر المذكورة إنما هى صفات للبارى - تعالى - وأورد شيئا من ردود من اتجه الى التأويل فى هذه المسألة ،

---

(١) راجع : رسالة أهل الثغر ٧٢ - ٧٣

(٢) سورة طه آية ٥ (٣) راجع رسالة أهل الثغر ٧٥

(٤) نفى ابن القيم مانسب الى الاشعرى من التأويل ، وقال ليس للأشعرى فى ذلك قولان أصلا - راجع اجتماع الجيوش الإسلامية ١٣٣

(٥) راجع التمهيد ٢٩٥ - ٢٩٨

(٦) راجع : أصول الدين ٧٦ ، ١١٠ ، الارشاد ١٥٦ - ١٥٧ ، لمع الأدلة ٩٥ ، الشامل ٥٤٣ - ٥٧٠ ط إسكندرية ، أساس التقديس ١١٩ ، ١٢٢ ، ١٢٦

(٧) راجع : الفقه الأكبر بشرح أبى المنتهى ١٤/الهند ١٣٢١ هـ

(٨) راجع : مقالات الاسلاميين ١ / ٢٣٠

(٩) راجع تأويل عبد الجبار على سبيل المثال فى كتابه المختصر فى أصول الدين ٢١٦ - ٢١٨ جـ ١ رسائل العدل والتوحيد /ط١/١٩٨٧ دار الشروق .

ثم نقل قول الإمام الجوينى " والمختار حمل اليدين على القدرة والوجه على الوجود والعين على الإبصار ".

وأضاف الشيخ المقترح أنه يمكن تأويل هذه الظواهر أيضا بوجوه أخرى ، وقد كنا نبهنا سلفا الى أن الإمام الجوينى رجع عن التأويل فى كتابه العقيدة النظامية واتبع منهج السلف إزاء الظواهر الواردة ، (١) .

ثم نقل عبارة الإمام الجوينى : " كنا على نية الإضراب عن ذلك وقد ساق الكلام اليه فنتكلم فيه " .

وعلق بأنه إنما اعتذر لأنه غير بابه حيث إن اللائق بذكر هذه الظواهر أن تذكر عند الحديث عن نفى التجسيم والتشبيه .

ثم تكلم الشيخ المقترح على بعض الظواهر الواردة فى الأخبار والكتاب ، وقال فى البداية لابد من إزالة ظاهرها لمخالفتها المعقول ، ثم كرر ما ذكره عدة مرات مذهبا له إزاء هذه الظواهر : " إن بقى احتمال واحد فى اللفظ بعد إزالة الظاهر تعين حمله عليه ، وإن بقى احتمالان فصاعدا لزم التوقف .

ثم ذكر بعض الظواهر الواردة فى الكتاب والأخبار وتكلم عليها ، لكنه توقف كثيرا فى خبر ورد فى الصوت وهو : " فيناديهم بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب " (٢)

فتكلم عن سنده وقال : إنما ذكره البخارى وحده دون أئمة الحديث تعليقا فقال : ويذكر عن جابر عن عبد الله بن أُنَيْس بغير إسناد متصل ، فاحترز البخارى من أن يضاف إليه تصحيحه ، وقال ويذكر ، لأنه ليس كل مذكور صحيحا ، ولم يسم ابن عقيل وهو فى سنده ومداره عليه ، لأنه ليس من شرط كتابه ...... وابن عقيل هذا عند أئمة الحديث مضطرب فيه . ثم ذكر أقوال العلماء فى تضعيف ابن عقيل ، ثم أورد للحديث رواية أخرى من طريق عمر بن الصبح عن مقاتل بن حبان عن ابن جارود ، وعلق على سند هذه الرواية بأنه سند ضعيف جدا لايثبت بمثله حكم فى باقة بقل ، فكيف يحتج به فى صفات الرب ـ تعالى ـ (٣)

---

(١) راجع ص ١٠٨ من الدراسة
(٢) رواه البخارى تعليقا فى كتاب التوحيد باب قول الله تعالى " ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له ٤ / ٢٠٧
(٣) أرجأنا دراسة سند الحديث ورغبنا فى أن يكون موقعها تعليقا على النص المذكور راجع ص ٢٨٩ ـ ٢٩٨ من النص المحقق .

ولتوضيح هذه المسألة أقول : ذهبت الحشوية الى أن كلام الباري - تعالى - حرف وصوت (١) .

ويرى الأشاعرة أن كلام الله - تعالى - لا يتصف بالحروف والأصوات ، ولا شئ من صفات الخلق (٢) ، حيث إن الباري تعالى لا يفتقر كلامه الى مخارج وأدوات كما أن الكلام المركب من الحروف والأصوات حادث (٣) .

فقد قال الباقلاني مستدلا على ماذهب إليه الأشاعرة : " هذه الأشكال من الحروف لم تكن قبل حركة الكاتب ، وإنما يحدثها الله تعالى مع حركة الكاتب شيئا فشيئا ، ثم هي مختلفة الصور والأشكال ، ويدخلها الحصر والحد ، وتعدم بعد أن توجد ، وكل ذلك صفة المحدث المخلوق لمن كان له عقل سليم ، وأيضا فان حروف الكلمة يقع بعضها سابقا لبعض ...... وما تقدم بعضه على بعض وتأخر بعضه عن بعض فهو صفة الخلق لا صفة الحق ،

وكذلك الأصوات يتقدم بعضها عن بعض ، ويتأخر بعضها عن بعض ، ويخالف بعضها بعضا ، وكل ذلك صفة كلام الخلق لا صفة كلام الحق " (٤) .

والتحقيق أن الحديث ليس نصا فى إثبات الصوت للباري - تعالى - وإنما يحتمل وجوها منها :

(١) الوارد فى الحديث نادى الله بصوت ، ولم يرد تكلم الله بصوت ، ولا قال بصوت ، ولا كلام الله أصوات ، والخلاف إنما هو فى أن كلام الله - تعالى - أصوات (٥) .

(٢) يحتمل أن يكون المراد يأمر الباري - تعالى - مناديا فينادى (٦) .

(٣) هذا الصوت ليس بموجود اليوم ، وإنما يكون يوم القيامة ، وكلام الله - تعالى - قديم بقدمه ، ومن زعم أن صفة الله تعالى - ليست بموجودة اليوم ، وإنما توجد يوم القيامة فقد جعل كلام الله - تعالى - مخلوقا (٧) .

---

(١) راجع : الإنصاف ١١٨ ، ١٢١ ، ١٢٥ ، ١٢٨ ، ١٢٩ ، الإرشاد ١٢٨ ، شرح الكبرى ٢١٨ ، رسالة لمعة الاعتقاد لابن قدامة الجماعيلي المقدسي ٧/ مطبعة المنار بمصر ط ١ / ١٣٥١ هـ .

(٢) راجع الإنصاف ٩٩ ، شرح الكبرى ٢١٨ .

(٣) راجع : الإنصاف ٩٩ ، شرح الكبرى ٢١٨ .

(٤) راجع : الإنصاف ٩٩ - ١٠٠ .

(٥) راجع : المصدر السابق ١٢٩ .

(٦) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .

(٧) راجع : المصدر السابق ١٣٠ .

(٤) ان كل ما أضيف الى الله ـ تعالى ـ لا يجب أن يكون صفة لـه ، فقـد قال تعالى : " ان الذين يؤذون الله "(١) . ومن زعم أن الأذية من صفته فقد كفر (٢) .

(٥) يحتمل أن الراوى أراد أن يوضح قوة النداء فعبر عنه بقوله بصوت يسمعه مـن بعـد كما يسمعه من قرب (٣) .

ويؤيده رواية الإمام البيهقى لهذا الحديث بلفظ " يحشر الله تعالى العبـاد ـ أو قال الناس ـ عراة بهما ، قلنا : ما بهما ؟ قال : ليس معهم شئ ، ثم يناديهم ـ فذكر كلمة أراد بها نداء يسمعه من بعد كما يسمعه كم قرب ـ أنا الملك ، أنا الديان .... إلخ (٤) .

واذا تطرقت الاحتمالات فى تفسير هذا الحديث بطل أن يكون نصا فى الدلالة علـى إثبات الصـوت للبـارئ تعـالـى ـ .

* * * * *

---

(١) سـورة الأحزاب من آيـة ٥٧
(٢) راجع : المصدر السابق ١٣٠ ـ ١٣١
(٣) راجع : إرشاد السارى بشرح صحيح البخارى لأبى العباس شهاب الدين القسطلانى ١٠ / ٤٢٩/ط المطبعة الأميرية ١٣٢٣ هـ .
(٤) راجع : الأسماء والصفات ٧٨ ـ ٧٩

* باب القول فيما يجوز على الله ـ سبحانه وتعالى ـ *

تضمن كلام المقترح فى هذا الباب عدة فصول :

ففى بداية الباب تحدث عن إثبات وجود الإدراك ، ثم عقد عدة فصول :

فصل فى أن الإدراكات كلها خمسة

فصل فى تعلق الرؤية بكل موجود

فصل فى المانع من الإدراك

فصل فى جواز رؤية البارى ـ تعالى ـ

فصل فى الاستدلال على وقوع الرؤية الجائزة فى الجنان

فصل فى جواز تعلق بقية الإدراكات بذات الله ـ تعالى ـ .

وقد بدأ الباب بنقد الجوينى فى قوله " مايجوز على الله ـ سبحانه وتعالى ـ " .

وأشار الى أنه ينبغى أن يراد ما يجوز فى أفعاله تعالى ؛ حيث إن الجواز يتطرق إلى أفعاله ـ تعالى ـ ، ولا يتطرق إلى ذاته ، وأشار إلى أن الجوينى قدم الكلام فى هذا الباب على جواز تعلق الرؤية بالبارى ـ تعالى ـ ، ثم نبه الى أن البحث فى جواز تعلق الرؤية بالبارى ـ تعالى ـ اقتضى تقديم مقدمة فى إثبات الإدراك ، ثم النظر فى حقيقته ، ثم الكلام فيما يشترط فيه ، ثم النظر فيما باعتباره يصح أن تكون الذات متعلقة له .

ثم انعطف إلى إثبات وجود الإدراك وقال : " فمذهبنا أن الإدراك معنى يقوم بجزء العين ، ووافق على ذلك معظم المعتزلة " .

ثم ذكر مذهب ابن الجُبّائى : أن المدرك شاهدا وغائبا هو الحى الذى لا آفة به .
ثم استدل المقترح لإثبات أن الإدراك معنى وفقا لمذهب القائلين بالأحوال ، كما استدل وفقا لمذهب القائلين بنفيها .

وأنوه بأن كل ما دل على إثبات الأعراض يدل على إثبات الإدراك (١) ، وقد سبق الاستدلال على إثبات الأعراض (٢)

---

(١) راجع : الإرشاد ١٦٦

(٢) راجع ص ٨٥ ـ ٨٦ من الدراسة ، ٦٨ ـ ٧١ من النص المحقق .

ثم ناقش ابن الجُبّائى فى قوله إن المدرك هو الحى الذى لا آفة به ، وألزمه عدة إلزمات :

فألزمه إثبات الإدراك من حيث نفاه ، وذلك أنه لابد أن يشترط نفى آفة مخصوصة وهى المضادة للإدراك ، وحيئئذ يكون قد أثبت الإدراك من حيث نفاه ، حيث إن نفى كل آفة عن كل محل لايصح ؛ إذ تقوم آفات عديدة بالمحل الواحد ، وحيث إن نفى كل آفه عن محل الإدراك لايصح ؛ إذ يجوز قيام بعض الآفات بمحل الإدراك ثم يبرأ ، فليس له إلا أن ينفى آفه مخصوصة تضاد الإدراك .

كما وجه إليه أن معنى الآفة لا تعلق له إلا بالمحل الذى نفيت عنه ، والذى نجده حالة الرؤية متعلق بالمرئى لامحالة ، فكيف يرد الى نفى الآفة ؟ والحياة ليست من الصفات المتعلقة .

كما ألزمه القول بأن العالم هو الحى الذى لاآفة به ، وقد سبقت ردود المقترح على ما ذهب اليه ابن الجُبّائى وهو بصدد مناقشته فى مذهبه فى إثبات السمع والبصر للبارى - تعالى - .(١)

ثم انعطف المقترح الى القول فى حقيقة الادراك ، وأشار الى أن بعض الأصحاب حده ، وبعضهم منع حده ، وذكر بعض الحدود وناقشها ، ثم تعرض لبحث اختلاف الأصحاب فى الإدراك هل هو من جنس العلوم أم لا ؟

وذكر أن من الأصحاب من ذهب الى أن الإدراك علم مخصوص متعلق بالموجود ولا يخرج من جنس العلوم ، وأن من الأصحاب من أثبت الإدراك مخالفا لأجناس العلوم وحكى أن القولين نقلا عن الشيخ الأشعرى ، ونقل عن الأستاذ الإسفراييني نصرته للقول بأن الإدراك من جنس العلوم ، ونقل عن القاضى نصرته للقول بمخالفته لأجناس العلوم ، ثم استدل للفريقين ،

ثم أشار إلى أن من أثبت الإدراك معنى من المعتزلة لايستقيم منه أن يذهب الى أنه من جنس العلوم ، لأنه يشترط فى الإدراك مالا يشترط فى العلم كاتصال الأشعة والبنية والمقابلة ،

وقد ناقشهم فى هذه الشروط .

---

(١) راجع ص ١٢٢ من الدراسة .

وقد نوه الشيخ المقترح باتفاق الأصحاب على أن الحياة شرط فى وجود الإدراك فلا يجامع الإدراك ضد الحياة ، كما لا يجامعه العمى والصم .

وفى هذا الصدد استنكر ما نقل عن صالح قبة من تجويزه قيام الإدراك بالعين مع وجود العمى ، وتجويزه وجود العلم مع الموت ، وناقشه مبطلا ما ذهب إليه ، ومعلقا على أقواله بأنها نوع من السفسطة ، وأن ما ذهب اليه مما لا يلتفت اليه ولا يعتد به قولا فى النظريات .

ثم عقد فصلا فى أن الإدراكات كلها خمسة ، وذكر اختلاف الأصحاب فى ذلك .

وأوضح أن جمهور الأصحاب ذهبوا الى أن الإدراكات خمسة (١) ، وذهب القاضى الباقلانى إلى أنها ستة ، والحاسة السادسة عنده ضرورة تخترع فى النفس ابتداء من غير أن تكون موجودة ببعض هذه الحواس كعلم الإنسان بنفسه ، وما يجده بها من الصحة والسقم واللذة والألم والغم والفرح والقدرة والعجز والإرادة والكراهة والإدراك والعمى وغير ذلك مما يحدث فى النفس (٢) .

وأضيف أن النظام زاد حاسة يدرك بها لذة النكاح ، وزاد بعضهم حاسة يدرك بها ألم الضرب والجراح (٣) ،

وزاد ضرار وحفص الفرد حاسة يرى بها البارى ـ تعالى ـ يوم الثواب فى الجنة (٤)
ثم نقل المقترح استدلال القاضى على الحاسة السادسة وناقشه فى ذلك ،

ثم ذكر اختلاف الأصحاب فى انحصار هذه الإدراكات فى التجويز العقلى ، وحقق أن من الأعراض ما تنحصر قسمته بالعقل كالأكوان ، ومنها ما لا تتم فيه قسمة حاصرة ، فلزم الوقف فى إثبات الزائد .

ثم عقد فصلاً فى تعلق الرؤية بكل موجود ، وحكى اتفاق أهل السنة على جواز تعلق الرؤية بكل موجود .

وأنوه بأن هذا النقل غير مسلم ، فقد صار عبدالله بن سعيد بن كُلّاب والقلانسى الى جواز رؤية كل ما هو قائم بنفسه (٥) فلا يجوز رؤية الأعراض عندهما وهى موجودة .
كما حكى المقترح اختلاف الأصحاب فى جواز تعلق ما عدا الرؤية من الإدراكات بكل

---

(١) راجع : أصول الدين ٩ ، تلخيص الأدلة ل ٢٩ / أ
(٢) راجع : التمهيد ٢٩ ـ ٣١
(٣) راجع : أصول الدين ١٠ ، تلخيص الأدلة ل ٢٩ / ب
(٤) راجع : الملل والنحل ١/ ٩١
(٥) راجع : أصول الدين ٩٧ ، تلخيص الأدلة ل ٩٤ / أ ـ ب

موجود ، وذكر أن القدماء من الأصحاب كعبد الله بن سعيد بن كُلَّاب والقلانسي ذهبوا إلى أنه لايجوز أن يتعلق ماعدا الرؤية بكل موجود ، وحكى عن الأشعرى المصير إلى جواز عموم كل إدراك لكل موجود .

وأنوه بأن الخلاف فى هذه المسألة له ثمرة تظهر فى أن الكلام الأزلى هل يصح أن يسمع أم لا ؟

فمن ذهب الى أن الإدراكات يجوز أن تتعلق بكل موجود جوز تعلق إدراك السمع بالكلام الأزلى ، ومن ذهب الى أن الرؤية فقط هى التى تتعلق بكل موجود ، وبقية الإدراكات لايجوز أن تعم الموجودات ذهب إلى أن الكلام الأزلى لايصح أن يسمع . فذهب الأشعرى إلى صحة تعلق إدراك السمع بالكلام الأزلى ، وصار القلانسى إلى أن الكلام الأزلى لايصح أن يسمع ، حيث إنه لايصح أن يسمع إلا ما كان كلاما أو صوتا (١) ، وقد صحح البغدادى مذهب القلانسى ، وقال عليه أكثر الأمة (٢).

ثم حكى اختلاف الأصحاب فى الأكوان هل هى متعلق اللمس أم لا ؟ مشيراً إلى الإجماع على أن الاكوان فى وقتنا هذا متعلق الرؤية .

وأنوه مرة أخرى بأنه لايتم له تحقيق الإجماع ، حيث إن ابن كُلَّاب والقلانسى منعا رؤية الاعراض وصارا إلى أنه لايرى إلا القائم بنفسه (٣)

ثم ذكر أن بعض الأصحاب ذهبوا الى أن إدراك اللمس متعلق بجميع الأكوان ، وأن من الأصحاب من أنكر ذلك ، وزعم أن حركة الأكوان تعلم عند اللمس ، وانتهى إلى تقرير جواز تعلق إدراك اللمس بالأكوان .

ثم ناقش مسألة رؤية الرؤية ، وحقق جواز رؤية الرؤية .

ثم عقد فصلا فى المانع من الإدراك وقرر أنه إذا لم يقم بالمحل إدراك يتعلق به فيلزم أن يقوم بالمحل معنى يضاد إدراكه ، وهو المعبر عنه بالمانع ، وذلك حيث إن القابل للشيء لايخلو عنه أو عن ضده أو مثله .

وقد رفض المعتزلة المانع بالمعنى الذى ذكره الشيخ المقترح ، فقد ذكر الجُبَّائى وعبد الجبار أن المحل متى احتمل الإدراك فلا بد من وجوده (٤)، وإنما المانع عندهم القرب المفرط أو البعد المفرط أو الحجب الكثيفة غير الشفافة (٥).

---

(١) راجع : أصول الدين ٩٧

(٢) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة

(٣) راجع : أصول الدين ٩٧ ، تلخيص الأدلة ٩٤ / أ ــ ب

(٤) راجع : المغنى ٩ / ١٢

(٥) راجع : شرح الأصول الخمسة ٢٥٧ ــ ٢٥٨

وقد اعترف بعض المعتزلة كالعلاف بالمانع على المعنى الذى ذكره الشيخ المقترح إلا أنه جوز خلو المحل عنه وعن الإدراك (١).

ثم عقد فصلا فى جواز رؤية البارى - تعالى - ، وقد بدأ الفصل بحكاية المذاهب فى المسألة ، فذكر أن مذهب أهل الحق أن البارى - تعالى - يجوز أن يرى وذكر مذهب الشيعة والروافض والمعتزلة : أن البارى - تعالى - لايجوز أن يرى

وأضيف أن كثيرا من الفرق كالجهمية والزيدية والخوارج والنجارية وأكثر المرجئة ذهبوا الى أن البارى - تعالى - لايجوز أن يرى بالبصر (٢).

كما أضيف أن المعتزلة اتفقوا على أن البارى - تعالى - غير مرئى (٣) ، واختلفوا فى أن البارى - تعالى - هل يرى أم لا ؟

فذهب البغداديون منهم الى أن البارى - تعالى - لايرى شيئا ولا يرى ، وتأولوا ماورد فى القرآن من ذكر رؤيته وبصره على معنى أنه عالم بالأشياء (٤) ، وذهب البصريون الى أن البارى تعالى لايرى نفسه ، لأنه يستحيل أن يكون مرئيا لكنه يرى كل موجود من المرئيات ، ومحال الموانع عليه ، لأنها تجوز على الواحد منا من حيث يحتاج الى الحواس فانما يرى بها الحاضرات دون الغائبات (٥)

وأود أن أوضح أن جميع المذاهب اتفقت على أنه لايجوز اتصال أشعة من البصر بذاته - تعالى - ، أو انطباع شبح يتمثل فى الحساسة منه ، وانفصال شىء من الرائى والمرئى واتصاله بهما ، فلا خلاف فى ذلك كما أنه لا خلاف فى جواز الانكشاف التام العلمى .

ومحل النزاع بين المذاهب أن الرؤية إذا كانت إدراكا فوق العلم ، هل هذا الإدراك لابد فيه من اشتراط البنية واتصال الشعاع ونفى القرب المفرط أو البعد المفرط وتوسط الهوى المشف أم لا ؟ فصارت المعتزلة إلى أنه لارؤية إلا بعد تحقق هذه الشروط ، وبناء عليه يستحيل أن يكون البارى - تعالى - مرئيا ، وذهب مثبتو الرؤية إلى أنه يجوز أن تقع الرؤية بدون هذه الشروط ، ويجوز أن تتعلق الرؤية بذات الله - تعالى - منزها عن الجهة والمكان (٦)

---

(١) راجع : المغنى ١٢/٩

(٢) راجع : الإنصاف ١٧٦ - ١٧٧ ، المغنى ٤/ ١٣٩ ، التمهيد لقواعد التوحيد ٢١٧ - ٢١٨

(٣) حكى الجوينى عن شرذمة من المعتزلة قولهم أن البارى - تعالى - يرى نفسه. راجع : الإرشاد ١٧٦

(٤) راجع : أصول الدين ٩٧ - ٩٨

(٥) راجع : شرح الأصول الخمسة ٢٥٠ ، ٢٥٣ ، المختصر فى أصول الدين ٢١٤ ط/ دار الشروق ١٩٨٧م

(٦) راجع محل النزاع فى: نهاية الأقدام ٣٥٦ المحصل ١٨٩ شرح المقاصد ٢ / ٨٢ شرح المواقف ٦ / ١٨

ثم انعطف المقترح الى ذكر الدليل العقلى على جواز رؤية البارى - تعالى - وقال :
" وعمدة الأصحاب على تحقيق أن الوجود مصحح للرؤية "

وقد قدم المقترح الاستدلال على إمكان الرؤية وأخر الاستدلال على وقوعها فى الآخرة ، ويلوح لى أن ذلك بسبب أنه اعتمد فى استدلاله على وقوع الرؤية على إمكانها .

وأود أن أقرر الدليل الذى اعتمد عليه الأصحاب لإثبات إمكان الرؤية وهو أن الوجود مصحح للرؤية ، فأقول تصح رؤية الجواهر والأعراض ، وصحة الرؤية أمر يتحقق عند الوجود ولا يتحقق عند العدم ، فلزم أن يكون لصحة الرؤية علة ؛ لامتناع ترجيح تحقق صحة الرؤية عند الوجود على عدم تحققها عند العدم بلا مرجح ، وهذه العلة إما الحدوث أو الوجود ، والحدوث لا يجوز أن يكون مصححا للرؤية ؛ حيث إنه وجود مسبوق بعدم ، والعدم لا تأثير له فى الحكم فتعين الوجود مصححا للرؤية (١) .

وهذا الدليل لا يمكن الاطمئنان اليه دليلا عقليا قطعيا على إمكان الرؤية ويشهد بذلك أن كل من أورده قرنه بالعديد من الشبه والاعتراضات من الخصوم ، وتشاغل بالرد على هذه الشبه (٢) مما أفقد الدليل قيمته وأضعف قواعده .

وقد قرر المقترح هذا الدليل وتابع الأصحاب فى الجمع بينه وبين كثير من الشبه والاعتراضات وناقشها ، لكنه انتهى الى تحقيق أن صحة الرؤية فى المرئى لا تعلل ؛ حيث إن الوجود هو الذات والصحة حكم لها ، والشىء لا يوجب حكما لنفسه .

كما حقق أن ذات البارى - تعالى - لا يحكم عليها بقبول الإدراك من جهة العقل ؛ حيث إن معقولية التعليل لا تتحقق ، والبارى - تعالى - لا تفهم حقيقة ذاته .

كما حقق الالتجاء إلى السمع للاستدلال على إمكان الرؤية .

وقد ذهب الى الالتجاء إلى السمع جمهور الأشاعرة ، فقد قال الشهرستانى :

" واعلم أن هذه المسألة سمعية ، أما وجوب الرؤية فلا شك فى كونها سمعية ، وأما جواز الرؤية فالمسلك العقلى ما ذكرناه ، وقد وردت عليه تلك الاشكالات ، ولم تسكن النفس فى جوابها كل السكون ولا تحركت الأفكار العقلية الى التقصى عنها كل الحركة ، فالأولى بنا أن نجعل الجواز أيضا مسألة سمعية " (٣) .

وكذلك التفتازانى عول على السمع دليلا على الإمكان (٤) .

---

(١) راجع دليل إمكان الرؤية العقلى فى أصول الدين ٩٨-٩٩ ، الإرشاد ١٧٧ ، نهاية الأقدام ٣٥٧ ، شرح المقاصد ٢/٨٤
(٢) راجع على سبيل المثال الإرشاد ١٧٧-١٧٨ ، نهاية الأقدام ٣٥٧-٣٦٧ ، شرح المقاصد ٢/٨٤-٨٥
(٣) راجع نهاية الأقدام ٣٦٩
(٤) راجع شرح المقاصد ٢/٨٢

وأيضا القاضي عبد الجبار استدل بالسمع على استحالة الرؤية بجانب الاستدلال بالعقل ، حيث إن صحة السمع لا تقف عليها ، وكل مسألة لا تقف عليها صحة السمع فالاستدلال عليها بالسمع ممكن (١) .

لكن الشيخ المقترح ذهب إلى أن القاطع السمعي في جواز الرؤية : ابتهال الأولين قبل ظهور البدع الى الله تعالى - بأن يريهم وجهه الكريم ، ومن الأدلة السمعية عنده على جواز الرؤية قصة موسى عليه السلام - .

والشيخ المقترح هنا يختلف مع الجويني والبغدادي في قولهما إن العمدة في الاستدلال على إمكان الرؤية هو الدليل العقلي المذكور (٢) ، ويختلف أيضا مع جمهور المتكلمين في القاطع السمعي ، فبينما يرى هو أن القاطع في الاستدلال على إمكان الرؤية هو ابتهال الأولين الى الله - تعالى - بأن يريهم وجهه يرى الشهرستاني والفخر الرازي والإيجي والتفتازاني والسنوسي أن القاطع السمعي وأقوى الأدلة هو قصة موسى - عليه السلام - (٣)

ثم عقد فصلا في الاستدلال على وقوع الرؤية الجائزة في الجنان وعداً من الله - تعالى - صدقا .

فحكى عن الشيخ الأشعري أنه ذهب الى أن قوله تعالى :

" وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة " (٤) .

نص في الوقوع ؛ من حيث إن النظر إذا وصل بحرف إلى كان نصا في الرؤية .

ونقده بأن الأمثلة الواقعة في اللغة العربية تحقق تطرق الاحتمال ، فقد وردت نصوص وصل فيها النظر بحرف إلى ولم يكن المراد هو الرؤية .

وأنوه بأن القاضي عبد الجبار ذهب أيضا الى أن النظر لفظ مشترك بين معان كثيرة ، وأنه إذا عدي بحرف الى يجوز أن يكون بمعنى الانتظار (٥) .

ثم انتهى المقترح الى أن النظر إذا عدي بالى ليس نصا في الرؤية ، وإنما يتطرق إليه الاحتمال بأن يراد غير الرؤية ، وإذا تطرق الاحتمال إلى هذه النصوص الدالة على الرؤية فلا مانع من أن تكون الرؤية هي ظاهر هذه النصوص ، وهنا لا ينبغي التأويل وإزالة الظاهر ؛ حيث إن العقل لا يحيل الرؤية بل يثبت جوازها .

---

(١) راجع شرح الأصول الخمسة ٢٣٣

(٢) راجع أصول الدين ٩٨ ، الإرشاد ١٨١

(٣) راجع نهاية الأقدام ٣٦٩ ، المحصل ١٩١ ، شرح المقاصد ٢/٨٢ ، شرح المواقف ١٨٨ ، شرح الكبرى ٣١٠

(٤) سورة القيامة آية ٢٢ ، ٢٣

(٥) راجع شرح الأصول الخمسة ٢٤٦ - ٢٤٧

ثم ذكر المقترح شبه المعتزلة ، فنقل أنهم تمسكوا بقوله تعالى :

" لن تراني " (١) .

وناقشهم بأنه ليس لهم الاستدلال بهذه الآية على نفي الوقوع ؛ فإنهم ادعوا الاستحالة وليس من مباحث من يدعي الاستحالة العقلية أن يستدل على نفي الوقوع ، فليس لهم الاستدلال بهذه الآية على الاستحالة .

وأجاب بأن الآية تدل على نفي وقوع ما سأل موسى - عليه السلام - ، والذي سأله موسى - عليه السلام - رؤية الباري - تعالى - في الدنيا ، كما أن لن ليست للتأبيد بل هي للتأكيد ، ونفي تأكيد الوقوع مصروف إلى ما سأله موسى وهو رؤية الباري - تعالى - في الدنيا .

ثم ذكر المقترح أن الآية تدل على جواز الرؤية ؛ حيث إن سؤال موسى - عليه السلام - يدل على اعتقاده الجواز ، والأنبياء معصومون عن الكبائر من المعاصي ، فكيف ينسبون الى اعتقاد ما يستحيل في وصف الله - تعالى - !

ثم نوه بأن هذه المسألة تليق بالفصل المتقدم - الاستدلال على إمكان الرؤية -

ثم نقل أقوال المعتزلة في سؤال موسى - عليه السلام - فنقل أن بعضهم ذهبوا إلى أن موسى عليه السلام - سأل الله في ذلك غالطا .

وأوضح أن عبد الجبار ذكر أن الجُبّائي نقل عن بعض أهل التوحيد أنهم ذهبوا الى أن موسى - عليه السلام - سأل ذلك غالطا، وقال إن غلطه هذا لا يمتنع أن يكون صغيرا ، وذلك حيث إنه يجوز أن يكون موسى - عليه السلام - شاكا في جواز الرؤية وقت سؤاله فبين الله تعالى - أن ذلك لا يجوز عليه بقوله

" لن تراني "

" وبتقطيع الجبل " (٢)

ثم ذكر قولهم أن موسى - عليه السلام - سأل الرؤية لقومه لا لنفسه .

وأضيف أن هذا مذهب الجُبّائيين وعبد الجبار ، واستدلوا عليه بأن موسى - عليه السلام - قال :

" تبت إليك وأنا أول المؤمنين " (٣) .

يريد بذلك : وأنا أول من آمن من قومي بأن الرؤية لا تجوز عليك وإنما سألت ليثبتوا بالجواب الصادر من قبلك أن ذلك لا يجوز عليك (٤) .

---

(١) سورة الأعراف من آية ١٤٣ (٢) راجع : المغني ٢١٩/٤
(٣) سورة الأعراف من آية ١٤٣ (٤) راجع المغني ٤/ ١٦٥، ٢١٨

وقد أجاب الشيخ المقترح على هذا القول بأن موسى ـ عليه السلام ـ قال :
" أرنى " ،(١) وما قال أرى قومى ، كما أن الجواب عن طلب المحال الرد على من سأل ذلك في الحال ، أليس لما سأل اليهود أن يجعل لهم إلها أجابهم فى الحال قائلا لهم :

" إنكم قوم تجهلون " .(٢)

فلو كان موسى ـ عليه السلام ـ سئل عن محال لكان إجابته لهم فى الحال بأنه لن يرى ، ولما سأل ربه الرؤية .

ثم عقد فصلا فى جواز تعلق بقية الإدراكات بذات الله ـ تعالى ـ قرر فيه أن الاتصالات المقارنة للشم والذوق واللمس مستحيلة عليه تعالى ، كما قرر أن اللمس والذوق والشم ليست هى الإدراكات ، بل هى عبارات عن الإدراكات .(٣)

ونقد الجوينى فى تجويزه تعلق كل الإدراكات بكل موجود مع قطعه باستحالة الاتصال كما نقده فى استدلاله على جواز تعلق الإدراكات بكل موجود بما استدل به على جواز رؤية كل موجود ، وعلل نقده بأن الجوينى استدل على أن الرؤية تتعلق بكل موجود بأنها لما تعلقت بالمختلفات وهى الجواهر والأعراض كان المصحح هو الوجود المشترك بين المختلفات ، ولكن السمع والشم لا يتعلق بالجواهر والأعراض ، فهذه المقدمة غير ثابتة فى جميع الإدراكات ، فلا يثبت طرد الدليل فى بقية الإدراكات .

كما نقد الجوينى فى إثباته بقية الإدراكات للبارى ـ تعالى ـ بالدليل العقلى الدال على إثبات السمع والبصر وهو نفى النقائص المضادة له ، وعلل نقده بأن العمدة فى إثبات السمع والبصر السمع ، ولم يثبت فى هذه الإدراكات سمع ، فلا يثبت القول بها فلزم التوقف .

---

(١) سورة الأعراف من آية ١٤٣
(٢) سورة الأعراف من آية ١٣٨
(٣) راجع الإرشاد ١٨٥ ـ ١٨٦

* باب القول في خلق الأعمال *

بدأ المقترح هذا الباب بذكر المذاهب في أفعال العباد هل هي مخلوقة لله تعالى - أم للعبد ؟ وضبطها ، ثم ذكر أدلة أهل السنة والجماعة وأدلة المعتزلة السمعية والعقلية ، ثم عقد عدة فصول :

فصل في: حقيقة الكسب .

فصل في : الهدى والضلال والختم والطبع .

فصل في : أن العبد قادر على كسبه .

فصل في : أن القدرة الحادثة لاتبقى .

فصل في : مقارنة القدرة الحادثة مقدورها .

فصل في : أن الحادث في حال حدوثه متعلق القدرة الأزلية .

فصل في : أن القدرة الحادثة لاتتعلق إلا بمقدور واحد .

فصل فيما شاع من مذهب الشيخ الأشعري في تكليف مالايطاق .

فصل في : خروج الألوان والطعوم والأرايح من تعلق القدرة الحادثة .

فصل في : خلاف المعلوم هل هو مقدور أم لا ؟

فصل في : الرد على القائلين بالتولد .

فصل فيما ذهبت اليه الفلاسفة في علم الكون والفساد .

فصل في : إرادة الكائنات.

فصل في : ذكر استدلال المعتزلة بظواهر من الكتاب على هذا الباب .

فصل في : التوفيق .

فصل في : ذم القدرية .

وقد بدأ هذا الباب بذكر عبارة الجويني " اتفق سلف الأمة قبل ظهور البدع والأهواء واضطراب الآراء على أن لا خالق الا الله " .

وفي إطار نقده لمقولة الجويني " إن كل مقدور لقادر فالله تعالى قادر عليه ومنشئه " ذكر ضبطا للمذاهب المقولة في أفعال العباد أعرضه فأقول : افترقت المذاهب في أفعال العباد إلى فرقتين : فرقة نفت قدرة العبد وهم الجبرية ، وفرقة أثبتت القدرة للعبد ، وهذه الفرقة افترقت الى فرقتين : فرقة ذهبت إلى أن قدرة العبد لا تؤثر في متعلقها وهم الأشاعرة ، وفرقة ذهبت إلى أنها تؤثر واختلفوا في متعلقها على ثلاث فرق منهم من ذهب إلى أن متعلقها حال الفعل وهذا مذهب القاضي الباقلاني ومن نصر مذهبه ، ومنهم من ذهب إلى أن متعلقها وجه واعتبار وهذا مذهب الأستاذ الإسفراييني ومن نصر مذهبه ، ومنهم من ذهب إلى أنها تؤثر في الوجود وهؤلاء افترقوا فرقتين : منهم من ذهب الى أن القدرة الحادثة تؤثر في وجود الفعل على خلاف إرادة الباري - تعالى - وهؤلاء محضوا للعبد الاستقلال بالفعل، وهذا مذهب المعتزلة ،

ومنهم من ذهب إلى أن القدرة الحادثة تؤثر في وجود الفعل ، لكن على أقدار قدرها الباري - تعالى - وأرادها وهذا مذهب الجويني في العقيدة النظامية (١).

وقد وجه المقترح النقد للجويني لقوله " إن كل مقدور لقادر فالله - تعالى - قادر عليه ومنشئه " في سياق نقله الاجماع على أنه لا خالق إلا الله - تعالى - ، حيث إنه ذهب الى غير هذا المذهب في كتاب آخر ، كما نقل عن بعض شيوخ المذهب أن القدرة الحادثة تؤثر في حال الفعل .

وأود أن أشير إلى أن هذا النقد لا قيمة له ، فإذا كان الجويني ذهب في كتاب آخر غير ما ذهب إليه هنا وقرره ، فإن هذا ليس باضطراب ولا تناقض في مذهبه ، فإنني لاحظت أنه في الإرشاد والشامل يقرر مذهب الأشاعرة ويلتزم في أغلب الأحوال بآراء ومسالك جمهورهم في الاستدلال ، وليس ثمة ما يمنع أن يقرر ما انفرد به من آراء ومسالك ، أو ما رجحه ، أو ما انتهى إليه في كتب أخرى ، وقد وجدته في كتابيه البرهان في أصول الفقه والعقيدة النظامية يذهب مذهبا يخالف ما قرره في الإرشاد والشامل في كثير من دقائق الكلام .

وأضيف أن الجويني استدل على أن الباري - تعالى - خالق لكل الأفعال في الإرشاد بثلاثة مسالك :

المسلك الأول : استدل فيه بالقواطع العقلية الدالة على خروج العبد عن كونه مخترعا للأفعال .

---

(١) راجع : العقيدة النظامية ٤٧ - ٤٩

والمسلك الثاني : ذكر فيه الزامات على المعتزلة تفضي الى إيضاح تناقض مذهبهم .

والمسلك الثالث : ذكر فيه الأدلة السمعية الدالة على صحة مذهب أهل الحق ، وقد قرن الجويني هذه المسالك بالكثير من اعتراضات الخصوم والرد عليها (١) ، وقد قرر المقترح هذه المسالك وشرحها ، وقرنها بالكثير من اعتراضات الخصوم والإجابة عليها .

ثم عرض شبه المعتزلة العقلية ، وأفاض في مناقشتها ، وقرنها بالكثير من الاعتراضات والإلزامات ، وقرر بطلانها .

وأعود إلى توضيح رأي الباقلاني والأستاذ والجويني في أفعال العباد ، وقد ذكر المقترح هذه الآراء وهو بصدد ضبط المذاهب في أفعال العباد وأود أن أتعرض لها :

أولا : مذهب الباقلاني : نقل المقترح عنه أنه ذهب الى أن قدرة العبد تؤثر في حال الفعل ، ومعنى هذا المذهب : أن قدرة العبد تؤثر في أخص وصف الفعل ككونه صلاة أو غصبا، أما قدرة الله ـ تعالى ـ فهي مؤثرة في وجود الفعل وفي أعم وصفه .

وقد شرح الشهرستاني حال الفعل بأنها جهة من جهات الفعل حصلت من تعلق القدرة الحادثة بالفعل ، وتلك الجهة هي المتعينة لأن تكون مقابلة بالثواب والعقاب (٢)

وشرحها الآمدي بأنها هي ما تقوله المعتزلة إنها من توابع الحدوث والوجود ، وذلك لأن المفهوم من الفعل مطلقا ومن كونه حادثا أعم من المفهوم من خصوص القيام والقعود وغيره من الأفعال الخاصة من حيث هو قيام وقعود (٣) .

وبالرجوع إلى كتابي القاضي التمهيد والإنصاف وجدت أنه ذهب إلى أنه لا خالق إلا الله ـ تعالى ـ ، وأن العبد له كسب ، وقد قرر هذا المذهب وشرحه ، وقرنه بالكثير من الأدلة العقلية والسمعية ، كما قرنه برد كثير من معارضات الخصوم وشبههم (٤) لكنه ذهب في تفسير الكسب إلى أنه تصرف في الفعل بقدرة تقارنه في محله فتجعله بخلاف صفة الضرورة من حركة الفالج وغيرها (٥). وفي الإنصاف قال " ويجب أن يعلم أن العبد له كسب وليس مجبورا بل مكتسب لأفعاله من طاعة ومعصية " (٦)

---

(١) راجع : الإرشاد ١٨٨ ـ ١٩٧
(٢) راجع الملل والنحل ١/ ٩٨
(٣) راجع أبكار الأفكار القسم الثاني ٨٦٤
(٤) راجع التمهيد ٣٤١ ـ ٣٤٨ ، الإنصاف ٤٣ ، ١٤٤ ـ ١٥٧
(٥) راجع التمهيد ٣٤٧
(٦) راجع الإنصاف ٤٥

ويتضح من تفسيره للكسب بأنه تصرف : أن القدرة الحادثة تؤثر ، لكن لم يتضح لنا متعلق تأثير القدرة الحادثة ،

فبينما نجد أن الأشاعرة يشرحون حال الفعل - التى قال الباقلانى إنها متعلق تأثير القدرة الحادثة - بأنها صفة من كونه طاعة أو معصية كما فى لطم اليتيم تأديبا أو إيذاء ، فإن ذات اللطم واقعة بقدرة الله - تعالى - وتأثيره ، وكونه طاعة فى التأديب ومعصية فى الإيذاء بقدرة العبد وتأثيره (١).

نجد أن الباقلانى يقرر أن كون الفعل طاعة أو معصية إنما هو بحكم الله - تعالى - لا بكونه خلقا للفاعل ، حيث إن الأكل فى الصيام ناسيا فعل العبد كما هو فعل له عند تعمده ، لكن الله - تعالى - حكم بأن أحدهما مبطل ومفطر ويذم ويعاقب عليه ، والآخر بالضد من ذلك ، وإن كان الجميع فعلا للعبد (٢).

ومن الجدير بالذكر أن أقول أن ما وصلنا من كتب القاضى فى الكلام لا يتضح منها المذهب المذكور المنسوب له .

ثانياً : مذهب الإسفراييني :

وقد نقل عنه المقترح أنه ذهب الى أن القدرة الحادثة تؤثر فى وجه واعتبار الفعل ومعنى هذا المذهب كمعنى مذهب الباقلانى إلا أنه لما قال بنفى الأحوال قال متعلق تأثير القدرة الحادثة وجه واعتبار .

وألاحظ أن المنقول هنا عن الإسفراييني يخالف نقل جمهور علماء الأشاعرة عنه ، فقد نقل عنه الرازى والإيجى والتفتازانى والبيضاوى أنه يذهب الى أن الفعل يقع بمجموع القدرتين على أن يتعلقا جميعا بأصل الفعل (٣).

وهذا النقل يخالف ما نقله المقترح عنه ، فعلى نقل المقترح ينفرد البارى - تعالى - بالقدرة على أصل الفعل .

ثالثاً : مذهب إمام الحرمين :

وقد نقل عنه المقترح أنه ذهب إلى أن قدرة العبد تؤثر على أقدار خصصها البارى - تعالى - وأرادها .

ومعنى هذا المذهب كما وضحه الجوينى فى العقيدة النظامية : " الرب - سبحانه وتعالى - مطالب عباده بأعمالهم فى حياتهم ، وداعيهم إليها ،

---

(١) راجع : المحصل ١٩٤، شرح المقاصد ٢ / ٩٣، شرح المواقف ٢٣٩ ، شرح المقدمات فى العقائد ٢ / ٥٣ - ٥٤ .

(٢) راجع : الإنصاف ١٥٥ .

(٣) راجع المحصل ١٩٤ ، شرح طوالع الأنوار ٣٨٩ ، شرح المقاصد ٢ / ٩٣ ، شرح المواقف ٣٩ .

ومثيبهم ومعاقبهم عليها فى مآلهم ، ٠٠٠٠٠٠٠٠

وأنه أقدرهم على الوفاء بما طالبهم به ، ومكنهم من التواصل الى امتثال الأمر والانكفاف عن مواقع الزجر ، ٠٠٠٠٠٠٠٠ فمن أحاط بذلك كله ثم استراب فى أن أفعال العباد واقعة على حسب ايثارهم واختيارهم واقتدارهم فهو مصاب فى عقله ، أو مستقر فى تقليده ، مصمم على جهلة ، ففى المصير إلى أنه لا أثر لقدرة العبد فى فعله قطع طلبات الشرائع ، والتكذيب بما جاء به المرسلون ٠٠٠٠٠٠٠٠ ولا سبيل إلى المصير الى وقوع فعل العبد بقدرته الحادثة والقدرة القديمة ؛ فإن الفعل الواحد يستحيل حدوثه بقادرين ؛ إذ الواحد لاينقسم ٠٠٠٠٠٠ ويستحيل أن يقع بعضه بقدرة الله عز وجل ، فإن الفعل الواحد لا بعض له ٠٠٠٠٠٠ ولا ينجى من هذا البحر الملتطم ذكر اسم مختص ولقب مجرد من غير تحصيل معنى ، وذلك أن قائلا لو قال : العبد مكتسب ، وأثر قدرته الاكتساب ، والرب تبارك وتعالى يخترع وخالق لما العبد مكتسب ، قيل له : وما الكسب ؟ وما معناه ؟ وأديرت الأقسام المتقدمة على هذا القائل ، فلا يجد عنها مهربا ، ٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠ فإن قيل ماذكرتموه إبطال منكم لأقسام الكلام وتتبع للمذاهب ، ولم توضحوا ما هو الحق بعد ؟ قلنا : ليس بمدرك الحق خفاء لمن وفق له ، وها نحن نبديه بالحرية من غير تعريض وتعريج على تقليد منقول :

قدرة العبد مخلوقة لله تبارك وتعالى ٠٠٠٠٠٠٠٠٠ والفعل المقدور بالقدرة الحادثة واقع بها قطعا ، ولكنه مضاف إلى الله ـ تبارك وتعالى ـ تقديرا وخلقا (١) "

وخلاصة مذهب الجوينى المذكور أن الفعل يستند فى وجوده إلى القدرة الحادثة والقدرة الحادثة يستند وجودها إلى سبب آخر هو قدرة البارى ـ تعالى ـ .

وقد نقد بعض الأشاعرة مذهب الجوينى هذا نقدا عنيفا ، وأرجعوه الى مذهب الحكماء ، وألزموه القول بالطبع وتأثير الأجسام فى الأجسام إيجادا ، وتأثير الطبائع فى الطباع إحداثا (٢).

وقد تشكك الأشاعرة فى المذاهب المذكورة المنسوبة إلى الأئمة الثلاثة :

فقد عقب الآمدى على مذهب الباقلانى المذكور بأن هذا الرأى بعض أقواله ، حيث إنه وافق فى بعض أقواله شيخه الأشعرى (٣) ، كما تشكك فى المذهب المنسوب إلى الأستاذ الإسفرايينى حيث عقب عليه بأن هذا ما يبعد عن الأستاذ مع اشتهاره بإنكار الأحوال (٤).

---

(١) راجع : العقيدة النظامية ٤٣ ـ ٤٨

(٢) راجع : الملل والنحل ١ / ٩٩ ، شرح المواقف ٢٣٩

(٣) راجع : أبكار الافكار القسم الثانى ٨٦٤

(٤) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة

وقد تشكك أيضا الفخر الرازى فى المذهب المنسوب الى الأستاذ وقال :

" يشبه أن يكون هذا من قول الاستاذ ، فانه نقل عنه أنه قال قدرة العبد تؤثر بمعين "(١).

كما تشكك التفتازانى فى المذهب المنسوب الى الجوينى وقال :

" ثم المشهور فيما بين القوم ، والمذكور فى كتبهم أن مذهب إمام الحرمين : أن فعل العبد واقع بقدرته وإرادته كما هو رأى الحكماء ، وهذا خلاف ما صرح به الإمام فيما وقع إلينا من كتبه ، قال فى الإرشاد اتفق أئمة السلف قبل ظهور البدع والأهواء على أن الخالق هو الله ولا خالق سواه ...... إلخ (٢)".

وأعقب بأن الجوينى صرح بمذهبه المذكور فى العقيدة النظامية فلا ينبغى التشكك فى المذهب المنسوب إليه ، ولعل التفتازانى لم يطلع على العقيدة النظامية ، والنص المذكور يوضح أن التفتازانى لم يطلع على جميع على جميع مصنفات الجوينى ، بل اطلع على ما وصل اليه منها .

وبينما تشكك بعض الأشاعرة فى نسبة المذاهب المذكورة إلى أئمة الاشاعرة قطع السَّنُوسِى من غير تردد بتنزه هؤلاء الأئمة عما نقل عنهم (٣) وقال لعل ذلك إنما صدر عنهم فى مناظرة جدلية لإفحام خصم قويت منافرته للحق ، فاحتالوا لسوقه إلى الحق بتدريج ، ولهذا قال المشايخ لا ينقل عن العالم ويجعل مذهبا له مايصدر منه على سبيل البحث ، وقد قال الشريف (٤) فى شرح الأسرار العقلية نحو هذا قال : ما ينسب للقاضى والأستاذ إنما صدر منهما ذلك على وجه المناظرة للخصم (٥)".

وقال " والواجب تنزيه هؤلاء الائمة عن اعتقاد ظاهر ما نقل عنهم ، لأن الموجود فى كتبهم الكلامية إنما هو ضد هذا المنقول عنهم وهو تعميم قدرة الله - تعالى - وإرادته لجميع الممكنات ، ونقلوا إجماع السلف الصالح على ذلك ، .... ويجب تأويل ما صدر عنهم إن صح النقل بأنهم إنما قالوا على سبيل الجدل فى مناظرة الخصوم المبتدعة ، وإلزامهم على مقتضى أصولهم الفاسدة أقوالا لم يقولوا بها ، ليظهروا لهم أنهم لم يبنوا فيما يقولون على أساس صحيح (٦).

---

(١) راجع : الأربعين ٢٢٧ .
(٢) راجع : شرح المقاصد ٢/٩٣ .
(٣) راجع شرح الكبرى ٢٨٥ ، شرح الوسطى ل ٩٤ / أ - ٩٧ / أ (خ) رقم ٢٢١٤ / ٢٥٠٦٩ الأزهر .
(٤) الشريف : ابن التلمسانى شرف الدين عبدالله بن محمد الفهرى ت ٦٤٤ هـ شارح المعالم فى أصول الدين .
(٥) راجع : شرح الكبرى ٢٨٥ .
(٦) راجع : شرح المقدمات فى العقائد ٢/ ٥٥ - ٥٧ .

والاحظ أن السَنُوسى فى النص الثانى يخفف من حدة قطعه بتنزه هؤلاء الأئمة عن المذاهب المنسوبة اليهم بعد أن قطع فى النص الأول بتنزههم .

والتحقيق أن التشكك فى المذهب المنسوب الى القاضى والمذهب المنسوب الى الإسفراييني وارد ، حيث إنه لم يصل الى أيدينا الكثير من مؤلفاتهم التى تحسم الشك بإثبات المذهب أو نفيه ، ولكن التشكك فى المذهب المنسوب إلى الجوينى غير وارد ، حيث إنه صرح به فى العقيدة النظامية وإن قرر خلافه فى الإرشاد ، حيث إننى قررت سلفا أن الجوينى فى الإرشاد والشامل يقرر مذهب جمهور الأشاعرة .

ثم عقد فصلا فى حقيقة الكسب ، وقد افتتح الفصل بذكر سؤال الخصوم عن حقيقة الكسب ، فقد قالوا عنه ذكرتم مالا يعقل ، والكلام على الشيء بالرد والقبول فرع كونه معقولا ؟

وقد أجاب عن هذا السؤال بذكر حقيقة الكسب راويا ما ذكره القاضى والأستاذ من أن القدرة الحادثة تؤثر فى حال أو وجه واعتبار ، ومنبها على تفريقهم بين الاختراع والكسب ، ومنوها بمذهب الجوينى المذكور سلفا والوارد فى العقيدة النظامية ، ومشيرا إلى أن الذى اقتضاه الجوينى فى الإرشاد إبطال قول من قال إن القدرة الحادثة مؤثرة .

ثم عقد فصلا فى الهدى والضلال والختم والطبع

وفى البداية نبه إلى أن هذا الفصل مقتضب من الأصل السابق ،
وقد عرض المذاهب فى الهدى والضلال والختم والطبع ، فذكر أن مذهب أهل الحق أن الله ـ تعالى ـ يهدى من يشاء ، ويضل من يشاء ، وذكر أن المعتزلة على منعهم ، بناء على أصولهم أن العبد خالق ، والضلال قبيح يتنزه البارى ـ تعالى ـ عنه ، فذهبوا إلى أن الهداية تنسب إلى البارى ـ تعالى ـ بمعنى أنه أعان عليها بخلق القدرة ، وأن الضلال يحمل على التسمية بالضلال أو المعاقبة ، ثم ذكر معنى الهدى: أنه عبارة عن خلق العمل وإبداع المعرفة ، وأنه قد يطلق على الدعوة ، ونوه باختلاف النظار فى هذا اللفظ هل هو مطلق على المعنيين المذكورين حقيقة ؟ أو هو حقيقة فى خلق الهداية ومجاز فى الدعوة ؟ ولما كان اللفظ محتملا صار المعتزلة إلى صرفه عن حقيقته خلق المعرفة فى الطلب ـ إلى جهة أخرى ،
ثم نبه إلى أنه لاينكر أن اللفظ يحتمله غير أن الدليل العقلى قام على نسبة كل الموجودات، إلى الله ـ تعالى ـ فلزم أن يكون هاديا بمعنى خلق الهداية وإبداع المعارف ،

كما نبه إلى أنه لاينكر أن الباري - تعالى - نصب الأدلة وأوضح السبيل وبعث الرسل ، وأن ذلك لا يناقض أنه خلق الهداية عقيب نظر الناظرين .

ثم شرح معنى الختم والطبع بأنهما عبارة عن خلق الضلال ، وحكى اختلاف المعتزلة في تفسيرهما موضحا أنهم بين مفسر لهما بالتسمية بالضلال ، وبين مفسر لهما بأنهما سمة على القلوب يعلم الله - تعالى - بها الملائكة حال العبد ، وبين مفسر لهما بأنهما معنى يخلقه الله - تعالى - في القلوب يضاد الهداية .

ثم عرض المقترح الأدلة السمعية التي تؤيد مذهب أهل الحق في تفسير الهدى والضلال والختم والطبع ، فذكر بعض الآيات القرآنية ، ونبه على أن الآيات الدالة على تفسير أهل الحق كثيرة ، ونبه إلى أن كثرة الآيات تفيد يقينا ما ذهب اليه أهل الحق على وجه لا يرتفع بآحاد التأويلات المذكورة على آحادها ، ثم استعرض شبه المعتزلة ، وما ذهبوا اليه من تأويلات وناقشها مبطلا لها .

ثم عقد فصلا في أن العبد قادر على كسبه ، وقد افتتح الفصل بتقرير أن العبد قادر على كسبه وقدرته ثابتة عليه ، ثم ذكر مذهب الجبرية أنه لا قدرة للعبد أصلا ، وأن تسمية العبد مكتسبا وفاعلا من باب التجوز .

وقد ناقش المقترح الجبرية مثبتا القدرة الحادثة بما يستدل به على إثبات الأعراض.

وأضيف أن الأشعري وجمهور الأشاعرة صاروا الى أن الاستطاعة عرض .

وقد استدل الأشعري على ذلك بأن العبد يكون تارة مستطيعا وتارة عاجزا ، كما يكون تارة عالما وتارة غير عالم ، وتارة متحركا وتارة غير متحرك ، فوجب أن يكون مستطيعا بمعنى هو غيره ، كما وجب أن يكون عالما بمعنى هو غيره ، وكما وجب أن يكون متحركا بمعنى هو غيره ، لأنه لو كان مستطيعا بنفسه أو بمعنى يستحيل مفارقته له لم يوجد إلا وهو مستطيع ، فلما وجد مرة مستطيعا ، ومرة غير مستطيع صح وثبت أن استطاعته غيره (١) .

وقد خالف في كون الاستطاعة معنى غير المستطيع بعض النظار كالنظام وعلى الأسواري وأبي بكر الأصم حيث ذهبوا إلى أن الانسان مستطيع بنفسه وأن الاستطاعة

---

(١) راجع : اللمع ٩٣

ليست معنى وراء المستطيع(١) ، كما ذهب غيلان وثمامة بن الأشرس وبشر بن المعتمر والفخر الرازى فى المعالم الى أن الاستطاعة ليست غير سلامة الأسباب وصحة الجوارح وتخليها عن الآفات (٢) ، كما ذهب حفص الفرد وضرار الى أن الاستطاعة هى بعض المستطيع (٣).

ثم وضح المقترح أن ماذهب إليه الجبرية من أن تسمية العبد مكتسبا إنما هو على سبيل التجوز لا يلزم من أئمتنا من صار الى أن القدرة مؤثرة فى حال أو وجه واعتبار كالقاضى والأستاذ ،
ثم نقل تفريق الجوينى بين الحركة الضرورية وبين الحركة التى اختارها العبد .

وأود أن أوضح هذه المسألة فأقول: ذكر الجوينى وهو بصدد الاستدلال على إثبات الاستطاعة للعبد : أن العبد إذا ارتعدت يده ثم أنه حركها قصدا فإنه يفرق بين حالته فى الحركة الضرورية وبين الحالة التى اختارها واكتسبها ، والتفرقة بين حالتى الاضطرار والاختيار معلومة على الضرورة ويستحيل رجوعها إلى اختلاف الحركتين، فإن الضرورية مماثلة للاختيارية قطعا (٤) .

وقد نقد المقترح تقرير الجوينى للقصد فى كلامه ؛ حيث إن المكتسب لا يفتقر الى قصد فى حالة الذهول والغفلة ، فقد يقع المكتسب وهو غير مقصود إليه فى حالة الذهول والغفلة ،
كما نقده لقوله بمماثلة الحركة الضرورية للحركة المكتسبة بأن التماثل إنما يفرض عند فرض اتحاد نوع الحركة، واتحاد الحيز الذى اقتضت الحركة اشغال الجوهر له ؛ حيث إن ذلك من أخص أوصاف الكون .

ثم قرر استدلال الجوينى على ثبوت الاستطاعة للعبد شارحا ما أورده الخصوم عليه ومبطلا له .

ثم عقد فصلا فى أن القدرة الحادثة لا تبقى ، وذكر أنه بعد ثبوت كون القدرة الحادثة عرضا فمذهب الأصحاب أن العرض لا يبقى ، ثم نقل توقف القاضى فى بقاء الأعراض، حيث إنه قد اتضح له بطلان القول بأن الباقى باق ببقاء ؛ لما فيه من قيام المعنى بالمعنى ،

---

(١) راجع : التمهيد لقواعد التوحيد ٢٥٩ ـ ٢٦٠
(٢) راجع المصدر السابق ٢٦١ ـ ٢٦٢ ، المعالم ٨٢ ، شرح المقاصد ١/١٧٧
(٣) راجع : التمهيد لقواعد التوحيد ٢٦٢
(٤) راجع : الإرشاد ٢١٥

وتوضيح ذلك أن قدماء الأصحاب كعبد الله بن سعيد بن كُلَّاب ذهبوا الى أن الباقى باق ببقاء (١) ، وكان مسلكهم فى الاستدلال على استحالة بقاء الأعراض أنها لو بقيت لبقيت ببقاء قائم بها ، فلما اتضح للباقلانى بطلان هذا المسلك لجأ إلى المسلك الآخر وهو أن العرض لو بقى لاستحال عدمه ، وأيضا لم يستقم له هذا المسلك ؛ حيث إنه صار إلى أن الفاعل المختار يصح منه الإعدام ، وصار إلى التفرقة بين العدم الطارئ والعدم السابق على الوجود ، ولما لم يستقم المسلكان توقف فى بقاء الأعراض .

وأود أن أشير الى أن القاضى جزم بعدم بقاء الأعراض فيما وصل إلينا من كتبه التمهيد والإنصاف (٢) .

ثم عرض استدلال الجوينى على عدم بقاء الأعراض ونقده فى تقريره للدليل ؛ حيث إن الجوينى ذكر أن العرض لو بقى لكان عدمه إما بالضد أو انتفاء شرط أو فاعل . فرأى المقترح أن هذه القسمة غير حاصرة ، وأن الذى ذكره الجوينى إنما هو مذاهب النظار فى جهة عدم الجواهر ، ثم قرر عدم بقاء الأعراض ، وعرض دليلا يعتمد على قسمة حاصرة تتردد بين النفى والإثبات ،

وأود أن أوضح دليله فأقول : لو بقيت الأعراض لاستحال عدمها ؛ لأنها لو عدمت إما أن يكون عدمها عدما واجبا أو جائزا ، ومحال أن يكون عدمها بحكم الوجوب والعدم الجائز لابد له من مقتض ، والمقتضى إما أن يكون نفس ما يقدر عدمه أو زائدا ، ومحال أن يكون المقتضى نفسه ، والزائد إما نفى أو إثبات ، والنفى لاقتضاء له ، والإثبات إما أن يضاد العرض أو لا يضاده ومحال أن يضاده وما ليس بضد إما أن يقتضى بإيثار واختيار أو لا ، ومحال أن يكون لا بإيثار واختيار ، وان كان بإيثار واختيار فالفاعل لابد له من فعل ، والعدم لا يصح أن يكون فعلا ، فاستحال عدم الأعراض ، وبهذا يثبت عدم بقائها .

ثم عقد المقترح فصلا فى مقارنة القدرة الحادثة مقدورها ، وفى البداية قرر أن مقارنة القدرة الحادثة مقدورها ليس باعتبار كونها قدرة ، وإنما هو من أحكام كونها عرضا ؛ إذ العرض هو الذى يعرض ويزول ،
ثم نقل ما ذكره الجوينى أنه إذا ثبت استحالة بقائها لزم استحالة تقدمها ؛ إذ لو تقدمت لعدمت حال وجود المقدور ، فيكون المقدور مقدورا بقدرة معدومة وذلك محال .

---

(١) راجع : مقالات الاسلاميين ٢ / ٥٢

(٢) راجع : التمهيد ٣٨ ، ٣٢٥ ، الإنصاف ١٦

وقد نقد الجوينى لبنائه استحالة تقدم القدرة على استحالة بقائها بأن القدرة ليست علة لوجود المقدور ولا مؤثرة فيه ، فإذا لم يكن من حكمها وجود المقدور فيجوز وجودها قبل المقدور . وتعدم ويوجد مثلها فالمقارنه متعلقة والسابقة متعلقة .

وأشير الى أن الجوينى ذهب إلى أن استحالة بقاء القدرة الحادثة يلزم منه استحالة تقدمها على الفعل ، مقررا بذلك مذهب الأشعرى وجمهور الأشاعرة ؛ حيث إنهم ذهبوا الى أن القدرة الحادثة عرض ، وأنها لا تبقى ؛ فامتنع تقدمها من جهة استحالة بقائها ؛ وقد استدلوا على اللزوم بأن الفعل إما أن يكون حادثا مع الاستطاعة فى حال حدوثها أو بعدها ، فإن كان الأول فهو المطلوب ، وإن كان الثانى وقد ثبت أن القدرة الحادثة لاتبقى وجب حدوث الفعل بقدرة معدومة (١) .

وأضيف أنه اذا كان الجوينى قد قرر فى الارشاد امتناع تقدم القدرة الحادثة بناء على استحالة بقائها ، فهو قد رفض هذا اللزوم فى البرهان ، وأشار الى أن مذهب الأشعرى مختبط فى المسألة (٢) ، وحينئذ يتضح أن النقد الذى وجهه المقترح لا قيمة لـه .

وأود أن أضيف أن جمهور أهل الحق ذهبوا إلى أن القدرة الحادثة تقارن الفعل ،(٣)

وذهب المعتزلة والضرارية وبعض الكرامية إلى أن الاستطاعة سابقة على الفعل (٤)

وللمعتزلة تفصيل فى تعلق القدرة الحادثة بالفعل ، فقد ذهب عبد الجبار إلى أن المقدورات على ضربين : مبتدأ ومتولد ، فالمبتدأ يجب أن تكون القدرة متقدمة عليه بوقت ، ثم فى الثانى يصح منه فعله ، والمتولد على ضربين :

١ ــ يتراخى عن سببه كالإصابة مع الرمى

٢ ــ لا يتراخى عن سببه كالمجاورة مع التأليف .

فما لا يتراخى عن سببه فإن حاله كحال المبتدأ ، وأما المتراخى عن سببه فإنه لايمنع أن تتقدمه القدرة بأوقات ، وإن كان لايجب أن يتقدم سببه إلا بوقت (٥) .

ومن الجدير بالذكر أن الاستطاعة والطاقة والقوة عند أهل الأصول إذا أضيفت إلى العبد يراد بها كلها معنى واحد (٦) .

---

(١) راجع : اللمع ٩٣ ، التمهيد ٣٦٥ ، المحصل ١٠٥ ــ ١٠٦ ، شرح المقاصد ١/١٧٧ .

(٢) راجع : البرهان ١/ ٢٧٧ .

(٣) راجع : الفقه الأكبر للشافعى ٣٤ ، اللمع ٩٣ ، شرح الماتريدى للفقه الأكبر لأبى حنيفة ١٠ / الهند ١٣٢١ هـ ، التمهيد ٣٢٥ ، البرهان ١/ ٢٧٧ ، التمهيد لقواعد التوحيد ٢٥٧ ، شرح المقاصد ١/١٧٧ .

(٤) راجع : شرح الأصول الخمسة ٣٩٠ ــ ٣٩١ ، التمهيد لقواعد التوحيد ٢٥٩ ، متن المواقف ١٥٢ ، عمدة العقائد لأبى البركات النسفى ٢١٦ / ت : إبراهيم عبد الشافى إبراهيم / رسالة ماجستير بكلية أصول الدين بالقاهرة .

(٥) راجع شرح الأصول الخمسة ٣٩٠ ــ ٣٩١ .

(٦) راجع المصدر السابق ٣٩٣ ، التمهيد لقواعد التوحيد ٢٥٧

والاستطاعة قسمـــان

(١) الاستطاعة التي هي سلامة الأسباب والآلات وصحة الجوارح والأعضاء ، وهي المعنية بقوله -تعالى- : " ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا (١) "

ولا خلاف في أن هذه الاستطاعة سابقة الفعل .

(٢) الاستطاعة التي هي حقيقة القدرة التي من شأنها التأثير -لكن لم تؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله -تعالى- وهي المعنية بقوله -تعالى- : " ماكانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون (٢) "

وهذه الاستطاعة هي محل النزاع ، هل هي متقدمة على الفعل أم مقارنة له (٣) ؟.

ثم عقد فصلا في أن الحادث في حال حدوثه متعلق للقدرة الأزلية

فذكر مذهب الأصحاب أن الحادث في حال حدوثه متعلق للقدرة الأزلية ، وأن المعتزلة ذهبوا الى أنه لايصح أن يكون الفعل في حال الحدوث مقدورا

ثم أشار إلى أن هذه المسألة سهلة المدرك ، إذا حققت ارتفع منها الخلاف مع ما وقع فيها من التصايح .

وقد حقق المسألة بأن الشيء قد يكون مقدورا ويراد به تأتي وقوعه للقادر ، وهذا المعنى قد يعبر عنه بالصلاحية ، وهذا المعنى للمقدور لايخفى تحققه قبل وقوع الفعل ،

ويكون الشيء مقدورا على معنى حصوله منسوبا إلى القادر ، ولا خلاف أن نسبة حصول الوجود إلى القادر لا تصح قبل الوقوع ، وإنما تصح حالة الوقوع .

ثم قرر استدلال الجويني على مذهب أهل الحق وناقش المعتزلة فيما ذهبوا إليه مبطلا مذهبهم .

ثم عقد فصلا في أن القدرة الحادثة لا تتعلق إلا بمقدور واحد ، فذكر أن مذهب الأصحاب أن القدرة الحادثة لا تتعلق إلا بمقدور واحد ، كما ذكر مذهب المعتزلة في تعلق القدرة بالمتماثل والمتضاد والمختلف ،

ولتوضيح هذه المسألة أقول : ذهب أهل الحق الى أن القدرة الحادثة لا تتعلق بالضدين ، بل لا تتعلق بمقدورين مطلقا (٤) ، وذلك بناء على أن القدرة الحادثة مقارنة للفعل .

(١) سورة آل عمران من آية ٩٧
(٢) سورة هود من آية ٢٠
(٣) راجع التمهيد لقواعد التوحيد ٢٥٧ ، ٢٦٣
(٤) راجع الفقه الأكبر للشافعي ٣٥ ، اللمع ٩٥ ، متن المواقف ١٥٢

وقد استدل الأشعرى على أن القدرة الحادثة لا تتعلق بالضدين بأن شرط القدرة الحادثة أن يكون فى وجودها وجود مقدورها ؛ لأن ذلك لو لم يكن من شرطها وجاز وجودها وقتا ولا مقدور لجاز وجودها وقتين وأكثر ، ولجاز وجودها أبدا ولا فعل ، فلما استحال أن تكون القدرة الحادثة أبدا موجودة ولا يوجد فعل ، مع أن الأمر والنهى قائمان استحال أن توجد القدرة الحادثة ولا مقدور وقتا واحدا ، وإذا استحال وقتا واحدا أن توجد القدرة الحادثة ولا مقدور وجب اشتراط أن وجودها وجود مقدورها ، ولو وجد التصرف مع عدم القدرة عليه لا ستغنى فى وجوده عنها ، كما أنه لو وجدت الحركة مع عدم محلها لاستغنت فى الوجود عنه ، ولم تحتج اليه ،

فلو قامت القدرة الحادثة بالشئ وضده لوجب وجود الشئ وضده وذلك محال (١) .

أما المعتزلة فقد اختلفوا :

فذهب المتقدمون منهم إلى أن القدرة الواحدة تتعلق بالمتضادات ، ولم يذهبوا هذا المذهب فى المختلفات والمتماثلات ،

وذهب المتأخرون منهم الى أن القدرة الواحدة تتعلق بالمختلفات كما تتعلق بالمتضادات ،

وتردد ابن الجُبّائى فقال :

قدرة القلب تتعلق بمتعلقاتها دون القائمة بالجوارح ، وقال مرة أخرى كل واحدة منهما تتعلق بجميع متعلقاتها دون متعلقات الأخرى ، وقال مرة تتعلق كل واحدة بمتعلقاتهما جميعا غير أن كلا لايؤثر فى متعلقات الأخرى (٢)

وذهب عبد الجبار الى أن القدرة الحادثة تتعلق والوقت واحد والمحل واحد بجزء واحد من المتماثل ، ولا تتعلق بأزيد من ذلك ؛ إذ لو تعدت فى التعلق عنه إلى ما زاد عليه ولا حاصر لوجب تعلقها بما لا يتناهى كالاعتقاد ، وذلك يوجب أن يمانع أحدنا القديم ـ تعالى ـ ،

أما المختلفات فيجوز أن نفعل بالقدرة الواحدة جملة من المختلفات فى المحل الواحد فى وقت واحد ،

وأما المتضادات فإن القدرة الواحدة متعلقة بها ، ولكن على البدل ، فلا يصح من القادر الجمع بين الضدين فى محل واحد ، وإنما يوجد أحدهما بدلا عن الآخر (٣)

---

(١) راجع : اللمع ٩٥ ، رسالة أهل الثغر ٨٥ ـ ٨٦
(٢) راجع : المغنى ١٤ / ٢٢٢ ، متن المواقف ١٥٣ ، شرح المقاصد ١ / ١٧٨ ـ ١٧٩
(٣) راجع : شرح الأصول الخمسة ٤١٥ ـ ٤١٦

ثم نقل المقترح عن ابن سريج وابن الراوندى قولهما إن القدرة الواحدة تتعلق بالضدين على البدل مع اختلاف مأخذهما .

وأضيف أن ابن الراوندى ذهب الى أن القدرة الحادثة صالحة للضدين مع أنه قائل بمقارنة القدرة الحادثة لمقدورها (١) وهو وان اتفق مع عبد الجبار فى قوله بتعلق القدرة الحادثة بالضدين على البدل ، إلا أنه مختلف مع المعتزلة فى قولهم بأن الاستطاعة متقدمة على الفعل .

وأضيف أنه قد نقل عن الإمام أبى حنيفة قوله إن القدرة الواحدة تصلح للضدين (٢)، وقد عاتبه الشيخ أبو المعين النسفى على ذلك (٣).

كما أن الفخر الرازى ذهب إلى أن القدرة الحادثة تصلح للضدين ، بناء على أن القدرة هى المزاج المعتدل والسلامة الحاصلة فى الأعضاء ، وقد ذهب الى أنه إذا أضيف إلى القدرة بالمعنى المذكور الداعى الجازم صارت القدرة مع الداعى الجازم سببا مقتضيا لحصول الفعل وحينئذ لا تصلح للضدين (٤).

ثم قرر استدلال الجوينى على أن القدرة لاتتعلق إلا بمقدور واحد ، ووضح سر اعتماده فى الاستدلال على مقارنة القدرة لمقدورها ، وأجاب عن كثير من شبه المعتزلة

ثم عقد فصلا فيما شاع من مذهب الشيخ الأشعرى فى تكليف ما لا يطاق .

وقد قال فى بداية الفصل : " فصل معقود فيما شاع من مذهب الشيخ الأشعرى فى تكليف ما لا يطاق" .

وقد لاح من كلام المقترح أن ما شاع من مذهب الشيخ الأشعرى أنه جوز تكليف ما لا يطاق يستدعى عقد فصل لتحقيق مذهب الأشعرى .

ولتحقيق محل النزاع فى تكليف مالا يطاق ذكر المقترح أربعة صور لما لا يطاق وهى :

١ ـ أنه يطلق على ما استحال وجوده فى نفسه كفرض اجتماع الضدين

٢ ـ ويطلق على ما كان ممكنا فى نفسه إلا أنه ليس من جنس المقدور كالألوان

٣ ـ ويطلق على ما هو من جنس المقدور إلا أنه لم تجر العادة بخلق القدرة عليه كالطيران فى الهواء .

٤ ـ ويطلق على ما جرت العادة بخلق القدرة عليه الا أنه لا قدرة عليه حالة الأمر

---

(١) راجع: مقالات الإسلاميين ١/ ٣٠٠ ط٢/ النهضة ١٩٦٩م، شرح الأصول الخمسة ٣٩٨، متن المواقف ١٥٣ ، الكامل فى اختصار الشامل ل ١٥٠ /ب

(٢) راجع : التمهيد لقواعد التوحيد ٢٧١ ، عمدة العقائد ٢١٦

(٣) راجع : التمهيد لقواعد التوحيد ٢٧٢

(٤) راجع : المعالم ٨٣ ـ ٨٤

ثم أشار الى أن الإطلاقات المذكورة تشترك فى جهة واحدة وهى نفى الطاقة ، والطاقة هـــى القـــدرة .

كما قرر أن مالا يطاق بالإطلاق الأول مقدور ، وكذا بقية الإطلاقات ، إلا أن الإطلاق الأول لا يصح أن يكون مقدورا أصلا ، والإطلاق الثانى يصح أن يكون مقـــدوراً لله ــ تعالى ــ ، والإطلاق الثالث وان انتفت القدرة عليه إلا أنه يجوز أن يكون مقـدوراً لنا ، والإطلاق الرابع ــ انتفاء القدرة ــ مخصوص بالإضافة إلـى بعض الأزمنة .

ويجدر بنا بعد أن اتضح معنى مالا يطاق أن توضح معنى التكليف .

فقد عرفه القاضى الباقلانى بأنه الأمر بما فيه كلفة ، والنهى عما فى الامتناع عنه كلفة (١)

ولم يرتض الجوينى هذا الحد ، وعرفه بأنه إلزام ما فيه كلفة (٢).

وأما عند المعتزلة فقد نقل عبد الجبار عن ابن الجبّائى أنه قال مرة : التكليـــــف هو إرادة فعل ما على المكلف فيه كلفه ومشقة ، وقال مرة هو الأمر والإرادة للشىء الذى فيه كلفة على المأمور به ، وقال مرة إنه الأمر بما على المرء فيه كلفة ، وقال مرة من وجـــب عليه النظر يصح وصفه بأنه مكلف ، من حيث أوجب الله ــ تعالى ــ فى عقله ما عليه فيه كلفة ، فقام ذلك مقام أمره إياه بذلك (٣) .

وقد اختار القاضى عبد الجبار أنه إعلام المكلف أن عليه أن يفعل أولا يفعل نفعا أو ضررا مع مشقة تلحقه بذلك (٤).

وبعد أن اتضح معنى التكليف وصور ما لا يطاق أود أن أوضح محل النزاع فى تكليف ما لا يطاق فأقول ذهب الإيجى والتفتازانى الى أن تكليف ما لا يطاق على ثلاث مراتب :

١ ــ أدناها ما يمتنع لعلم الله بعدم وقوعه ، وقد نقلا الاتفاق على جوازه ووقوعه .

٢ ــ أقصاها ما يمتنع لذاته كالجمع بين الضدين ، وقد نقلا تردد الأصحاب فى القـــول بجواز التكليف به ، ونقل ساجقلى زادة الاتفاق على أنه لا يقع ولا يجوز (٥)

٣ ــ المرتبة الوسطى ما أمكن فى نفسه لكنه لم يقع متعلقا لقدرة العبد كالصعود إلـــى السماء وهذا الذى وقع النزاع فى جواز التكليف به وهو جائز لكنه غير واقع (٦).

---

(١) راجع : البرهان ١/ ١٠١

(٢) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة

(٣) راجع : المغنى ١١ / ٢٩٣ ، المحيط بالتكليف ١١

(٤) راجع : المحيط بالتكليف ١١

(٥) راجع نشر الطوالع ٢٩٧

(٦) راجع شرح المقاصد ٢ / ١١٤ ، شرح المواقف ٣٣١ ــ ٣٣٣

وأضيف أن الجويني في الإرشاد نقل عن الأشعري أنه قال بوقوع التكليف بالمحال لذاته [١]، ثم نقل عنه تردده في جواز تكليف من لا يعلم كالمغشي عليه والميت [٢]، وفي الشامل نقل عنه تردده في التكليف بما لا يطاق فنقل عنه تجويزه عقلا تكليف ما لا يطاق، وكذا التكليف بشيء مع دوام المنع، كما نقل عنه أنه قال مرة لا يجوز التكليف بالجمع بين الضدين ولا بالإقدام على الفعل مع دوام المنع عنه وتحقق العجز عنه، ولم يبن ذلك على القبح العقلي [٣].

وألاحظ أن الجويني نقل عن الشيخ الأشعري في الشامل تردده في التكليف بالمحال لذاته ونقل عنه في الإرشاد القول بوقوعه، ولكنه في البرهان حقق مذهب الأشعري فقال: " نقل الرواة عن الأشعري أنه كان يجوز تكليف ما لا يطاق [٤]، ثم نقلوا عنه اختلافا في وقوع ما جوزه من ذلك، وهذا سوء فهم بمذهب الرجل؛ فإن مقتضى مذهبه أن التكاليف كلها واقعة على خلاف الاستطاعة [٥].

وأود أن أشير إلى أن التكاليف كلها واقعة على خلاف الاستطاعة عند الأشعري من حيث إن الاستطاعة عنده لا تتقدم على الفعل، والأمر بالفعل يتوجه على المكلف قبل وقوعه، وهو إذ ذاك غير مستطيع، كما أن فعل العبد عنده واقع بقدرة الله تعالى، والعبد مطالب بما هو من فعل ربه [٦].

وإذا رجعنا إلى ما وصل إلينا من كتب الأشعري نجده في اللمع يستدل على جواز تكليف ما لا يطاق بقوله تعالى :

" أنبئوني بأسماء هؤلاء " [٧]

معقبا بقوله : يعني أسماء الخلق وهم لا يعلمون ذلك ولا يقدرون عليه، وأيضا فقد أخبر أنهم يدعون إلى السجود فلا يستطيعون [٨] فإذا جاز تكليفه إياهم في الآخرة ما لا يطيقون جاز ذلك في الدنيا، وقد أمر الله - تعالى - بالعدل، وقد قال :

" ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم " [٩]

---

(١) راجع : الإرشاد ٢٢٧ - ٢٢٨. الفرق بين التكليف بالمحال والتكليف المحال أن الأول يرجع لمحالية المأمور به والثاني يرجع لمحالية التكليف. راجع : حاشية العطار على شرح المحلي لجمع الجوامع لابن السبكي ١/ ٢٦٩ ط دار الكتب العلمية / بيروت.

(٢) راجع : الإرشاد ٢٢٦ - ٢٢٨

(٣) لما لم يصل الينا الشامل كاملا لجأنا الى مختصره لابن الامير واعتبرناه تلخيصا للشامل راجع : الكامل في مختصر الشامل ل / ١٦٢ / أ

(٤) كالشهرستاني وأبي البركات النسفي. راجع : الملل والنحل ١ / ٩٦، عمدة العقائد ٢٢٤

(٥) راجع : البرهان ١/ ١٠٢ - ١٠٣

(٦) راجع : المصدر السابق ١/ ١٠٣، الملل والنحل ١/ ٩٦

(٧) سورة البقرة من آية ٣١

(٨) قال تعالى: " يوم يكشف عن ساق ويدعون الى السجود فلا يستطيعون ". سورة القلم آية ٤٢

(٩) سورة النساء من آية ١٢٩. راجع : اللمع ١١٣ - ١١٤

ويؤخذ من هذا الاستدلال أنه يستدل على جواز تكليف العبد بما لاقدرة له على فعله

لكنه ذهب في نفس الكتاب إلى القول بعدم جواز التكليف مع عدم الجارحة ووجود العجز (١).

وقال : " فان قال قائل أليس قد كلف الله ـ تعالى ـ الكافر الإيمان ؟ قلنا له نعم ، فان قال أفيستطيع الإيمان ؟ قيل له لو استطاعه لآمن ، فإن قال أفكلفه ما لا يستطيع ؟ قيل له هذا كلام على أمرين : إن أردت بقولك إنه لا يستطيع الإيمان لعجزه عنه فلا ، وإن أردت أنه لايستطيعه لتركه واشتغاله بضده فنعم " (٢).

وذلك من حيث إنه اشترط لصحة التكليف صحة البدن وسلامة آلات فعله وصحة العقل (٣)

وأود أن أوضح أن مقتضى مذهب الأشعري أن التكاليف كلها واقعة على خلاف الاستطاعة من حيث إن الاستطاعة عرض ، والعرض لايبقى زمانين عنده ، وأنها تقارن المقدور ، فلا يكون المكلف قادرا حالة الأمر ، أما غير المقدور أصلا فلا نستطيع الجزم بمذهب الأشعري فيه ؛ لاضطراب النقل عنه ، ولفقد الكثير من مؤلفاته .

أما رأى الجويني في تكليف ما لايطاق فقد صرح في الإرشاد بجواز التكليف بالمحال لذاته وإيقاع ما يخرج عن قبيل المقدورات (٤)،

واستدل على جوازه ، واستدل على وقوعه ناقلا عن الشيخ الأشعري القول بوقوعه (٥)،

وقد انتهى إلى رأى آخر في كتابيه العقيدة النظامية والبرهان ففي العقيدة النظامية اشترط أن يكون المأمور به ممكنا في نفسه وجودا ووقوعا وقال : " فلا يجوز التكليف بجمع الضدين ، والكون في مكانين في وقت واحد (٦) ".

وفي البرهان قال : " إن تكليف ما لايطاق إن أريد به ورود الصيغة كقوله تعالى " كونوا قردة خاسئين (٧) "

فهذا غير ممتنع ، وإن أريد به طلب الفعل : فهو فيما لايطاق محال من العالم باستحالة وقوع المطلوب (٨).

وقال : " فإن قيل قد كلف الله ـ تعالى ـ أبا جهل أن يصدقه فيما يخبر به وكان سبحانه أخبر بأنه لا يصدقه ، فكان هذا تكليفا منه أن يصدقه بألا يصدقه ، وهذا طلب جمع النقضين ؟

---

(١) راجع : اللمع ١٠١
(٢) راجع : المصدر السابق ٩٩
(٣) راجع : رسالة أهل الثغر ٨٦
(٤) راجع : الإرشاد ٢٢٦ ـ ٢٢٨
(٥) راجع : المصدر السابق ٢٢٦ ـ ٢٢٨
(٦) راجع : العقيدة النظامية ٥٧
(٧) سورة البقرة من آية ٦٥
(٨) راجع : البرهان ١/ ١٠٤

قلنا لا يصح تكليف التصديق على هذا الوجه على معنى تحقيق الطلب ، ولكن كلفه الإيمان به وتصديق رسله والتزام شرائعه ، فأما تكليفه الجمع بين نقيضين في التصديق فلا " (١)

وأود أن ألخص المذاهب في تكليف ما لا يطاق فأقول :

نقل الإيجي والتفتازاني تردد الأشاعرة في التكليف بالمحال لذاته (٢)؛

ونقل ساجقلي زاده الاتفاق على أنه لا يقع ولا يجوز (٣) ،

وجوزه الجويني في الإرشاد ، ورجع عنه في العقيدة النظامية والبرهان (٤) ،

وجوزه ابن السبكي في جمع الجوامع (٥)؛

أما المحال لغيره (٦) فقد نقل الإيجي والتفتازاني الاتفاق على جوازه وعدم وقوعه إذا كان مقدورا في نفسه لكنه غير متعلق لقدرة العبد (٧) .

أما إن كان المحال لغيره ليس مقدورا لتعلق علم الباري ـ تعالى ـ بعدم وقوعه فقد نقل المحلي عن أبي حامد الإسفراييني والغزالي وابن دقيق العيد أنه ممنوع (٨).

أما مذهب الماتريدية في تكليف ما لا يطاق :

فقد قال أبو البركات النسفي بعدم جوازه ، (٩)

ومنع ابن الهمام التكليف بالمستحيل لذاته أو في العادة ، أما المستحيل باعتبار علم الله ـ تعالى ـ بعدم وقوعه لعدم امتثاله مختارا وهو مما يدخل تحت قدرة العبد فقد جوزه ، ونقل أنه لا خلاف في وقوعه كتكليف أبي جهل وغيره من الكفرة بالإيمان مع العلم بعدم إيمانه والإخبار به (١٠).

أما مذهب المعتزلة فهم قد منعوا التكليف بما لا يطاق لقبحه (١١).

---

(١) راجع : البرهان ١/ ١٠٤

(٢) راجع : شرح المقاصد ٢ / ١١٤ ،شرح المواقف ٣٣٢ ـ ٣٣٣

(٣) راجع : نشر الطوالع ٢٩٧

(٤) راجع : العقيدة النظامية ٥٧ ،البرهان ١/ ١٠٤

(٥) راجع : شرح جمع الجوامع ١/ ٢٦٩

(٦) المحال لغيره هو المقدور في نفسه ، وهو إما يكون ممتنعا عادة كالمشي من الزمن والطيران من الإنسان وإما أن يكون ممتنعا عقلا وهو الممتنع لعلم الله ـ تعالى ـ بعدم وقوعه كالإيمان لمن علم الله ـ تعالى ـ أنه لا يؤمن ، أما المحال لذاته فهو غير المقدور ، وهو ممتنع عادة وعقلا كالجمع بين الضدين . راجع شرح المحلي لجمع الجوامع ١/ ٢٧٠

(٧) راجع : شرح المقاصد ٢/ ١١٤ ، شرح المواقف ٣٣٣

(٨) راجع شرح المحلي لجمع الجوامع ١/ ٢٧٠

(٩) راجع عمدة العقائد ٢٢٤

(١٠) راجع : المسايرة لابن الهمام ١٠٩ ـ ١١٠ ومعه المسامرة بشرح المسايرة للشيخ محي الدين عبد الحميد/ ط المحمودية التجارية ١٣٣٤ هـ

(١١) راجع : شرح الأصول الخمسة ٣٩٧، ٤٠٠ ، ٤٠١

ثم نقل المقترح عبارة الجوينى : " واختلف جواب أبى الحسن فى جواز تكليف من لا يعلم كالميت والمغشى عليه " .

وقد علق المقترح على هذه العبارة بأن الأصحاب تكلموا فى ذلك فقالوا مع القول بتجويز تكليف ما لا يطاق لا يجوز تكليف كل من لا يفهم الخطاب ، وأن من الأصحاب من جعل القول فى تكليف من لا يعلم من باب تكليف ما لا يطاق .

وأود توضيح هذه المسألة فأقول : هذا التكليف يسمى التكليف المحال ، وقد ذهب الأشعرى إلى القول بعدم صحة التكليف مع عدم العلوم كلها فى اللمع ورسالة أهل الثغر (١) .

وذهب الجوينى إلى ذلك فى العقيدة النظامية ، واشترط فى المُكَلَّف حضور عقله الذى يتمكن به من فهم الخطاب (٢) .

وذهب الى ذلك الغزالى (٣)

وقد جوز الباقلانى تكليف الحى الذى لا يتصور أن يعلم ما لا يطيقه ، إلا أنه لم يجوز تكليف الميت والجماد (٤) .

ثم عرض المقترح استدلال الجوينى على جواز التكليف بالمحال ، وناقشه مستعرضا لبعض الاعتراضات ومجيبا عنها

ثم قال " ونقل عن الشيخ أنه جوز وقوع التكليف بالمحال وقد نقل فى غير هذا الكتاب ان بعض أصحاب أبى الحسن يخالفه فى ذلك ويزعم أنه جائز غير واقع " وتوضح هذه العبارة أن الجوينى نقل فى الإرشاد عن الشيخ الأشعرى تجويزه وقوع التكليف بالمحال وأنه نقل فى البرهان عن الأصحاب أنهم نقلوا عن الأشعرى اختلافا عنه فى وقوع ما جوزه من ذلك .

وعبارة الجوينى فى البرهان " نقل الرواه عن الأشعرى أنه كان يجوز تكليف ما لا يطاق ثم نقلوا اختلافا عنه فى وقوع ما جوزه من ذلك " (٥) .

وفى الشامل نقل عن بعض من يجوز التكليف بالمحال أنه قال واقع شرعا (٦) .

وعبارة المقترح لا تفيد هذا المعنى ، ولكن تفيد أن الجوينى نقل أن بعض الأصحاب يخالف الأشعرى فى قوله بوقوع التكليف بالمحال ويذهب إلى جوازه مع عدم وقوعه

---

(١) راجع : اللمع ١٠١ ، رسالة أهل الثغر ٨٦ ــ ٨٧

(٢) راجع العقيدة النظامية ٥٦

(٣) راجع : الاقتصاد فى الاعتقاد ١٥٠

(٤) راجع : الكامل فى اختصار الشامل ل ١٦٢ / أ

(٥) راجع : البرهان ١/ ١٠٢ ــ ١٠٣

(٦) راجع الكامل فى اختصار الشامل ل ١٦٢ / أ

ولعل نسخة البرهان التى وقعت فى يد الشيخ المقترح كان بها كلمة خلافا بدلا من كلمة اختلافا الوارده فى النسخة المحققه المذكورة سلفا .

ثم أشار المقترح إلى أن الجوينى ذكر فى تقرير وقوع التكليف بالمحال قضية أبى لهب ، كما أشار الى أنه منع وقوع التكليف على هذا الوجه فى كتاب آخر وإن ذكر أبا جهل بدلا من أبى لهب (١) .

ثم استدل المقترح على جواز التكليف بالمحال كما استدل على عدم وقوعه ، ويلوح من ذلك أنه ذهب إلى تجويزه وعدم وقوعه. ثم عقد فصلا فى خروج الالوان والطعوم والارايح عن أن يحكم عليها بجواز تعلق القدرة الحادثة بها ، وذكر أن مذهب أهل الحق خروجها عن أن تكون مقدورة بالقدرة الحادثة ، كما ذكر موافقة المعتزلة على ذلك ، وتسليمهم أن الالوان لا تقع متولدة من فعل العبد كما لا تقع مباشرة ، ثم ذكر استدلال الجوينى وناقشه مقرراً المسلك المعتمد عنده وهو وجدان التفرقه بين نسبة اللون القائم بنا إلينا وبين نسبة الحركة الرعيشية الى أيدينا ، ووجدان زمانة تمتنع معها الحركة ولا نجد مثل تلك الحالة بالنسبة إلى الألوان والطعوم .

ثم ذكر فصلا فى خلاف المعلوم هل هو مقدور أم لا ؟

وفى البداية قرر أن خلاف المعلوم — هو ما علم الله — تعالى — أنه لا يقع — لا يخرج عن كونه مقدورا لله — تعالى — يتعلق علمه بانتفاء وقوعه .

ثم قرر أن خلاف المعلوم غير مقدور للقدرة الحادثة ؛ حيث إنها لا تتعلق بالضدين وإنما تتعلق بما وقع منهما ، أما على مذهب ابن سريج ومن وافقه من الأصحاب — أن القدرة الحادثة صالحة للضدين — فيلزمهم أن القدرة صالحة لخلاف المعلوم ، وإن لم يقع من المقدورين التى هى صالحة لكل واحد منهما على البدل إلا أحدهما ، ثم حقق أن الخلاف فى هذه المسألة لا حاصل له لعدم توارد المختلفين على مورد واحد ؛ وذلك حيث إن خلاف المعلوم يصح أن يقال إنه غير مقدور بمعنى أن القادر لم يوقعه ، كما يصح أن يقال هو مقدور بمعنى أنه متمكن من إيقاعه ، فمن نظر إلى الوقوع قال ما علم الله أنه لا يقع فلا يقع قطعا ، فلا معنى لتعلق القدرة بالمقدور مع أن القادر لا يوقعه ، ومن نظر إلى أن المقدور هو المتمكن من ايقاعه

قال القادر متمكن من ايقاعه وإن لم يوقعه ، وهو ممكن باعتبار ذاته وتعلق العلم بأنه لا يقع لا ينفى إمكانه .

---

(١) راجع : رأى الجوينى فى : البرهان ١/ ١١٤

ثم عقد فصلا فى الرد على القائلين بالتولد

وقد ذكر فيه أن مذهب أهل الحق فى المتولدات أنه لانسبة بينهما وبين القدرة الحادثة، كما ذكر أن مذهب المعتزلة أن المتولدات مقدورة للقدرة الحادثة بواسطة ايقاع السبب ، وأنهم لم يذكروا تولدا فى محل القدرة إلا العلم المتولد عندهم عن النظر

وفى البداية نوه المقترح ببطلان قولهم إن المتولد فعل فاعل السبب ، حيث إن الاثر الواحد يمتنع أن يكون لمؤثرين ، ومن ضرورة القول بتأثير السبب فيه امتناع تأثير القادر فيه ،

ثم أشار إلى أن الجوينى نقل فى الإرشاد عن المعتزلة قولهم إن المتولد فعل فاعل السبب ، وفى الشامل نقل اتفاقهم على ذلك ،

ونوه بأن نقله فى الشامل اتفاقهم على ذلك غير مسلم ، حيث إن النظام قد ذهب الى أن المتولدات مضافه إلى البارى - تعالى - لا على معنى أنه فعلها ، ولكن خلق الأجسام على طبائع وخصائص تقتضى حدوث الحوادث ولم يقل إنها لفاعل السبب ،

كما أن حفص الفرد ذهب إلى أن ما يقع مباينا للقدرة على قدر اختيار المسبب هو فعل لفاعل السبب ، وما لا يقع على قدر اختيار المسبب كالتقوى عند الاندفاع ونحوه فليس ذلك من فعله ، كما أن ثمامة ابن أشرس ذهب إلى أن المتولدات حوادث لا فاعل لها.

وأشير الى أننى قد علقت موضحا مذاهب ومقالات المعتزلة فيما هو مقدور القدرة الحادثة وما هو غير مقدور لها (١)

ثم ذكر المقترح أن المولدات عند المعتزلة أربعة أصناف : الاعتماد ، والمجاورة والنظر المولد للعلم ، والوهى المولد للآلام ، كما ذكر اختلاف الجُبّائى وابنه فى المولد هل هو الاعتماد أم الحركة منوها بأن ما ذكره هو محصل ما أشار اليه الجوينى من مذاهبهم وتفصيلاتهم الطويلة وخبطهم فيما يولد وما لا يولد .

وأود أن أوضح مذهب الجُبّائيين فى السبب المولد فأقول : ذهب أبو هاشم الى أن السبب المولد للفعل فى غير محله أو فى محله فى غير محاذاته ليس إلا الاعتماد، وعند الجُبّائى أن الحركة والاعتماد جميعا يولدان (٢) ،

ولهم خبط كما أشار الجوينى فى المسألة أود أن أذكر شيئا منه فأقول :

---

(١) راجع ص ٣٧٩ - ٣٨٠ من تعليقنا على النص المحقق .

(٢) راجع : المغنى ٩/ ١٤

ذهب ابن الجُبّائى الى أن المتولدات التى تعديها عن محل القدرة عليها يولدها الاعتماد فقط، وله تفصيل طويل فى ذلك، فقد ذهب مرة الى أن التأليف يتولد عن الاعتماد ويولده على وجهين :

(١) يولد الكون، ويولد التأليف من بعد الكون

(٢) أن يفعل فيه تأليفا بعد تأليف بالاعتمادات، وإن لم يفعله بعد الكون .

وقال : الاعتماد يولد الصكة والوهى فى الجسم، ويولد الوهى الألم، وقال مرة : والمماسة لاتولد، والتوليد إنما يكون بالاعتماد وما يتولد عنه كالوهى وغيره، وقال مرة لايمتنع أن يكون الاعتماد مولدا للألم والوهى جميعا . وقال مرة فيما يوجد فى المحل الذى يحصل فيه الاعتماد وغيره كالألم الذى يحل محل الاعتماد والوهى أن الوهى يولده، وقال مرة إن اعتماد الجسم عليه يولده، وقال فى الألم الذى يحدث فى محل الوهى حالا بعد حال أنه يجوز أن تكون الحركات تولده، ويجوز أن يكون الاعتقاد يولده .

والظاهر فى كتبه المنع من كون الحركات مولده، لكنه ذكر أن الحركة تولد الاعتماد جريا على طريقة أبيه . (١)

ثم نوه المقترح بأن قاعدة التولد قد استؤصلت بعد القول فى أعمال العباد، وإنما ذكرها جريا على طريقة صاحب الكتاب .

ثم ذكر اختلاف المعتزلة فى أفعال البارى ـ تعالى ـ هل تقع متولدة أم لا ؟ وحكى أن بعضهم صار إلى منع ذلك، وبعضهم جوزه، ثم ذكر استدلال الجوينى على أن المتولد لايتعلق بالقدرة الحادثة مقرراً له وشارحا ومورِدا على المعتزلة الكثير من الإلزامات، مع عرضه لكثير من تفصيلات مذهبهم فى التولد منتهيا بالاعتذار عن أنه كاد أن يخرج عن شرط الكتاب .

ثم عقد فصلا فيما ذهبت إليه الفلاسفة فى عالم الكون والفساد

وفى البداية أشار إلى أن المقصود بهذا الفصل ذكر مستند المعتزلة فيما ذهبوا اليه من القول بالتولد ؛ فإنهم يستندون إلى مذهب الفلاسفة الصائرين الى أن تركيب العناصر الأربعة وانحلالها إنما هو من آثار الطبائع والقوى، وما يجرى فى العالم المنحطعن فلك القمر ومداره من الاستحالات الضرورية فكلها آثار طبيعية، وما يجرى فى العالم العلوى العرى عن النار والهواء والماء والأرض، فهو من آثار نفوس الأفلاك وعقولها

---

(١) راجع تفصيل ابن الجُبّائى فى : المغنى ٩/١٣٨ ـ ١٣٩

ثم أشار الى أن الكلام فى هذا الصدد جره إلى النظر فى الأسباب ، وإلى الكلام فى المبدأ الأول عند الفلاسفة .

ثم انعطف الى شرح مذاهب الفلاسفة فى هذا الصدد ، فذكر أن الذى صار اليه أرسطو ومن تابعه من المتأخرين كابن سينا والفارابى (١) ونحوهما أن واجب الوجود لذاته ليس إلا واحد من كل وجه ، وأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد .

وألاحظ أنه يلوح من هذا النص أن الشيخ المقترح يرى أن الفارابى وابن سينا يستندون فى قولهم إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد إلى أرسطو .

ولما كان هذا الأصل هو مستندهم فى نظرية الصدور كان من الجدير بالذكر أن أتكلم عن المصدر الذى أستند اليه الفارابى وابن سينا فى قولهم بالصدور فأقول :

إن قضية عزو ما ذهب اليه الفارابى وابن سينا الى أرسطو ليست مسلمة ، فقد تكلم فيها ابن رشد قائلا :

وأما الفلاسفة من أهل الإسلام كأبى نصر وابن سينا فلما سلموا لخصومهم أن الفاعل فى الغائب كالفاعل فى الشاهد ، وأن الفاعل الواحد لا يكون منه إلا مفعول واحد ، وكان الأول عند الجميع واحدا بسيطا عسر عليهم كيفية وجود الكثرة عنه حتى اضطرهم الأمر ألا يجعلوا الأول هو محرك الحركة اليومية (٢) .

ثم علق ابن رشد على مذهب الفارابى وابن سينا بقوله : " وهذا كله ليس يلزم قول أرسطو ، فإن الفاعل الواحد الذى وجد فى الشاهد يصدر عنه فعل فعل واحد ليس يقال مع الفاعل الأول إلا باشتراك الاسم ، وذلك أن الفاعل الأول الذى فى الغائب فاعل مطلق ، والذى فى الشاهد فاعل مقيد ، والفاعل المطلق ليس يصدر عنه إلا فعل مطلق ، والفعل المطلق ليس يختص بمفعول دون مفعول ، وبهذا استدل أرسطاطاليس

---

(١) أبرز من التصقت به نظرية الصدور من فلاسفة المسلمين هو الفارابى وابن سينا ، وقد نقل الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة عن فورمس أنه ذهب إلى أن الفارابى هو أول من أدخل مذهب الصدور فى الفلسفة الإسلامية . راجع : تعليق د. محمد عبد الهادى أبو ريدة على تاريخ الفلسفة فى الإسلام تأليف دى بور ٢١٢ ج ١/ ط ٥ مكتبة النهضة / القاهرة . ويؤيد الدكتور / محمد عبد الفضيل القوصى هذا الرأى مع تنويهه بأن المرء لا يعدم فى رسائل الكندى إشارات موجزة إلى إناطة الأفعال والتحريكات بالأفلاك . راجع : جوانب من التراث الفلسفى فى الإسلام رؤية منهجية تأليف د / محمد عبد الفضيل القوصى ٨٨ ط/ القاهرة ١٩٧٥ م

(٢) راجع : تهافت التهافت ٤٨

على أن الفاعل للمعقولات الإنسانية عقل متبرئ عن المادة أعني من كونه يعقل كل شيء وكذلك استدل على العقل المنفعل أنه لا كائن ولا فاسد من قبل أن يعقل كل شيء. (١)"

وبعد أن شرح ابن رشد معنى قول أرسطو الواحد لا يصدر عنه إلا واحد قال :

ولما لم يكن من قبله وقف على هذا ، وتعسر هذا المعنى ، لم يكشفه كثير ممن جاء بعده ، كما ذكرنا ، وإذا كان ذلك، كذلك فبين أن ههنا موجودا واحدا تفيض منه قوة واحدة بها يوجد جميع الموجودات وحدتها وكثرتها ، فإذا صدر عن الواحد ما هو واحد وجب أن توجد الكثرة أو تصدر أو كيفما شئت ما تقول ، وهذا هو معنى قوله ، وذلك بخلاف ما ظن من قال إن الواحد يصدر عنه واحد ، فانظر هذا الغلط ما أكثره على الحكماء !

فعليك أن تتبين قولهم هذا هل هو برهان أم لا ؟ ـ أعني ـ في كتب القدماء لا في كتب ابن سينا وغيره الذين غيروا مذهب القوم في العلم الإلهي حتى صار ظنيا" (٢)

وأضيف أن الباحثين المحدثين ذهبوا مذاهب شتى في الإشارة إلى مصدر الفارابي وابن سينا في قولهما بالصدور :

فبينما ذهب دي بور إلى أن الفارابي تأثر ظاهرا في مذهبه في الصدور بالمعلمين النصارى ، وأن التأثير الجوهري كان بالأفلاطونية الجديدة (٣) نقل الدكتور محمد جلال أبو الفتوح شرف عن الأستاذ بريهيه أن الفارابي تأثر في هذا المذهب بأرسطو أولا ، ثم بأفلوطين ثانيا ، فأخذ عن أرسطو فكرة الأفلاك المدارة بقوى عاقلة تحركها حركة مستديرة ومنظمة ، واستعار من أفلوطين الصورة العامة لنشأة الكائنات ، وكيف تدرج الوجود من الوحدة المطلقة إلى الكثرة من جهة ، ومن الأزلية الخالدة إلى المؤقت المتغير من جهة أخرى (٤) .

كما يرى أستاذنا الدكتور محي الدين الصافي أن فلاسفة المسلمين تأثروا في هذا المذهب بأرسطو وبالأفلاطونية الجديدة وبآراء الطائفة الإسماعيلية (٥) .

---

(١) راجع المصدر السابق نفس الصفحة

(٢) راجع : المصدر السابق ٤٨ ـ ٤٩

(٣) راجع : تاريخ الفلسفة في الإسلام ٢١١ ـ ٢١٢

(٤) راجع : الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي للدكتور محمد جلال شرف ٢٨ ط٣/ دار المعارف ١٩٧٥م .

(٥) راجع قضية التوفيق بين الدين والفلسفة للدكتور محي الدين الصافي ٣٥ ط ١/ مكتبة الأزهر ١٩٧٨م

وفى هذا الصدد أشير الى أنه ليس ثمة مانع أن يكون الفارابى اطلع على كثير من الثقافات وتأثر بها فى فلسفته مع الحفاظ على أصالة فكره ، ولا ينكر أن نظريته فى الصدور اشتملت على أفكار لا تتضمنها الفلسفات المتقدمة .

ومن الواضح أن جوهر مذهب الفارابى فى الصدور أبرز من تكلم فيه هو أفلوطين ، وقد تشرب الفارابى آراء أفلوطين منسوبة خطأ لأرسطو بشغف ، كما تشرب غيرها من آراء أرسطو الذى كان يظن فيه أنه إمام أوتى من العصمة ما جعل كلامه نوعا من الوحى السماوى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه (١) .

ومن الجدير بالذكر توضيح مذهب أفلوطين فى هذا الصدد فأقول :
ذهب أفلوطين الى أن الواحد الأول يفيض عنه العقل ، ولما كان العقل أقل منه كما لا فقد أمكن أن يقبل الكثرة ، غير أن صلته الوثيقة بالواحد تجعله لا يبتعد عن الوحدة مع قبوله الكثرة ، وعن العقل الأول تنبثق النفس (٢) .

نرجع بعد ذلك إلى قول الفلاسفة : الواحد لا يصدر عنه إلا واحد :

فقد قال المقترح على لسانهم " فواجب الوجود إذن لا يتصور أن يوجد منه إلا واحد ؛ إذ لو صدر عنه اثنان لكان باعتبارين مختلفين ، وفى ذلك إثبات كثرة فى واجب الوجود وذلك مناف لوجوب وجوده " .

ولتوضيح عبارة المقترح المذكورة وهى عمدتهم فيما ذهبوا اليه من أن الواحد لا يصدر عنه الا واحد أقول :

إن الصادر عن البارى عندهم إنما هو لذاته تعالى ، فإذا لزم عن البارى شيئان فإنما يلزمان عن جهتين مختلفين فى ذاته تعالى ؛ وذلك حيث إن الجهة والحكم الذى فى ذاته تعالى الذى يلزم عنه هذا ليست هى الجهة والحكم الذى فى ذاته تعالى الذى يلزم عنه غيره ، فإذا لزم عن البارى تعالى شيئان من جهتين مختلفتين فى ذاته تكون ذاته منقسمة بالمعنى (٣) .

وأضيف أن خواجه زاده شرح عمدة الفلاسفة فى قولهم الواحد لا يصدر عنه إلا واحد بأن : العلة الموجدة للمعلول يجب أن تكون موجودة قبل المعلول قبلية بالذات ، ويجب أن تكون لها خصوصية مع معلولها المعين ليست مع غيره ؛ إذ لولاها

---

(١) راجع : الله والعالم والإنسان ٢٨ ، جوانب من التراث الفلسفى فى الإسلام ٧٦ ـ ٨٢
(٢) راجع الفلسفة الاغريقية / د : محمد غلاب ٢/ ٣٠٣ ـ ٣١٥ ط١ القاهرة ١٩٣٨م
(٣) راجع الشفاء ٢/ ٤٠٣ ـ ٤٠٤

لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول أولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور صدوره عنها ، فإذا كانت العلة الموجدة ذاتا بسيطة لاتكثر فيها بوجه من الوجوه ،فلا شك أن تلك الخصوصية إنما تكون بحسب الذات ، لأن المفروض أن لامدخل فى العلية لغير الذات البسيطة التى لاتكثر فيها بوجه من الوجوه ،فإذا فرض لها معلول آخر كانت العلة بحسب ذاتها خصوصية معه ليست مع غيره أصلا ، فلا يمكن أن يكون لها معلول آخر والا لزم أن تكون خصوصيتها بحسب ذاتها مع الثانى أيضا ،فلا يكون لها مع شىء من المعلولين خصوصية ليست لها مع غيره ، فلا تكون علة لشىء منها (١) .

ثم انعطف المقترح الى شرح مذهبهم فى الصدور فقال : وذلك الواحد هو العقل الأول ،وهو الذى سماه صاحب الكتاب الروحانى الأول ،ثم العقل الأول صدر عنه أربعة جواهر وهى عقل ونفس وفلك مركب من جوهرين مادة وصورة ،ثم العقل الثانى أوجب كذلك ،وكذلك الثالث على هذا التركيب الى أن كملت عشرة عقول وتسعة أفلاك وتسع نفوس "

ومن الجدير بالذكر شرح مذهب الفلاسفة فى الصدور من خلال الفارابى وابن سينا باعتبارهما أبرز من تكلم فيها من الفلاسفة المسلمين .

أولا : الفارابى :

إذا رجعنا إلى مصنفات الفارابى نجده فى كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة يشرح مذهبه فى الصدور . فنجده يقرر أن وجود ما يوجد عن البارى - تعالى - إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شىء آخر ،والبارى - تعالى - ليس وجوده لأجل غيره،ولا يوجد به غيره ، ولا باعطائه ما سواه الوجود ينال كمالا لم يكن له قبل ذلك (٢) .

وبعد أن قرر ما ذكرناه قال :

" ويفيض من الأول وجود الثانى ،فهذا الثانى هو أيضا جوهر غير متجسم أصلا ، ولا هو فى مادة ،فهو يعقل ذاته ويعقل الأول ،وليس ما يعقل من ذاته هو شىء غير ذاته ، فبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثالث ،وبما هو متجوهر بذاته التى تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى ،

والثالث أيضا وجوده لافى مادة ،وهو بجوهره عقل ،وهو يعقل ذاته ويعقل الأول ، فبما يتجوهر به من ذاته التى تخصه يلزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة ،وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود رابع ،

---

(١) راجع : تهافت الفلاسفة / خوجه زاده ٥٤/١
(٢) راجع : آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابى ١٨- ١٩/ط ١ مطبعة السعادة/١٩٠٦م

وهذا أيضا لافى مادة ، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول ، فبما يتجوهر به من ذاته التى تخصه يلزم عنه وجود كرة زحل ، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود خامس ،

وهذا الخامس أيضا وجوده لافى مادة فهو يعقل ذاته ويعقل الأول ، فيما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة المشترى ، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود سادس ،

وهذا أيضا وجوده لافى مادة ، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول ، فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة المريخ ، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود سابع ،

وهذا أيضا وجوده لافى مادة وهو يعقل ذاته ويعقل الأول ، فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة الشمس ، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود ثامن ،

وهو أيضا وجوده لافى مادة ، ويعقل ذاته ويعقل الأول ، فبما يتجوهر به من ذاته التى تخصه يلزم عنه وجود كرة الزهرة ، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود تاسع ،

وهذا أيضا وجوده لافى مادة فهو يعقل ذاته ويعقل الأول ، فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة عطارد ، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود عاشر ،

وهذا أيضا وجوده لافى مادة ، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول ، فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة القمر ، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود حادى عشر ،

وهذا الحادى عشر هو أيضا وجوده لافى مادة ، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول ، ولكن عنده ينتهى الوجود الذى لايحتاج ما يوجد ذلك الوجود إلى مادة وموضوع أصلا وهى الأشياء المفارقة التى هى فى جواهرها عقول ومعقولات ، وعند كرة القمر ينتهى وجود الأجسام السماوية ، وهى التى بطبيعتها تتحرك (١) .

وحاصل كلام الفارابى أن البارى - تعالى - يلزم عنه ضرورة ؛ لأنه جواد ولأنه يعقل ذاته أن يفيض عنه الوجود الثانى ، وهو العقول العشرة التى يصدر الواحد منها عن الآخر ، فعن البارى - تعالى - يصدر العقل الأول وهو الموجود الثانى ، وهو غير متجسم ولا مادى أصلا ، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول وعقله للأول يلزم عنه وجود ثالث وعقله لجوهر ذاته يلزم عنه وجود السماء الأولى ، وهذا الثالث بدوره يعقل الأول ويعقل ذاته ويستمر الصدور ، فتصدر عقول الأفلاك الثمانية تباعا بعضها عن بعض ، وكل واحد منها نوع على حدة ، وهذه العقول هى التى تصدر عنها الأجرام السماوية والعقول التسعة ، وهى التى تسمى الملائكة ، وأخيرا يصدر العقل العاشر

---

(١) راجع : المصدر السابق ٢٤ - ٢٥

وهو العقل الفعّال فى الإنسان الذى هو كرة القمر ، وهو المسمى روح القدس ، وهو نهاية العالم العقلى العلوى ، وهو الذى يصل العالم العلوى بالعالم السفلى .(١)

والفارابى يرى أن الموجودات على ست مراتب : المرتبة الأولى : الله تعالى ، والمرتبة الثانية : عقول الأفلاك ، والمرتبة الثالثة : العقل الفعال ، وهذه الثلاثة ليست أجساما .

والمرتبة الرابعة : النفس ، والمرتبة الخامسة : الصورة ، والمرتبة السادسة المادة .

والمراتب الثلاثة الأخيرة تلابس الأجسام وإن لم تكن ذواتها أجساما (٢) .

ثانيا : ابن سينا :

وسأتناول أيضا مذهب الصدور عند فلاسفة المسلمين من خلال ابن سينا باعتبار أنه شرحها وزادها ايضاحا ونشرها فى الآفاق .

وفى البداية أشير الى أن ابن سينا قرر أن الواجب بذاته واحد، وأنه ليس بجسم ولا فى جسم ، ولا منقسم بوجه من الوجوه ، ولا يجوز أن يكون له مبدأ ولا سبب، ولا يجوز أن يكون كون الكل عنه على سبيل قصد منه كقصدنا ، وليس كون الكل عنه على سبيل الطبع ، والبارى ـ تعالى ـ يعقل ذاته التى هى لذاتها مبدأ لنظام الخير فى الوجود ، ويلتزم ما يعقله من نظام الخير فى الوجود أن يعقل أنه كيف يمكن ، وكيف يكون أفضل ما يكون أن يحصل وجود الكل على مقتضى معقوله ، فتعقله علة للوجود على ما يعقله ، ووجود ما يوجد عنه على سبيل لزوم لوجوده ، وتبع لوجوده ، وهو فاعل الكل ـ بمعنى أنه الموجود الذى يفيض عنه كل وجود فيضانا مباينا لذاته ، ولا يجوز أن يكون أول الموجودات عنه كثيرة لا بالعدد ولا بالانقسام إلى مادة وصورة (٣) .

وبعد أن قرر ما قدمناه ذكر أن المعلول الأول واحد بالعدد ، وذاته وماهيته واحدة لا فى مادة ، وهو عقل محض ، لأنه صورة لا فى مادة ، وهو أول العقول المفارقة

والمعلول الأول معلول بذاته ، وهو بذاته ممكن الوجود ، وبالأول واجب الوجود ، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول ضرورة ، فيجب أن يكون فيه من الكثرة معنى عقله لذاته ممكنة الوجود فى حيزها ، وعقله وجوب وجوده من الأول .

---

(١) راجع : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ٢١٠ ـ ٢١١ ، الله والعالم والإنسان فى الفكر الإسلامى ٢٦ ـ ٢٧ ، جوانب من التراث الفلسفى فى الإسلام رؤية منهجية ٨٨ ـ ٨٩ .

(٢) راجع : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ٢١٠ ـ ٢١١

(٣) راجع : الشفاء ٢/ ٤٠٢ ـ ٤٠٤

وليست الكثرة له عن الأول ، فإن إمكان وجوده أمر له بذاته لا بسبب الأول ، بل له من الأول وجوب وجوده .

ثم كثرة أنه يعقل الأول ويعقل ذاته كثرة لازمة لوجوب وجوده عن الأول ، فيلزم عن العقل الأول بما يعقل الأول وجود عقل تحته ، وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك الأقصى وكمالها وهى النفس ، وبطبيعة إمكان الوجود الحاصلة له المندرجة فى تعقله لذاته وجود جرمية الفلك الأقصى المندرجة فى جملة ذات الفلك الأقصى بنوعه ، وكذلك الحال حتى ينتهى إلى العقل الفعال الذى يدبر أنفسنا (١) .

وحاصل مذهب ابن سينا فى الصدور أن البارى تعالى يعقل ذاته أزلا فيصدر العقل الأول والكثرة تبدأ فى العقل الأول فبتعقله لعلته يصدر عنه ثان هو عقل ثان يدبر الفلك الأقصى وبتعقله لذاته تصدر عنه نفس يفعل عقل الفلك فعله بتوسطها ، ثم إن العقل الأول من حيث هو ممكن الوجود يصدر عنه جرم الفلك الأقصى ، ويستمر الصدور على هذا النحو فعن كل عقل تصدر ثلاثة أشياء عقل ونفس وجسم ، ولما كان العقل لا يمكن له تحريك الجسم بغير واسطة فلا بد له من نفس يؤثر بتوسطها . وأخيرا يأتى العقل الفعال وعنه تصدر مادة الأشياء الأرضية والصور الجنسية والنفوس الإنسانية ، وهو يدبر هذه كلها (٢) .

ثم انعطف المقترح لمناقشة أصلهم : الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، ومناقشة قولهم بالصدور .

وفى البداية قرر أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد مقدمة غير ضرورية ، مستدلا على ذلك بأن جماعة من الحكماء ذهبوا الى أن واجب الوجود يصدر عنه متكثر ، وأنهم اختلفوا فى ذلك الصادر .

ولتوضيح ما ذهب إليه بعض الحكماء من أن الواحد يصدر عنه كثير ننقل ما ذكره الشهرستانى فى هذا الصدد ، قال الشهرستانى :

" ومن قدماء الأوائل من جوز صدور شيء متكثر من واجب الوجود ، واختلفوا فيه : فمنهم من قال : هو الماء ، ومنهم من قال هو النار ، ومنهم من قال هو الهواء ، ومنهم من قال هو أجسام لطيفة بسيطة تركبت أو أجزاء صغار اجتمعت فحدث العالم ، ومنهم من قال هو العدد ، ومنهم من قال هو المحبة والغلبة (٣) .

---

(١) راجع : المصدر السابق ٢ / ٤٠٤ ـ ٤٠٧

(٢) راجع : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ٢٥٦

(٣) راجع : نهاية الأقدام ٥٥

ومما يقرر أن المقدمة المذكورة غير ضرورية ما ذكره ابن رشد عنها قال ابن رشد :

" أما المشهور اليوم فهو ضد هذا ، وأن الواحد الأول صدر عنه صدور أول جميع الموجودات المتغايرة (١) .

وقد وجه المقترح على قولهم لو صدر عنه اثنان لكان باعتبارين مختلفين سؤالين :

أحدهما منع ذلك ، ونقضه بالعقل الفعال .

والثاني : أن ثبوت اعتبارين لا يلزم منه كثرة تنافي الوحدة ، فإن كثرة الإعتبارات ليست كثرة في الذات .

كما وجه عليهم عدة أسئلة والزامات لابطال قولهم : إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، وقولهم بالصدور :

فاستفسر منهم قائلا : إنكم أصلتم أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، ثم قلتم هذا الواحد الصادر عن واجب الوجود صدر عنه أربعة جواهر فمن أتت الكثرة الموجبة للعدد مع أن الصادر واحد ؟ .

وهلا قلتم أن واجب الوجود صدر عنه باعتبار وجوب الوجود موجود ، وباعتبار كونه عقل ذاته شيء ؟ .

وما السر في كون الوحدة مقتضية في المعلول الأول والثاني والثالث الى التسعة ، ولا تكون مقتضية في الواجب لذاته ؟

ولم وقف الاقتضاء على العقل العاشر ؟

وهل اقتضى العقل العاشر عقلا ونفسا وفلكا ؟

وما الموجب للوقف على عشرة من العقول وتسع أنفس وتسعة أفلاك ؟

وهلا قلتم إن واجب الوجود يفيض فيضا عاما على هذا العالم من غير أن تتغير ذاته كما قلتم في العقل العاشر انه يفيض ويعطى كل قابل ما استعد له من غير تغير في ذات المفيض ؟

وما علة الكواكب ؟

وما المقتضى للشمس والقمر وسائر ما يوجد بالفلك ؟

وهذه ردود سديدة وفى غاية الدقة أضافت الى حيرتهم حيرة ، وزادت من اتساع الخرق عليهم .

---

(١) راجع : تهافت التهافت ٤٧

ومن الجدير بالذكر فى هذ الصدد أن استعرض ردود اثنين هما أشهر من اشتغل بالرد على الفلاسفة ، وهما الإمام الغزالى وخوجه زاده :

أولا : الإمام الغزالى :

وجه الإمام الغزالى نقدا عنيفا على قولهم : الواحد لا يصدر عنه إلا واحد فقال لهم :

" فيلزم من هذا ألا يكون فى العالم شئ واحد مركبا من أفراد بل تكون الموجودات كلها آحادا ، وكل واحد معلول لواحد آخر فوقه ، وعلة لآخر تحته إلى أن ينتهى إلى معلول لا معلول له كما انتهى فى جهة التصاعد إلى علة لاعلة لها وليس كذلك ، فإن الجسم عندهم مركب من صورة وهيولى وقد صار باجتماعهما شيئا واحدا ، والإنسان مركب من جسم ونفس ، وليس وجود أحدهما من الآخر ، بل وجودهما جميعا بعلة أخرى ، والفلك عندهم كذلك ، فانه جرم ذو نفس لم تحدث النفس بالجرم ، ولا الجرم بالنفس ، بل كلاهما صدر من علة سواهما ، وكيف وجدت هذه المركبات ؟ أمن علة واحدة فيبطل قولهم لا يصدر من الواحد الا واحد ، أو من علة مركبة فيتوجه السؤال فى تركيب العلة الى أن ينتهى بالضرورة الى مركب بسيط ، فإن المبدأ بسيط وفى الأواخر تركيب ولا يتصور ذلك إلا بالتقاء ، وحيث يقع التقاء يبطل قولهم إن الواحد لا يصدر منه إلا واحد (١) ".

ثم قال لهم الغزالى عن قولهم بالصدور : " ما ذكرتموه تحكمات ، وهى على التحقيق ظلمات فوق ظلمات ، لو حكاه الإنسان عن منام رآه لاستدل به على سوء مزاجه ، ولو أورد جنسه فى الفقهيات التى قصارى المطلب فيها تخمينات لقيل إنها ترهات لا تفيد غلبات الظنون (٢) ".

وقد وجه الإمام الغزالى على قولهم بالصدور خمسة اعتراضات ، بعد أن نبه على أن مداخل الاعتراض على مذهبهم لا تنحصر .

الاعتراض الأول : ادعيتم أن أحد معانى الكثرة فى المعلول الأول أنه ممكن الوجود ، فنقول : كونه ممكن الوجود عين وجوده أم غيره ؟

فإن كان عينه فلا ينشأ منه كثرة ،

---

(١) راجع : تهافت الفلاسفة للغزالى ٢٨

(٢) راجع : المصدر السابق ٢٩

وإن كان غيرة : فهلا قلتم فى المبدأ الأول كثرة لأنه موجود ، وهو مع ذلك واجب الوجود ، فوجوب الوجود غير نفس الوجود ؟

فلنجز صدور المختلفات منه لهذه الكثرة .

الاعتراض الثانى: أن نقول عقله مبدأه عين وجوده وعين عقله نفسه أم غيره ؟

فإن كان عينه فلا كثرة فى ذاته ،

وإن كان غيره فهذه الكثرة موجودة فى الأول ، فإنه يعقل ذاته ويعقل غيره .

فإن زعموا أن عقله ذاته عين ذاته ، ولا يعقل ذاته ما لم يعقل أنه مبدأ لغيره ، فان العقل يطابق المعقول فيكون راجعا إلى ذاته :

فنقول : والمعقول عقله ذاته عين ذاته ، فإنه عقل بجوهرة فيعقل نفسه ، والعقل والعاقل والمعقول منه أيضا واحد .

ثم إذا كان عقله ذاته عين ذاته فليعقل ذاته معلولا لعلة ، فإنه كذلك ، والعقل يطابق المعقول فيرجع الكل إلى ذاته ، فلا كثرة إذن ،

وإن كانت هذه كثرة فهى موجودة فى الأول فلتصدر منه المختلفات ، ولنترك دعوى وحدانيته من كل وجه إن كانت الوحدانية تزول بهذا النوع من الكثرة .

الإعتراض الثالث : أن نقول إن عقل المعلول الأول ذات نفسه أعين ذاته أم غيره ؟

فإن كان عينه فهو محال ، لأن العلم غير المعلوم ،

وإن كان غيره فليكن كذلك فى المبدأ الأول فيلزم منه كثرة ، فإذن فيه تربيع لا تثليث بزعمهم ، وهو ذاته ، وعقله نفسه ، وعقله مبدأه ، وأنه ممكن الوجود بذاته ، ويمكن أن يراد أنه واجب الوجود بغيره ، فيظهر تخميس .

الاعتراض الرابع : أن نقول التثليث لا يكفى فى المعلول الأول ، فإن جرم السماء الأول لزم عندهم من معنى واحد من ذات المبدأ ، وفيه تركيب من ثلاثة أوجه :

(١) مركب من صورة وهيولى

(٢) اختصاص الجرم الأقصى بقدر مخصوص من الكبر زائد على وجود ذاته

(٣) الفلك الأقصى انقسم الى نقطتين هما القطبان

الاعتراض الخامس : قلتم أن المعلول الأوّل ممكن الوجود اقتضى وجود جرم الفلك الأقصى منه ، وعقله نفسه اقتضى وجود نفس الفلك منه ، وعقله الأول اقتضى وجود عقل الفلك منه :

وما الفصل بين هذا وبين قائل عرف وجود إنسان غائب وأنه ممكن الوجود وأنه يعقل نفسه وصانعه فقال يلزم من كونه ممكن الوجود وجود فلك

فيقال وأى مناسبة بين كونه ممكن الوجود وبين وجود فلك منه ؟

وكذلك يلزم من كونه عاقلا لنفسه ولصانعه شيئآن آخران

وهذا إذا قيل فى إنسان ضحك منه ، فكذا فى موجود آخر ؛ إذ إمكان الوجود قضية لاتختلف باختلاف ذات الممكن إنسانا كان أو ملكا أو فلكا (١).

ثانيا : خوجة زاده

ناقشهم خوجه زاده فى قولهم الواحد لا يصدر عنه إلا واحد من جهة ما اعتمدوا عليه فى هذه المقدمة ، وهو قولهم لو وجد عنه اثنان لكان باعتبارين مختلفين بقوله :

" لانسلم أنه يجب أن يكون للعلة خصوصية مع معلولها المعين ليست مع غيره ، بل اللازم أن تكون لها خصوصية مع كل ما هو معلول لها ، لاتكون تلك الخصوصية لما لا يكون معلولا لهما ، وإلا لم يكن اقتضاؤها لمعلولها أولى من اقتضائها لما عداه ، وأما أنه يحب أن تكون لها خصوصية مع معلولها المعين لاتكون تلك الخصوصية لغير ذلك المعلول المعين أصلا فلا دلالة عليه ،

ولا نسلم أنه لولا الخصوصية المختصة بالمعلول المعين لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول أولى من اقتضائها لما عداه مما ليس معلولا لها ، وإنما تتم الملازمة لو لم يكن لها خصوصية معه أصلا ، وهو ممنوع ؛ لجواز ألا تكون لها خصوصية مختصة به ، ومع ذلك يكون لها خصوصية مع أمور متعددة مختصة بها من جملتها ذلك المعلول المعين ، وبحسبها يكون اقتضاؤها له أولى من اقتضائها لما ليس معلولا لها وبسببها يصدر عنها ذلك المعلول مع سائر معلولاتها دون ماسواها ، أما إن قيل لولا الخصوصية المختصة بالمعلول المعين لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول أولى من اقتضائها لما عداه مما هو معلول لها ، فالملازمة مسلمة ، وبطلان التالى ممنوع ؛ حيث إننا نقول لا أولوية ، بل كما يقتضى هذا المعلول يقتضى ما سواه مما هو معلول لها ، فيصدر عنها جميع ما هو معلول لها بحسب تلك الخصوصية (٢).

---

(١) راجع : تهافت الفلاسفة للغزالى ٢٩ ـ ٣٢
(٢) تهافت الفلاسفة لخوجه زاده ١/ ٥٥

ثم أجاب خوجة زادة على دعواهم أن الحكم بأن الواحد لايصدر عنه إلا واحد بديهى بقولـــــه :

" هذا الحكم قد خالف فيه أهل الملل على كثرتهم وتفاوت طبقاتهم فكيف يسمـــع فيه دعـوى البديهـة " (١)

ثم ناقش قول الفلاسفة إنما كثرت مدافعة الناس لهذه المقدمة لاغفالهم معنى الوحـدة الحقيقيـــة .

وأجاب بأن السلوب والإضافات إما أن تخل بالوحدة الحقيقية أو لا ؟
فإن كان الأول بطل ما فرعوا على هذه المسألـة من أن الواحـد لايصدر عنه إلا واحد ، وإن كان الثانى فيجوز أن يكون للذات البسيطة باعتبار سلب خصوصية مع معلولها المعين لاتكون تلك الخصوصية مع معلولها الآخر . وباعتبار سلب آخر خصوصية أخرى مع معلولهـا المعين الآخر لاتكون هذه الخصوصية مع المعلول الأول ويصدر عنها باعتبار هاتيـــن الخصوصيتين ذلك المعلولان من غير لزوم محذور (٢).

ونقدهم فى قولهم بالصدور بعدة اعتراضات منها :

" لم لايجوز أن تكون الجهات الاعتبارية منشأ لصدور الكثير عن الواحد ، ومن أيـن يلزم أن منشأ كثرة المعلول ليس إلا الأمور الموجودة ، والضرورة ما شهدت إلا علـى أن الفاعل فى أمر موجود لابد أن يكون موجوداً وأما الأمور التى لها مدخل فى التأثيـر فما شهدت ضرورة ، ولا قامت حجة على كونها موجودة ، فيجوز أن يكون الوجود المطلـق وغيره من السلوب منشأ لصدور الكثرة عن المبدأ من غير احتياج إلى ما ذكرتموه . (٣)
ثم قرر المقترح أن الموجود الأول الواجب لذاته فاعل بالاختيار ويفعل الكل وينسب إليـه الكـــل .

ثم أشار المقترح إلى أن الفلاسـفة يزرون على قواطع المتكلمين ويزعمون أنها مغالطات منوها بضعف مقالتهم ، وشدة حيرتهم عن الإحاطة ،

ونبه إلى أنهم لما ضاق بهم النطاق قالوا لايدرك هذا بالبرهان ، وإنما يصار إليـــه بالعلوم الرياضية فمن أدركها وأحكمها وقف على ما قلناه ضرورة .

وأجابهم بأن قولهم هذا يشبه أنهم يشيرون إلى أن هذه العلوم بها تتهيأ النفـــس الناطقة لأن يفاض عليها العلم ، منوها بسخفهم ، ومشيراً الى أن العلم بالهندسة نظـــر

---

(١) راجـــع : المصدر السابق ١/ ٥٦
(٢) راجـــع : المصدر السابق نفس الصفحة
(٣) راجـــع : : المصدر السابق ١/ ٦٤

فى كمية الجسم المتصلة ، وعلم الحساب نظر فى الكمية المنفصلة ، والنظر فى الهيئة نظر فى كيفية الأجسام ، والنظر فى الموسيقا نظر فى ترتيب الألحان وتقطيعها على وجه مخصوص ، وكل ذلك يباين المطلوب وينافيه .

ثم انعطف المقترح لمناقشة الفلاسفة فيما ذهبوا إليه من أن تركيب العناصر الأربعة وانحلالها إنما هو من آثار الطبائع والقوى ، وأن ما يجرى فى العالم المنحط عن فلك القمر ومداره من الاستحالات الضرورية فكلها من آثار طبيعية ، وكذلك ما يجرى فى العالم العلوى هو من آثار نفوس الأفلاك وعقولها .

وفى البداية وجه لهم سؤالا هو : لم فرقتم بين المقتضى بالذات والمقتضى بالطبع ؟ ثم ألزمهم نقض كلامهم ، حيث إنهم جعلوا بعض الأشياء يؤثر فى حرارة لأنه حار ، وبعض الأشياء يؤثر فى برودة لأنه بارد بالطبع ، فلما أورد عليهم النقض بما أفادته التجربة فى الوجود قالوا هذا يفعل بالخاصة لا بالطبع ، فنقضوا كلامهم .

وقد شهد الوجود بنقض أصولهم فالقليل من الزعفران له تأثير ، والكثير بعكسه ، والكثرة تقتضى على قياسهم زيادة فكيف انعكس الأمر .

ثم الحادث بالطبيعة وعندكم كل حادث لابد له من محدث ، فإن كان المحدث له الطبيعة فهى حادثة أم قديمة ؟ فإن كانت حادثة افتقرت إلى محدث ، ثم المحدث إلى محدث ، فإما أن يفضى الى أسباب ومسببات لا تتناهى وهو محال ، وإن كانت الطبيعة قديمة فإما أن يكون لها مانع أو لا ، والقول بعدم المانع يلزم منه ألا يكون المسبب حادثا ، وقد فرضناه حادثا ، وإن كان لها مانع فهو إما قديم أو حادث والقول بقدمه يحيل عدمه ، والقول بحدوثه يوجب اقتران المسبب بها لخلوها عن المانع مع القول بقدمها .

ثم قرر المقترح أنه إذا لزم الوصول إلى واجب بذاته ، ولا يصح أن يكون علة فيلزم أن يكون فاعلا مختارا ، وعموم قدرته وإرادته تنافى صدور حادث عن غيره فبطل اقتضاء الطبيعة ، وبطل القول بالتولد المأخوذ عنها .

ثم عقد فصلا فى إرادة الكائنات ، وذكر فيه أن مذهب أهل الحق إثبات عموم إرادة البارى ـ تعالى ـ لكل محدث ، ونبه على أن لب هذا الفصل مسألة جواز إطلاق إرادة البارى ـ تعالى ـ للشر ، ثم عرض اختلاف الأصحاب فى إطلاق أن البارى ـ تعالى ـ يريد الشر ، وذكر أن منهم من منع ذلك مفصلا مع إطلاقهم على الجملة أن كل حادث منه تعالى ، وأن بعضهم يطلقون القول بأن الله ـ تعالى ـ يريد كل شىء على الجملة كما يطلقون أنه يريد الشر مفصلا .

وقد اختار المقترح المذهب الثاني مستدلا عليه بأن الشرع أطلق ذلك بطريق التفصيل ثم قرر المذهب الأول ، واستدل عليه ، ثم ذكر اختلاف الأصحاب في إطلاق محبة الكفر والرضا به ، فذكر أن منهم من منع ذلك ؛ حيث إن المحبة والرضا عبارة عن إرادة الإنعام أو نفس الإنعام وفسروا قوله تعالى :

" ولا يرضى لعباده الكفر " (١)

بأنه لا يثيب عليه ولا يحسن لمن أقدم عليه ، ومنهم من صار إلى أن الرضا والمحبة عبارة عن الإرادة ، وفسروا قوله تعالى :

" ولا يرضى لعباده الكفر "

بأنه يعنى خصوص العباد .

وقد تفرع على هذه المسألة مسألة أخرى ، وهى هل يكون البارى -تعالى- محبوبا لأوليائه ؟

وقد صار الجوينى إلى أن البارى -تعالى- لا تتعلق به المحبة على الحقيقة (٢) ؛ وذلك بناء على أن المحبة هى الإرادة ، ولا يجوز أن يكون البارى -تعالى- مرادا ؛ حيث إن الإرادة إنما تتعلق بمتجدد من حيث إنه متخصص ببعض وجوه الجواز ويتعالى عن ذلك البارى -تعالى-

وقد حقق المقترح هذه المسألة بأن المحبة تطلق بمعنى الإرادة ، والإرادة أيضا لفظ مشترك يطلق على الشهوة والميل والقصد ، فأما القصد فلا يصح أن يتعلق بالبارى -تعالى- ، وإنما النظر فى الميل :

وقد ذهب الجوينى إلى أن البارى -تعالى- يتقدس عن أن يميل أو يمال إليه (٣) ؛ وذلك حيث إن الميل إنما يتعلق بالحظوظ البشرية ، ولا حظ للعبد فى نفس الذات .

وقد وجه المقترح إلى الجوينى أن الانسان يجد ميلا لمن أحسن إليه ، فمن لاحظ نعمة وأدام ذكرها فى قلبه وعرف إحسانه اليه يضطر الى معرفة ثبوت ميل فى ذاته يحسه من نفسه كما يحس آلامه ولذاته ، وقد نجد أن الواحد منا يميل إلى عالم زاهد سمع بذكر كماله وجوده وإن لم ينله منه إحسان ، فتقرر أن الميل لا يمتنع أن يتعلق به تعالى .

ثم ذكر قول الجوينى " قالت المعتزلة الرب تعالى مريد لأفعاله سوى الإرادة "

---

(١) سورة الزمر من آية ٧
(٢) راجع الإرشاد ٢٣٩
(٣) راجع : المصدر السابق ٢٣٨

ووجه إليه أن ما ذكره هو مقالة بعض المعتزلة وهم البصرية .

وأود أن أوضح مذهب القاضي عبد الجبار في هذه المسألة فأقول :

ذهب القاضي عبد الجبار الى أن البارى ـ تعالى ـ مريد لسائر ما يفعله سوى الإرادة أما إنه مريد لسائر ما يفعله فذلك حيث إن سائر ما يفعله تعالى يتعلق به غرض ومقصود بنفسه غير تابع لغيره والموانع مرتفعة ، فلو لم يكن كذلك لصح أن يقع الفعل ولا إرادة . وأما أن الارادة لا يريدها البارى ـ تعالى ـ ، فذلك حيث إنه لا فائدة من إرادتها ، ولأنها تقع تبعا للمراد ، وكذلك فهى من حيث كانت جهة للفعل تعتبر كجزء منه .(١)

وقد سبق مناقشة مذهب البصريين فى الإرادة أنها لا تراد .(٢)

ثم ذكر أدلة الجوينى على إثبات عموم إرادة البارى ـ تعالى ـ لكل حادث وقررها وشرحها وقارنها بالكثير من اعتراضات الخصوم وأجاب عنها .

ثم ذكر شبهة المعتزلة : أن الأمر بالشيء يتضمن إرادته ، والنهى عن الشيء يتضمن كراهيته ، والجمع بين كونه مرادا منهيا كالجمع بين كونه مرادا مكروها ، وشرح هذه الشبهة وناقشها ، وأجاب عنها ، وقرن جوابه بذكر العديد من انفصالاتهم والإجابة عنها .

ثم ذكر فصلا مستقلا فى تعلق المعتزلة بظواهر من الكتاب العزيز لم يحيطوا بفحواها وذلك للاستدلال على مذهبهم .

وقد ذكر عدة آيات من القرآن الكريم تعلق بها المعتزلة ، وقد وضح المراد فى هذه الآيات ردا على المعتزلة فيما ذهبوا إليه .

ثم عقد فصلا فى التوفيق وضح فيه أن المعنى الاصطلاحى للتوفيق هو خلق القدرة على الطاعة ، أو خلق نفس الطاعة ، وأشار الى أن المعنى الاصطلاحى يناسب المعنى اللغوى للتوفيق .

ثم ذكر أن الخذلان نقيض التوفيق وأن العصمة معناها ما يراد من التوفيق .

أما المعتزلة فالتوفيق والعصمة عندهم عبارة عن الدعوة والبيان والإرشاد إلى سبيل الحق ، من حيث إنه اعانه على الموافقة .

ثم نوه بأن ما ذكرته المعتزلة لا تأباه اللغة ، لكن الإجماع انعقد على أن المؤمنين هم الموفقون وأن الكفار لم يوفقوا ، والبيان والإرشاد عام للفريقين ، كما ذكر أن بعضهم صار إلى أن التوفيق والعصمة خلق ألطاف يؤمن العبد عندها ويطيع ، كما ذكر

---

(١) راجع : شرح الأصول الخمسة ٤٥٦ ، المحيط بالتكليف ٢٨٣

(٢) راجع : ص ١١٩ من الدراسة ، ١٣٩ ـ ١٤١ من النص المحقق .

أن كلامهم متخبط فى معنى الخذلان ، حيث إنهم أحالوا ورود التكليف من غير تقدم القدرة .

وأضيف أن الشهرستانى توسط بين الفريقين فقسم التوفيق قسمة عموم وخصوص وقال :

" فعموم الخلق فى توفيق الله ــ تعالى ــ الشامل لجميعهم ، وذلك بنصب الأدلة والإقدار والاستدلال وإرسال الرسل وتسهيل الطرق لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ، وخصوص الخلق فى توفيق الله ــ تعالى ــ الخاص لمن علم منه الهداية وإرادته الاستقامة (١) .

وأضيف أن التوفيق بمعناه الشامل لجميع الخلق وهو الدعوة والإرشاد لا ينكره أهل الحق ، بل لا تأباه اللغة أيضا ، لكن المعتزلة أنكروا التوفيق الخاص بالمؤمنين والخذلان الخاص بالكافرين .

ثم عقد فصلا فى اتفاق أهل الملل على ذم القدرية .

وقد ذكر فيه الكثير من النصوص الواردة فى هذا الخصوص وذلك بناء على أن القدرية هم المعتزلة ، وقد ذكر أن وجه شبههم بالمجوس أن المجوس جعلوا للخير فاعلا وللشر فاعلا ، ومنعوا صدور الشر عن النور ، والمعتزلة منعوا نسبة الشر إلى الله ــ تعالى ــ وأضافوه إلى إبليس تسببا وسعيا وإلى العباد مباشرة وفعلا .

وأضيف أن المعتزلة أنكرت وصفهم بالقدرية ، وإضافته إلى أئمتنا ، وبهذا الصدد صدر من القاضى عبد الجبار حكاية عن بعض أئمتنا أنه قال إن المعتزلة كانت تلقبنا بالقدرية فقلبناها عليهم ، وقد أعاننا السلطان على ذلك (٢) .

وقد ذهبت المعتزلة إلى وصف أئمتنا بوصف القدرية وتعللوا بأن أئمتنا يثبتون الأمور التى يقع فيها الخلاف أنها بقدر الله ، والقدرية اسم إثبات فلا يستحقه إلا المثبت للقدر ، ولكثرة قولهم بالقدر أيضا ينسب إليهم ، ولمضاهاتهم المجوس من عدة وجوه منها :

(١) المجوس يقولون فى نكاح البنات والأمهات بقضاء الله وقدره وهم يشاركون المجوس فى ذلك لقولهم انه بقضاء الله وقدره .

(٢) المجوس يقولون إن مزاج العالم وهو شئ واحد حسن من النور قبيح من الظلمة ، وهم يشاركونهم ذلك ، من حيث إن الكفر يحسن عندهم من الله ــ تعالى ــ من حيث إنه خلقه ، ويقبح من العبد حيث إنه كسبه .

---

(١) راجع : نهاية الأقدام ٤١٢
(٢) راجع : شرح الأصول الخمسة ٧٧٢

(٣) المجوس يجوزون الأمر بما ليس في الوسع ولا في الطاقة والنهي عما لا يمكنه الانفكاك منه ، فقيل إنهم يصعدون ببقرة إلى شاهق ويشدون قوائمها ثم يقولون انزلي ولا تنزلي ، وهم يقولون إن الباري — تعالى — كلف الكافر الإيمان مع إنه لا يمكنه فعله (١).

كما انفصلت المعتزلة عن اتصافهم بالقدرية بأن مذهبهم لا يضاهي مذهب المجوس حيث إنهم لم يثبتوا صانعين على الحد الذي أثبتوه ، كما أن مذهبهم إن سلم أنه يشبه مذهب المجوس من هذا الوجه إلا أنه يشبه مذهب اليهود والنصارى ، وقد شبه النبي — صلى الله عليه وسلم — القدرية بالمجوس على حد لا يشارك مذهبهم مذهب غيرهم (٢).

والتحقيق أن لفظ القدرية أطلقه سلف الأمة ، وشاع في عصرهم ، ويتعرف مرادهم بما شاع عنهم إرادته فهم أولى بتفسير لفظهم .

ومن بين النصوص التي أوردها المقترح نص يفسر من هم القدرية ، وهو ما رواه الإمام مسلم في صحيحه عن ابن عمر : " ظهر قبلنا قوم يتقفرون العلم ويزعمون أن لا قدر وأن الأمر أنف " (٣).

والذين زعموا أنه لا قدر والأمر أنف فرقة أخرى تسمى بالقدرية لخوضهم في القدر — بمعنى — سبق العلم بالأشياء حتى نفوه ، وزعموا أن الأمر أنف — أي مستأنف لله تعالى — علمه عند وقوعه لعدم سبق العلم به . ولكن العلماء أطلقوا على المعتزلة اسم القدرية والصحيح أن يسمى المعتزلة باسم القُدْرية — بضم القاف وسكون الدال — حيث إنهم أثبتوا لأنفسهم القدرة .

وقد نقل عن اليوسي (شارح العقيدة الكبرى) أنه يصح أن يتسامح في إطلاق القدر على القدرة ، ويكون نسبة للقدر المراد منه القدرة (٤).

---

(١) راجع : المصدر السابق ٧٧٣ — ٧٧٦ ، المحيط بالتكليف ٤٢١

(٢) راجع : الأصول الخمسة ٧٧٦ — ٧٧٧

(٣) يأتي تخريجه في مكانه في النص. راجع ص ٤٢٢ من النص المحقق .

(٤) راجع : تحقيق المقام للباجوري على كفاية العوام للفضالي ٣٤ ١/ط ٢/المطبعة الأزهرية ١٣٢٩ هـ

* باب في التعديل والتجوير *

أشار المقترح الى أن هذا الباب يندرج فيه التحسين والتقبيح والصلاح والأصلح واللطف وإيلام البرايا وقبول التوبة من العاصين وتعذيب العصاة المصرين وإثابة المطيعين.

ثم عقد فصلا فى التحسين والتقبيح ،وفى البداية ذكر إطلاقات الحسن والقبح ،وحور محل النزاع .

فذكر أن الحسن يطلق على ما يلائم الطبع والقبح يطلق على ما لايلائمه ، كما يطلق الحسن على ما استحث عليه بالعقوبة على تركه والثواب على فعله ،كما يطلق الحسن والقبح على ما يتعارف قبل الشرع من الميل إلى الفعل والنفرة عنه .

وحور محل النزاع فى الحسن والقبح الذى يستحث بالعقوبة على تركه والثواب على فعله .

وأضيف أنه لا خلاف بين المتكلمين فى أن الحسن والقبح بمعنى كون الصفة صفة كمال أو صفة نقصان ،أو بمعنى ملائمة الغرض ومنافرته مدرك بالعقل ولا تعلق للشرع بذلك، وإنما الخلاف فى تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلا وآجلا بمعنى مدركه فى حكم الله تعالى ،هل العقل يستقل بذلك ؟ أم أنه لايدرك إلا بالشرع ؟(١).

كما أضيف أن المتكلمين اختلفوا فى تفسير الحسن والقبح :

ففسر بعضهم الحسن بما ليس له عاقبة ذميمة ،فيدخل فيه المباح (٢) .

وفسره بعضهم بما له عاقبة حميدة ،فيكون المباح واسطة (٣).

وقال الأشعرى : الحسن ما أمر بـه والقبيح ما نهى عنه (٤).

وقال بعضهم الحسن والقبيح ما أمر الشارع بالثناء على فاعله أو بالذم له (٥).

وقال بعضهم الحسن والقبح ما لاحرج على فعله وما فيه حرج (٦) .

---

(١) راجع :الاقتصاد فى الاعتقاد ١٣٩ ،المحصل ٢٠٢ ،المسايرة ٩٠ـ ٩١ ، شرح المقاصد ٢/ ١٠٩ ،شرح المواقف ٣٠٠ ،قضايا عقدية للدكتور / محمد الأنور حامد عيسى ١٠ـ١٢ / الناشر شركة الصفا للطباعة والترجمة والنشر ط ١/ ١٩٨٨م .

(٢) راجع : تعليقات السيالكوتى على المقدمات الأربع ص٣ خ رقم(٢٠٧٣ـ٥٥٧٥٦ أصول فقه) مكتبة الأزهر .

(٣) راجع المصدر السابق نفس الصفحة

(٤) راجع : المصدر السابق ص ٦

(٥) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة

(٦) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة

ثم ذكر المقترح أن المعتزلة والخوارج والكرامية والروافض زعموا أن العقل إنما يستحث على الفعل ؛ لأنه على صفة فى نفسه لأجلها يحث على فعله ، ثم ذكر اضطراب المعتزلة فى هذه الصفة ، وأن قدماءهم ذهبوا إلى أنها صفة نفسية ، وأن متأخريهم ذهبوا الى أنها من الصفات التابعة للحدوث .

ووضح مذهبهم بأنهم زعموا أن الشرع ينهى عن الفعل لأنه على صفة فى نفسه لأجلها يقبح ، أو لأنه يؤدى إلى مستقبح فى نفسه ، كما زعموا أن من المستقبحات ما يدرك بضرورة العقل ، ومنها ما يدرك بنظره ، ومنها ما تقصر العقول عن إدراكه .

وأود أن أشير إلى إن السيالكوتى قد ضبط مذهب المعتزلة بأنهم ذهبوا الى أن الحسن والقبح ثابتان للمأمور به والمنهى عنه فى أنفسهما قبل ورود الشرع ، والأمر والنهى يدلان عليه دلالة المقتضى على المقتضى ، كما ذهبوا الى أن العقل يحكم بالحسن والقبح اجمالا ، وقد يطلع على تفصيل ذلك أيضا اما بالضرورة أو بالنظر وقد لا يطلع ، هذا مع ذهابهم الى أن جميع المأمورات بها حسنة وجميع المنهيات عنها قبيحة فى أنفسهما (١)

وأضيف أن الجوينى حقق فى البرهان مذهب المعتزلة فقال : " واضطرب النقلة عنهم فى قولهم يقبح الشىء لعينه أو يحسن فنقل عنهم أن القبح والحسن فى المفعولات من صفات أنفسها ، ونقل عنهم أن القبح صفة النفس وأن الحسن ليس كذلك ، ونقل هذا عن الجُبَّائى ، وكل ذلك جهل بمذهبهم ، فمعنى يقبح الشىء ويحسن لعينه أنه يدرك ذلك عقلا من غير إخبار مخبر " (٢) ، ومن الجدير بالذكر فى هذا الصدد ونحن نحقق مذهب المعتزلة فى الحسن والقبح الرجوع إلى مصنفاتهم ، فرجعنا إلى مصنفات القاضى عبد الجبار فوجدناه بعد ذكره الكثير من التفصيلات والتفريعات والتدقيقات يذهب إلى أن الحسن والقبح على ضربين : عقلى وشرعى .

فالقبيح العقلى عنده ما يقبح لأمر يخصه لا لتعلقه بغيره ككون الظلم ظلما ، والكذب كذبا ، ونحو إرادة القبيح ، والأمر بالقبيح ، والجهل ، وتكليف ما لا يطاق ، وكفر النعمة .

والقبيح الشرعى عنده ما قبح من حيث يؤدى إلى الإقدام على قبيح عقلى أو الانتهاء عن بعض الواجبات .

والحسن العقلى عنده ما يحسن لأمر يخصه نحو الاحسان والانتفاع الذى لا يؤدى إلى ضرر .

والحسن الشرعى نحو ما يحسن لكونه لطفا كذبح البهائم (٣)

---

(١) راجع المصدر السابق ص ٣
(٢) راجع : البرهان ١/٨٨ـ٨٩
(٣) راجع : المغنى (التعديل والتجوير) ٦/٣ ، ٥٨

وقد ذهب عبد الجبار الى أن الطريق إلى معرفة الحسن والقبح فى الأفعال يكون ضروريا ويكون مكتسبا .

فالعلم بأصول المقبحات والمحسنات ضرورى ، وهو من جملة كمال العقل ، ولو لم يكن ذلك معلوما بالعقل لصار غير معلوم أبدا ، حيث إن النظر والاستدلال لا يتأتى إلا ممن هو كامل العقل ، ولا يكون كامل العقل إلا وهو عالم ضرورة بهذه الأشياء ، هذا فى الأفعال المتعلقة بنا .

والضرب الثانى أن نعلم وجه القبح ، ولكنا لا نعلم القبح إلا بتأمل زائد ، وهذا كالكذب ، لأنه إذا حصل فيه نفع ودفع ضرر فقد عرفناه كذبا ، ولكنا لا نعرفه قبيحا ، فنحتاج الى ضرب من النظر لنعلم إنما قبح لكونه كذبا .

أما القبائح الشرعية فطريق جميعها الاستدلال ، لأنه لا مدخل للضرورة فى شىء منها إلا إذا أردنا الرد الى الأصول ، فاذا عرفنا فى شىء من الأشياء أنه مفسدة بالشرع عرفنا قبحه بالعقل ولكن لا طريق من جهة العقل إلى العلم بأن فى شىء من الأشياء مفسدة إلا بعثه من هو كافر أو فاسق أو كان كذلك من قبل ، فطريق العلم به الشرع ولو عرفناه عقلا لعرفناه أيضا قبيحا (١) .

أما فى وجه قبح القبيح وحسن الحسن فقد ذهب عبد الجبار إلى أن الحسن يفارق القبيح فيما له يحسن ، والقبيح يقبح لوجوه معقولة متى ثبتت اقتضت قبحه ، والحسن يحسن متى انتفت هذه الوجوه كلها عنه ، وحصل له حال زائدة على مجرد الوجود ولا يصح عنده أن يكون ماله قبح القبيح جنسه ولا وجوده ولا حدوثه ولا وجود معنى نحو الإرادة وغيرها ولا انتفاء معنى ، ولا يصح أن يكون الموجب لقبحه أحوال الفاعل منا ، ولا يجوز أن يكون ماله يقبح القبيح منا النهى ولا انا نتجاوز به ما حد ورسم لنا ، كما لا يجوز أن يكون ماله حسن الحسن الأمر وأنا لم نتجاوز به ما حد ورسم لنا (٢) .

وقد ضبط عبد الجبار وجه حسن الحسن وقبح القبيح بقوله : " إذا عرفنا أنه يحسن تارة ويقبح أخرى فلا بد من أمر لأجله يحسن على مثل طريقتنا فى إثبات الأعراض ، ثم يبطل أن يكون لشئ من أحواله وأحوال فاعله ووجود المعانى أو عدمها ، فلا بد من أن يكون ذلك لوجه يقع عليه ، وغير جائز أن نعلم قبح الفعل ولما عرفنا الوجه الذى له يقبح إما على جملة أو تفصيل فلهذا إذا جهلنا الوجه لم نعرف قبحه (٣) .

---

(١) راجع : المحيط بالتكليف ٢٣٤ — ٢٣٥
(٢) راجع : المغنى (التعديل والتجوير) ٦ / ٥٩
(٣) راجع : المحيط بالتكليف ٢٣٦

وقد نقل عبد الجبار عن الجُبّائيين أن الحسن يحسن لوجه وهو كونه نفعا مفعولا بالنفس ، أو مفعولا بالغير ، أو دفع ضرر عن الغير ،أو كونه مستحقا ،أو كون الكلام صدقا ،أو أمرا بالحسن ونهيا عن القبيح ،أو إرادة للحسن ،أو كراهة للقبيح ،أو اسقاطا لحق ،وقد مال عبد الجبار الى أن الحسن يرجع الى ما حصل فيه غرض وزالت عنه وجوه القبح (١) .

وقد استدل عبد الجبار على أن الحسن والقبح ثابتان للمأمور به والمنهى عنه قبل الأمر والنهى بقوله تعالى :

" إن الله يأمر بالعدل والإحسان " (٢)

وقال : فأثبتهما كذلك قبل الأمر .

وبقوله تعالى : " وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى " (٣)

وقال فأثبتهما كذلك قبل النهى (٤) .

وأود أن أوضح مذهب الماتريدية فى التحسين والتقبيح فأقول :

ذهب بعضهم إلى مثل مذهب الأشاعرة أن الحسن والقبح من آثار الأمر والنهى فالفعل أمر به فحسن ونهى عنه فقبح (٥) ، وأكثر الماتريدية يذهبون إلى أن حسن بعض الأفعال وقبحها يكونان لذات الفعل أو لصفة له ويعرفان عقلا (٦) .

وقد نقل ابن الهمام إجماع الماتريدية على اتباع مذهب المعتزلة فى التحسين والتقبيح إلا أنهم نفوا ما بنته المعتزلة على إثبات الحسن والقبح للفعل من القول بوجوب الصلاح والأصلح ، ووجوب الرزق ، ووجوب الثواب على الطاعة والعوض على إيلام الأطفال ، ووجوب العقاب بالمعاصى إن مات بلا توبة (٧) .

أما مذهب الأشاعرة فهو أن الحسن والقبح يدركان بالشرع — بمعنى — أن الحسن والقبح عبارة عن ورود الشرع بالثناء على فاعله أو الذم لتاركه ، ولا يحسن الفعل عندهم ولا يقبح لنفسه أو لجنسه أو لصفة لازمة له (٨) .

---

(١) راجع : المصدر السابق ٢٣٩
(٢) سورة النحل من آية ٩٠
(٣) سورة النحل من آية ٩٠
(٤) راجع : المغنى (التعديل والتجوير) ٦/١١٣
(٥) راجع : التعليقات على المقدمات الأربع ص ٣
(٦) راجع : المصدر السابق ٤
(٧) راجع : المسايرة ٩٤ — ٩٥
(٨) راجع : الإرشاد ٢٥٨ — ٢٥٩

وقد حقق الجوينى المذهب فى البرهان بأنه لا ينكر أن العقول تقتضى من أربابها اجتناب المهالك وابتدار المنافع الممكنة على تفاصيل فيها ، وجحد هذا خروج عن المعقول ، ولكن ذلك فى حق الآدميين ، والكلام فى مسألتنا مدار على ما يقبح ويحسن فى حكم الله ـ تعالى ـ ، وإن كان لا ينالنا منه ضرر ولا يفوتنا بسببه نفع لا يرخص العقل فى تركه ، وما كان كذلك فمدرك حسنه وقبحه من عقاب الله ـ تعالى ـ إيانا وإحسانه إلينا عند أفعالنا ، وذلك غيب ، والرب ـ سبحانه ـ لا يتأثر بضررنا ونفعنا ، فاستحال والأمر كذلك الحكم بقبح الشئ فى حكم الله ـ تعالى ـ وحسنه ، ولم يمتنع إجراء هذين الوصفين فينا اذا تنجز ضررا ، أو أمكن نفع ، بشرط أنه لا يعزى إلى الله ـ تعالى ـ ولا يوجب عليه أن يعاقب ويثيب (١) .

ثم استدل المقترح لمذهب الأشاعرة ، وشرح الأدلة ، وقرنها بالكثير من اعتراضات الخصوم والإجابة عنهما ، ثم ذكر شبه المعتزلة وأجاب عنها مبطلا لها ، مع تسديده لهم الكثير من الإلزامات .

ثم عقد فصلا فى : الوجوب العقلى ودعوى الوجوب على الله ـ تعالى ـ ، والكلام فى هذا الفصل فى مسألتين :

إحداهما : فى دعوى المعتزلة أن العقل يدرك الوجوب على العبد .

والثانية : فى دعواهم الوجوب على الله ـ تعالى ـ .

أما المسألة الأولى وهى أن العقل يدرك الوجوب على الله ـ تعالى ـ : فقد ناقشهم المقترح فيما استندوا إليه ، وذكر أنهم إن قالوا إن مأخذ ذلك الضرورة فقد سبق الرد عليه فى فصل التحسين والتقبيح (٢) ، وإن استندوا الى ما تعارفه العقلاء فقد سبق الرد على ذلك أيضا فى فصل التحسين والتقبيح أنه من المقدمات المشهورة (٣) .

ثم أبطل قول المعتزلة إن شكر المنعم واجب عقلا بأن العقل إما أن يوجب شكر المنعم لفائدة أو لا لفائدة ، والقول بهما ممتنع .

ووضح ذلك بأن الوجوب لا لفائدة لو حكم به العقل لأوجب كل عبث عند الخصم لغير فائدة ، ولأن من الأفعال قطعا ما لا يجب ولو أوجب لا لفائدة لما تميز عما لا يجب ، وإن أوجب لفائدة فهى إما أن تعود إلى المشكور أو إلى الشاكر ، وعودها إلى المشكور محال ؛ لأن البارى ـ تعالى ـ لا ينتفع ولا يتضرر ، وإن عادت الفائدة الى الشاكر فهى إما عاجلة أو آجلة ، والعاجلة تعب ناجز ، والآجل معدوم الآن ، فهو جائز ، والعقل وإن أدرك الجواز لا يهتدى الى وقوع الجائز

---

(١) راجع : البرهان ١/ ٩١ ـ ٩٢
(٢) راجع ص ٣٢٨ ـ ٣٣٤ من النص المحقق .
(٣) راجع ص ٤٣٢ ـ ٤٣٣ من النص المحقق

كما أن العبد إذا أدى ما وجب عليه فمن أين يستحق إثابة .

ثم قرر أن كل مسلك يقرر به الخصم مذهبه فى هذه المسألة يمكن مقابلته بجائز آخر فيكون ما أبداه غير معين فى طريق العقل ، والجائز لا يهتدى العقل إلى وقوعه بدلا من الجائز الذى يقابله .

فمثلا إذا قالوا إذا خطر ببال العاقل تجويز أن يكون له رب يطلب منه شكر نعمته فإن شكر أثابه ، وإن كفر عاقبه ، فالعقل معين عليه الشكر طلبا للسلامة والأمن ، فإن هذا يقابله فى التجويز العقلى أن يخطر ببال العاقل أن له ربا خلقه للترفه والنعم ، وأنه ملك لخالقه ، ولو أتعب نفسه فيما لا ينتفع به مالكه لكان ذلك تصرفا فى ملك مالكه بغير إذنه فربما عاقبه فيكون ارتقاب العقاب على ترك الشكر كارتقابه على فعله ولا يترجح أحدهما على الثانى فلا بد من سمع مرجح .

ثم نقد الجوينى فى قوله : " فإنه ـ تعالى ـ يبتدى بالنعم قبل استحقاقها "

ووضح أن فى لفظ استحقاقهما تسامح ، فإنه يوهم أن للنعم وقتا تستحق فيه وأنه يأتى بها قبله ، وليس الأمر كذلك ، فإنه لا يستحق على الله ـ تعالى ـ شئ ، كما أن الإرادة إذا خصصت شيئا بوقت فقد استحق وقوعه فى ذلك الوقت فلا يتصور أن يوجد الشئ قبل وجود الوقت الذى خصصته الإرادة الفعل به .

وانتهى إلى أن الأحسن فى العبارة أن يقال يبتدى بالنعم والاستحقاق .

وقد ناقش المقترح الخصوم ، وسدد لهم كثيرا من الإلزامات مبطلا زعمهم .

ثم تعرض للمسألة الثانية وهى : دعوى المعتزلة الوجوب على الله ـ تعالى ـ ، وقد نبه إلى أن مستند المعتزلة فى هذه المسألة يئول إلى التحسين والتقبيح بالعقل ، وقد استؤصل هذا الأصل وأبطل ، فلا مستند لهم فى هذه المسألة ، ولكن الكلام فى هذه المسألة يتوجه على معنى الوجوب عندهم .

فلا يمكن أن يراد بالواجب على الله ـ تعالى ـ توجه الأمر الجازم ، فإنه محال ، كما لا يمكن أن يراد به لحوق ضرر على تقدير ترك ما وجب ، فإن البارى ـ تعالى ـ يتقدس عن قبول الضرر والنفع .

فإن قالوا إن الواجب على الله ـ تعالى ـ بمعنى أن حكمة الحكيم تقتضى فعله ، ولابد أنه اشتمل على حسن لا يسوغ فى الحكمة تركه .

فيجاب بأن الحكمة المنسوبة اليه ـ تعالى ـ معناها : أنه عالم بالأشياء وأحكامها قادر على إنشائها واتقانها .

أما الحسن والقبح فقد أبطلنا أنهما صفتان للأفعال

ثم عقد فصلا فى الآلام واللذات

فحكى المذاهب فى الآلام واللذات ، وذكر أن مذهب أهل الحق أنها تقع مقدورة لله ـ تعالى ـ غير مقدورة للبشر ، وأن المعتزلة ذهبوا إلى أنها تقع من العبد تولدا

ثم ذكر أنهم اختلفوا فى السبب المولد للألم ، فمنهم من قال هو الاعتماد على الغير بضرب أو قطع ، وقد مال إلى ذلك ابن الجُبَّائى فى بعض أجوبته ، ثم رجع عنه واستقر جوابه على أن الاعتماد يولد الوهى ، والوهى يولد الألم .

ثم حكى المذاهب فى جواز خلق الله ـ تعالى ـ الألم من غير سابقة جرم وقد حدد الغرض من المسألة فى إيلام الأطفال والبهائم ، وذكر أن أهل الحق جوزوا ذلك وأن المعتزلة منعوه ،

وذكر أن الثنوية ذهبوا الى أن كل ألم قبيح لا يصدر عن النور المسمى عندهم يزدان ، بل يصدر عن الظلمة المساه أهرمن ، وذكر أن البكرية ذهبوا إلى أن البهائم والأطفال لا لا تتألم أصلا ، كما ذكر أن طوائف من الروافض والتناسخية استقبحوا الألم من غير عقوبة ، فجرهم هذا إلى أن البهائم كانت فى قوالب أحسن من هذه ، فلما أجرمت نقلت إلى قوالب أخس ، فإذا عوقبت فيها واستوفت جزاء جريمتها عادت الى أحسن بنيه .

ثم شرح بعض أصول التناسخية فذكر أنهم ذهبوا إلى أن البهائم مكلفة عالمة مدركة ، وأن منهم من صار إلى أن كل جنس من أجناس الحيوانات قد بعث الله لها رسولا إلى آحاد ذلك الجنس ، وأن بعضهم صار الى أنه ليس فى الموجودات جمادات ، وأن جملة ما يتخيلة الناس جمادات إنما هى أحياء ذوات أرواح معذبة ، ثم ذكر اختلافهم فى ابتداء التكليف فذكر أن بعضهم صار الى أن الله ـ تعالى ـ كلف الأرواح ابتداء وارتضين التزام المشقات والآلام ، وأن بعضهم صار إلى أنه تعالى لم يكلف الأرواح ابتداء وإنما خيرهم فاختاروا التكليف من تلقاء أنفسهم والتزموا به ، فمنهم من وفَّى بما التزم ، ومنهم من تعداه ، ومنهم من صار إلى أنه ـ تعالى ـ كلف الأرواح فى ابتداء الفطرة ما لا مشقة فيه ، فمنهم من وفى ومنهم من خالف ،

كما ذكر أن الغلاة من التناسخية أنكروا الحشر والآخرة .

ثم انعطف المقترح إلى ذكر مذاهب المعتزلة ، فذكر أنهم حسنوا الألم لأوجه على اختلاف بينهم ، وصاروا إلى أن الله ـ تعالى ـ لو آلم الأطفال والبهائم فلا بد من تعويضها على ذلك الألم بثواب فى الآخرة ،

ثم ذكر اختلافهم فى دوام العوض وفى جواز خلق الله - تعالى - مثل العوض تفضلا .

كما ذكر مقالة عباد الصيمرى أن الألم يحسن لمحض الاعتبار من غير تقدير عوض .

ثم عقد فصلا فى الرد على الثنوية ومناقشتهم فيما ذهبوا اليه أن الألم ظلم قبيح لعينه ، وفى مناقشة البكرية لقولهم إن البهائم والأطفال لاتتألم أصلا .
فبدأ بالثنوية ونوه بأن إبطال قاعدة التحسين والتقبيح يبطل مذهبهم ، الا أنه خصمهم بمسلك آخر اعتمد فيه على ما تعارفه العقلاء من القواعد .
وذلك أن العقلاء تعارفوا إيلام المسيء ومعاقبته وزجر كل جان عن جنايته بما يحذره من المضار .

وألزمهم إقدام المريض على شرب الدواء ، فإنه مستحسن فى العقول وإن كان فيه ألم

ثم وجه اليهم أن قبح كل ألم لايمكن أن يعلموه ضرورة ، حيث إن معظم العقلاء يخالفونهم فى ذلك ، ولا يمكن أن يعلموه نظرا ، فإنهم لن يجدوا إلى ذلك سبيلا .

أما البكرية فإنه مال إلى أنه لا معنى لمكالمتهم ، حيث إن من الناس من يضرب عنهم ، وذلك لأنهم جحدوا الضرورة والبديهة بقولهم إن البهائم والأطفال لا تتألم أصلا ، ومن جحد الضرورة فهو من طائفة السوفسطائية ، وذكر أن من الناس من يناقشهم ويلزمهم التناقض ، ونبه إلى أن الجوينى مال إلى ذلك .

ثم عقد فصلا فى الرد على أهل التناسخ ، حيث إنهم قبحوا الألم من غير سابقة جريمة ، وفى مناقشة المعتزلة فيما ذهبوا إليه من الوجوه التى باعتبارها يحسن الألم

فبدأ بمناقشة التناسخية فى مذهبهم فى تقبيح الألم من غير سابقة جريمة ، وفى مذاهبهم فى التكليف مبطلا مزاعمهم ، ومنتهيا بنسبتهم إلى جحد الضرورة .

ثم ناقش المعتزلة فى الوجوه التى باعتبارها يحسن الألم ، وبدأ بالتنبيه على أن منازعة الجوينى لهم لقولهم إن الألم يحسن بناء على جرم سابق خلاف التحقيق .

وحقق أن تجويز الألم عند سابقة جرم لا نمنعه نحن مطلقا ، بل نجوز أن يؤلم البارى - تعالى - كل من أجرم ونجوز أنه لا يؤلمه والشريعة واردة بذلك ، فلسنا نمنع حسنه إذا ورد .
وظاهر منازعة الجوينى لهم أننا ندعى قبحه والمنع من فعله ، وهذا قول بالتقبيح العقلى ونحن ندعى بطلانه .

ثم ناقشهم المقترح فيما يستندون إليه في تحسين الألم بناء على جرم سابق كاستحسان العقول بمعنى أن العقول تحث عليه وتستدعيه وكاستحسان العقلاء معاقبة من أساء وظلم،

ثم ناقشهم فيما ذهبوا اليه من حسن الالم للتعويض بأنهم اعتمدوا على المقدمة المشهورة بين العقلاء مع مخالفتهم تعاقل العقلاء حيث إن إيلام ضعيف لتعويضه برغيف مستقبح عند العقلاء ، فكيف يصح أن يؤلم البارى - تعالى - ضعيفا لأجل التعويض مع قدرته على أن يثيبهم بمثل العوض من غير ألم كما يقدر المعطى للفقير على إعطائه الرغيف بدون ايلام ؟

وحيث يلزمهم القول بأن لنا أن نؤلم شخصا ونعوضه ،فان العوض اذا اقتضى تحسين الفعل فى حقه - تعالى - فليقتض التحسين فى حقنا .

ثم ناقشهم فيما ذهبوا اليه أن الألم يحسن لدرء ضرر أعظم منه بأنه لا شك أن من قدر على درء الضرر بدون إيلام لايستحسن العقلاء منه إيلام شخص لدفع ضرر عنه مع قدرته على دفع الضرر بدونه كما نبه إلى أن من ضم الى العوض اعتبار الغير فى المقتضى لتحسين الألم إنما فر من الإلزامات المتقدمة ،ووجه إليه أيضا إلزامات سديدة .

ثم عقد فصلا فى القول فى الصلاح والاصلح .

وقد حكى فى هذا الفصل مذاهب المعتزلة فى الصلاح والأصلح فذكر أن معظم البغداديين ذهبوا إلى أنه يجب على الله - تعالى - رعاية الأصلح لعباده فى الدين والدنيا ، وأنه لايجوز فى حكمته - تعالى - تبقية وجه من وجوه الصلاح فى العاجل والآجل إلا فعله ،وذكر أن هذا الأصل جر البغداديين إلى القول بأن ابتداء الخلق واجب ، وأنه إذا خلق الله - تعالى - من علم أنه يكلفهم فيجب عليه تعالى إكمال عقولهم وإقدارهم وإزاحة عللهم .

أما البصريون فقد حكى عنهم أنهم أوجبوا الصلاح فى الدين ، وصاروا إلى أن ابتداء الخلق من الله - تعالى - غير واجب عليه ،ولا كمال العقول واجب عليه ، فالبارى تعالى متفضل بإكمال العقل ابتداء ، ولكن إذا كلف الله - تعالى - عبدا فيجب على البارى - تعالى - بعد تكليفه تمكينه وإقداره واللطف به بأقصى الصلاح.

هذا مع اتفاق الفريقين على وجوب الإثابة على الأعمال التى هى طاعة ، وعلى وجوب التعويض على الآلام التى لم تقع عقوبة ضرورة تحسين الألم منه .

وأضيف أن البصريين تصدوا لإبطال ما ذهب إليه البغداديون فى هذه المسألة ،

وقد ناقشهم القاضي عبد الجبار وأفاض في ذلك مبطلا مذهبهم [1] بما يغني عن مناقشتهم

أما مذهب البصريين فمن الجدير بالذكر في هذا الصدد تحقيقه وشرحه فأقول :

معنى الصلاح عندهم هو النفع ، والنفع عندهم عبارة عن اللذة والسرور أو ما يؤدى إليهما ، فكل ما علم نفعا علم صلاحا ، وما لم يعلم نفعا لم يعلم صلاحا، فيستحيل الصلاح على من يستحيل النفع عليه ، فلا يقال في الشيء إنه صلاح للجماد والميت ، ولا يستعمل ذلك في القديم - سبحانه - وإنما يضاف الصلاح الى من يصلح به [2] .

أما الأصلح فهم يستعملونه في الفعل الذى لا شيء أولى أن يطيع المكلف عنده منه [3]

ومعنى قولهم الأصلح في باب الدين : فعل ما يكون المكلف عنده أقرب الى آداء ما كلف من الواجبات العقلية [4] .

فمذهبهم أنه إذا كلف البارى - تعالى - العبد فبعد التكليف يجب على الله - تعالى - التمكين والإلطاف وإثابة من يستحق الثواب وما أوجبه بفعل الآلام من الاعواض [5] ، وذلك حتى يكون العبد أقرب الى آداء ما كلف به ، لكن لا يجب عليه - تعالى - ابتداء الخلق وما يتصل بهم من الصفات التى يجب أن يكونوا عليها ، وما خلق لهم من الأجسام والأعراض كما لا يجب عليه - تعالى - ابتداء التكليف [6] ، أما إذا كلفهم فيجب عليه تعالى فعل ما يكون المكلف عنده أقرب الى آداء ما كلف به .

ثم ناقش المقترح البغداديين مسددا لهم عدة إلزامات منها : أنه يجب بمقتضى العقول على زعمكم أن نفعل الأصلح لغيرنا بقدر ما يمكننا ، فإذا وافقتم على أن العبد لا يجب عليه في حق نفسه ولا في حق غيره أقصى الصلاح الممكن ، فكيف توجبونه في حق البارى - تعالى - .

وإن اعتذروا بأن العبد لو كلف ذلك يصير مكدودا متعوبا مجهودا في طلب بقية المراشد ، والبارى -تعالى- يقدر على أقصى الصلاح من غير أن تناله مشقة :

فيجاب عن اعتذارهم بأنه لو كان التعب والنصب فاصلا في أقصى الصلاح لكان فاصلا في أصل الصلاح .

كما ألزمهم وجوب النوافل لاشتمالها على صلاح ضرورة الحث عليها ومع ذلك لم تجب ، فإذا جوزوا في أفعال العباد ما يشتمل على الصلاح وهو غير واجب فليقولوا في أفعال

---

(١) راجع : المغني ١٤/ ٦٥ - ١١٠
(٢) راجع : المصدر السابق ١٤/ ٣٥
(٣) راجع : المصدر السابق ١٤/ ٣٧
(٤) راجع : المصدر السابق ١٤ / ٦١
(٥) راجع : المصدر السابق ١٤ / ٥٣
(٦) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة

البارى ـ تعالى ـ ما يشتمل على الصلاح وهو غير واجب .

كما ألزمهم أن الله تعالى إذا علم أن العبيد لا يؤمنون فالصلاح لهم أنه لا يكلفهم ، وإن كلفهم فالأصلح أن يعفو عنهم ؛ فإن تحتم العقوبة عذاب دائم فى مقابلة معصية وقعت فى زمن واحد غير جار على مسلك العقلاء .

والقول بأن التخليد فى النار أصلح من العفو مجاحدة للضرورة ومكابرة للبديهة .

وبعد أن وجه إليهم الكثير من الاعتراضات والإلزامات انعطف على مناقشة البصريين ، وقد نبه إلى أن إبطال قاعدة التحسين والتقبيح يبطل كل ما يبنون عليه ، ثم ناقشهم ـ مسامحة ـ مناقشة المجادل وطالبهم بالفرق بين مذهبهم ومذهب البغداديين ولم يسلم لهم ما ذكروه للفرق بين مذهبهم ومذهب البغداديين .

ثم وجه لهم عدة إلزامات ، منها : إذا علم الرب ـ سبحانه ـ أن عبدا إذا كلفه كفر وطغى ، وإذا اخترمه قبل البلوغ نجا ـ والتكليف عندهم إنما يحسن لتعريض المكلف لنيل الثواب ـ فأى صلاح له فى الدين والتكليف ، مع العلم بأنه لا يفضى به التكليف إلا إلى الشقاوة ؟

ومما ألزمهم : أن الرب ـ تعالى ـ قادر على مثل الثواب الذى تعرض المكلف له ، فلا غرض لتعريضه للشقاوة مع إمكان تحصيل مصلحة الثواب بدون ارتكاب متن الخطر .

ثم عقد فصلا فى اللطف ، فذكر أن اللطف عند المعتزلة عبارة عن فعل يعلم الله ـ تعالى ـ أن العبد يؤمن عنده ويطيع ربه ، ثم نبه إلى أنهم لا يعنون بقولهم أنه يؤمن عنده أنه يستلزم الإيمان والطاعة ، ولا به الإيمان والطاعة ؛ وإنما يعنون بذلك أن أنواع الرفق بالعبد بمجرى العادة ترغبه وتحرك دواعيه وتحبب إليه الطاعة ، ثم نبه إلى أن اللطف الواجب على الله ـ تعالى ـ عندهم فى حق العبد هو الإعانة على الطاعة .

ثم نقل عن المعتزلة قولهم يجب على الله ـ تعالى ـ أقصى اللطف ، والتزامهم أن الله ـ تعالى ـ لا يقدر على خلق لطف يؤمن عنده الكافر .

وقد أبطل المقترح هذا الأصل بأن هذا تعجيز للإله عن تحريك دواعى الكفرة إلى الخير ، وقد قال تعالى :

" ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها "(١) ،

---

(١) سورة السجدة من آية ١٣

وقال تعالى :

" ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعا " (٢)

ثم ذكر معنى اللطف عند أهل الحق ، فذكر أنه خلق القدرة على الطاعة ، وهو الذى يسمونه بالتوفيق .

ثم ناقش المعتزلة لإيجابهم اللطف فى الدين قائلا لهم : لم أوجبتم اللطف فى الدين ؟ وهلا قلتم إن عدم الرفق وانتفاء الإعانة أشد فى المحنة وأبلغ فى المشقة وآكد فى استدعاء الثواب فينال به الثواب الأجزل والدرجات العلى !

فإن اعتذروا عن هذا بأن المقصود أن يؤمنوا ، والتنفير قبيح :

فيجاب بأن من علم أنه لا يؤمن لا يتصور أن يكون إيمانه مقصودا ، وأى صلاح لتعريض من لا يؤمن لاستحقاق العقوبة ، بل الأصلح اخترامه قبل بلوغه .

---

(١) سورة يونس من آية ٩٩

* كتاب النبـــوات *

بدأه الشيخ المقترح بعقد فصل فى جحد البراهمة جواز بعثة الرسل ،

وفى بداية الفصل ذكر أن البراهمة جحدت جواز بعثة الرسل ،

وقد نبه إلى أن معظم العقلاء القائلين بثبوت الصانع معترفون بالجواز ، ثم انعطف الى البحث فى حقيقة النبوة والرسالة ،

فذكر أن معنى لفظ النبوة فى اللغة مأخوذ من الإنباء وهو الخبر عن الله -تعالـــى- ، وقيل من الارتفاع فيقال نبأ أى ارتفع ،

ثم ذكر أن الارتفاع عن طور البشر باختصاص النبى بالخطاب فقط لا بصفة تقوم به كمـــا ذهبت الفلاسفة .

وأضيف أن الفلاسفة ذهبت الى أن النبى هو الذى فى قواه النفسية خصائص ثلاث :

١ - أن يسمع كلام الله - تعالى - ويرى الملائكة وقد تحولت له على صورة يراها .

٢ - أن يكون له اطلاع على المغيبات .

٣ - أن تظهر على يديه خوارق العـــادات . (١)

ثم عرف المقترح الرسالة بأنها اختصاص النبى بخطاب التبليغ ، وفرق بين النبى والرسول بأن النبى يخاطب ويوحى إليه ، غير مختص بأمر له بتبليغ ما أوحى إليه إلى غيره، والرسول مأمور بذلك .

وأضيف أن المتكلمين اختلفوا فى النبى والرسول هل هما لفظان مترادفان أم لا ؟

وذلك لما رأوا أن اللفظين جاء بهما القرآن جمعا ومفصلا . فى قوله -تعالى- :

" وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبى " (٢)

وقوله -تعالى- " يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك " (٣)

وقوله تعالى : " يا أيها النبى اتق الله ولا تطع الكافرين والمنافقين إن اللـــه كان عليما حكيما " (٤)

فقد ذهب بعضهم إلى أن النبى والرسول لفظان مترادفان بمعنى واحد ،

---

(١) راجع : الشفاء : الإلهيات ٢/ ٤٣٥ ، شرح المقاصد ٢/ ١٣٣

(٢) سورة الحج من آية ٥٢

(٣) سورة المائدة من آية ٦٧

(٤) سورة الأحزاب من آية ١

وذلك حيث إن الرسول مأخوذ من حمل الرسالة والنبى مأخوذ من النبأ وهو الخبر ، واليه ذهب كثير من الأشاعرة والمعتزلة (١).

وذهب بعضهم الى أنهما متباينان ، لأن اختلاف الأسماء يدل على اختلاف المسمى ، والرسول أعلى منزلة من النبى ، ولهذا سميت الملائكة رسلا .

وقد اختلف أصحاب هذا المذهب فى التفرقة بين النبى والرسول على مقالات :

(١) الرسول صاحب شريعة يأتى بشرع على الابتداء ، أو بنسخ بعض أحكام شريعة من سبقه ، والأنبياء بعثوا على شرائع تلك الرسل .

وهذا قول الشافعى وبعض الأشاعرة ونسب إلى الجاحظ (٢).

ويتوجه عليه أن القرآن نص على رسل لم يأتوا بشرع جديد ، وذلك كسيدنا يوسف عليه السلام ، إذ كان على ملة سيدنا إبراهيم عليه السلام ، قال تعالى :

" ولقد جاءكم يوسف من قبل بالبينات فما زلتم فى شك مما جاءكم به حتى إذا هلك قلتم لن يبعث الله من بعده رسولا " (٣)

(٢) الرسول هو الذى تنزل عليه الملائكة بالوحى ، والنبى هو الذى يوحى إليه فى نومه .

وهذه التفرقة ذكرها الماوردى ، ونقلها القرطبى عن الفراء ، ونسبت الى بعض المعتزلة ورجحها الفخر الرازى (٤)

ويتوجه على هذه التفرقة أن الأنبياء عليهم السلام لم يوحى إليهم إلا مناما ، وهو بعيد ومثله لا يقال بالرأى (٥)

(٣) الرسول من له كتاب (٦)

ويتوجه عليه زيادة عدد الرسل على عدد الكتب (٧)

(٤) ما ذكره المقترح وهو أن الرسول أمر بالتبليغ بخلاف النبى .

ويتوجه عليه أن قوله تعالى :

" وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبى "

يدل على أن حكم الارسال يعم النبى والرسول والارسال يستلزم التبليغ (٨).

---

(١) راجع : شرح الأصول الخمسة ٦٧ ـ ٦٨ ، أعلام النبوة ٣٨

(٢) راجع : الفقه الاكبر للشافعى ٤٩ ، أعلام النبوة ٣٨ ، أصول الدين ١٥٤ ، شرح الكبرى ٣٥٠ .

(٣) سورة غافر من آية ٣٤ ، راجع : العقيدة فى ضوء القرآن الكريم ١/٢٢٣

(٤) راجع : أعلام النبوة ٣٨ ، الجامع لأحكام القرآن ٧/٤٤٧٢ ، العقيدة فى ضوء القرآن الكريم ١/٢٢٤

(٥) راجع : العقيدة فى ضوء القرآن الكريم ١/٢٢٤ (٦) راجع شرح المقاصد ٢/١٢٨

(٧) راجع : العقيدة فى ضوء القرآن الكريم ١/٢٢٤ (٨) راجع المصدر السابق ١/٢٢٢

(٥) الرسول مبعوث إلى أمة والنبى هو المُحَدَّث الذى لا يبعث الى أمـــة .

وقد نقله الماوردى عن قطرب (١) ، ويؤيده أن لفظ رسول من الألفاظ المتعدية (٢)

وأنوه بأن الإمام القرطبى نقل تصحيح مذهب من فرق بين النبى والرسول (٣) .

ثم شرح المقترح معنى الوحى وذكر أنه قد يكون فى المنام ، وقد يكون فى اليقظة ؛ وذكر مذهب الفلاسفة فى الوحى بأنه الصورة التى تخاطب النبى ، والتى لا وجود لها فـــى الخارج ، وإنما هى من أفعال الخيال ، والذى يراه الواحد منا فى المنام أشخاص تحدثـــه وتخاطبه ، لا وجود لتلك الأشخاص فى الخارج ، وإنما هو شىء متخيل ، فيحدث للنبى فـــى اليقظة ما يحدث للواحد منا فى النوم على أصلهم .

وأود أن أوضح مذهب الفلاسفة فى الوحى فأقول :

ذهب ابن سينا إلى أن الذى يوحى إليه تتشبح له الملائكة (٤) ، وتحدث له فى سمعــــه صوت يسمعه يكون من قبل الله والملائكة فيسمعه من غير أن يكون ذلك كلاما من الناس والحيوان الأرضى (٥) .

ثم قرر المقترح أن جواز شخص يراه النبى ولا نراه لا استحالة فيه بعد القول بثبـــوت الصانـــع المختـــار .

ثم ناقش البراهمة فى إنكارهم الرسالة بأنهم إما أن يمنعوا كلام المرسل وقد سبق بيانه (٦) ، وإما أن يمنعوا تعلقه بالعبيد فحكم الأمر والنهى أن يتعلقا بالمأمور والمنهى ولا استحالـــة فى تعلقه بالعبيد ، فلم يبق لهم لمنع انبعاث الرسل وجـــه ، وإن تعلقوا بقاعـــدة التحسين والتقبيح العقلى فقد تقرر إبطالها (٧) . ثم ذكر شبههم ، وشرحها ، وأجاب عنها مبطلا لها ، مع ذكره العديد من اعتذاراتهم والأجوبة عنها ، والعديد من الإلزامات التى ســـدهـــا لهـــم .

---

(١) راجع : أعلام النبوة ٣٨

(٢) راجع : شرح الأصول الخمسة ٥٦٧

(٣) راجع : الجامع لأحكام القرآن ٤٤٧٢/٧

(٤) ابن سينا يسمى الملائكة الروحانية المجردة عقولا ، ويسمى الملائكة العاملة نفـــوسا
راجع : الشفاء / الإلهيات ـ ٢ / ٤٣٥

(٥) راجع : المصدر السابق ٢/ ٤٣٥ ـ ٤٣٦

(٦) راجع : ص ١٤٥ ـ ١٤٧ ، ١٨٧ من النص المحقق .

(٧) راجع : ص ٤٢٧ ـ ٤٣٧ من النص المحقق .

ثم عقد فصلا فى القول فى المعجزات ٠

وفى البداية أشار الى أن إطلاق لفظ المعجزة على الآية الدالة على صدق النبى فيه توسع ،ثم ذكر عبارة الجوينى :

" اعلموا أن المعجزة لها أوصاف تتعين الإحاطة بها "

وشرحها بأنه يريد بها شرائط كونها معجزة ، ثم ذكر شرائط المعجزة وهى :

(١) ـ أن تكون المعجزة فعل الله ـ تعالى ـ ٠

(٢) ـ أن تكون خارقة للعادة ٠

(٣) ـ أن تتعلق بتصديق من ظهرت على يديه ،وذلك على أوجه :

ا ـ أن يتحدى النبى بالمعجزة ، وتظهر على وفق دعواه ٠

ب ـ ألا تتقدم على الدعوى ٠

جـ ـ ألا تظهر مكذبة للنبى ٠

وقد شرح المقترح هذه الشروط وقرنها بالكثير من الأسئلة والأجوبة عنها ، وفرع عليها بعض التفريعات شارحا لها وعارضا للمذاهب فيها ومناقشا ،وقد قرن الشريطة الثانية للمعجزة بشبه البراهمة ،وشرحها وناقشها مبطلا لها ٠

* * * *

* باب فى إثبات الكرامات وتمييزها عن المعجزات *

بدأه بعقد فصل ذكر فيه المذاهب فى تجويز الكرامات ، فذكر أن أهل الحق ذهبوا الى تجويز الكرامات ، وأن المعتزلة ذهبت الى منعها ، وأن الأستاذ الإسفراينى مال الى قريب من مذهب المعتزلة .

ثم نقل عن الأستاذ الإسفراييني أنه ذكر فى جامعه أنه قال : إن قيل لك إن شخصا قطع المسافات البعيدة النائية فى ليلة ، أو مشى على الماء ، أو طار فى الهواء فلا شك فى كذبه .

وقد حقق مذهب الإسفراييني بأن هذا القول يحتمل أن الأستاذ أراد أن القائل ادعى ذلك دليلا على ولايته ، وعلق على ذلك بأن هذا مما منعه كثير من أهل السنة ، ثم ذكر أنه قد نقل عن الأستاذ الإسفراييني أن الكرامات لاتبلغ مبلغ خرق العوائد ، فكأنه يعترف بأنواع يسميها كرامات ، لكنه يقول لاتبلغ مبلغ خرق العوائد ، كما ذكر أن الإسفراييني بوب كتابه الجامع على إثبات الكرامات ، وفى أثناء الباب يمنع مثل ما حكينا عنه منعه ، فكأنه يخص القول بإثبات الكرامات بأمور بعينها تكون جارية على يد الأولياء كإجابة الدعوة ، ومصادفة الماء فى البرية .

ثم نقل عبارة الجويني : " ما صار إليه أهل الحق جواز انخراق العادة فى حق الأولياء "

ونقدها بأن التخصيص بالأولياء يوهم امتناع جواز انخراق العادة فى حق غير الأولياء وليس هذا بصحيح ، فإنه يجوز ظهور خوارق العادة على يد الرجل وهو من أهل عداوة الله ، كما يجوز أن يقع الخارق فى حق من اتسم بسيمة الصالحين وهو مستدرج إذا سبق فى علم الله ــ تعالى ــ أنه من أهل العداوة ، وختم له بالشقاوة .

وذكر أن بعض أئمتنا صار إلى جواز ظهور المعجزات على أيدى الكاذبين ، فلا يمتنع على هذا ظهور الخوارق على أيدى غير الأولياء .

ثم ناقش المعتزلة لمنعهم تجويز الكرامات .

وأوضح مذهب المعتزلة فى ذلك فأقول :

ذهبت المعتزلة الى أن المعجزات لايجوز ظهورها على غير الأنبياء ؛ حيث إنها تدل على التفرقة بين النبى ومن ليس بنبى ؛ لأن الرسول يقول لغيره أنا وإن كنت بشرا مثلكم فكما كان المعجز يلزمكم الانقياد لى وطاعتى ، فلا بد أن يختص بذلك ؛ ليصح هذا المعنى ، كما لو ظهرت على يد غير الأنبياء لزهد فى النظر فى معجزات الأنبياء.(١)

---

(١) راجع : المختصر فى أصول الدين ٢٧١ ط ١٩٨٧/١ دار الشروق

ثم نقل عن الجويني ذكره اختلاف من جوز الكرامات في ثلاثة أمور :

(١) هل يجوز وقوع الكرامة عن اختيار أم لا ؟

(٢) هل تقع على وفق دعوى الولاية أم لا ؟

(٣) هل يعم جواز الكرامات سائر الخوارق أم لا ؟

وقد نبه المقترح الى أن الوجهين الأولين ذكرا في التمييز بين المعجزة والكرامة .
أما الاختيار فقد ذهب بعض أهل السنة الى أن الكرامة لا تقع عن اختيار من الولي ، وإنما تقع من غير اختياره . وأرادوا بالاختيار والإرادة في هذا الصدد الشهوة والتمني ؛ حيث إن الفعل الخارق للعادة اذا لم يكن مقدوراً أولا من جنس المقدور فلا تتعلق به الإرادة بمعنى القصد .

وقد نبه المقترح الى أن الحامل لهؤلاء على اعتبارهم عدم الاختيار في وقوع الكرامة إنما هو اعتقادهم أنه من خصائص المعجزة .

وقد نقد هذا المذهب بأن المعجزة لا تتميز بغير الاختيار . وقرر أن المعجزة إنما تتميز عن الكرامة وغيرها بوقوعها على وفق دعوى النبوة .
وقرر جواز وقوع الكرامة مع ثبوت الاختيار ، واستدل على ذلك بأن المصحح لوقوع المقدور ثبوت الاقتدار مع ايثار العالم القادر لوقوعه ، ولا يتوقف ذلك على اختيار غير القادر ، ولا على عدم اختياره ، وذلك كما نقول نحن في أفعالنا إنها واقعة بفعل الله - تعالى - وتقع تارة مع اختيارنا وتارة مع ذهولنا .

أما قول من قال إنه لا يصح ثبوت الكرامة مع دعوى الولاية فقد نقده المقترح بأن القادر على فعلها بدون الدعوى قادر على فعلها مع الدعوى .

وحقق أن مطلق وجود الدعوى لا يخالف سمة الصالحين ؛ فإنه قد يظهر ذلك من يقصد أن يقتدى به أو يقرر عند منكري الكرامات جوازها فيكون هداية إلى سبيل الحق واذا كان الاظهار والدعوى لا يمنع ثبوت حسن القصد ، والجرى على مساق سمة الصالحين لم يكن لمنع الدعوى في الوقوع بناء على هذا المأخذ وجه .

أما الأمر الثالث الذي اختلفوا فيه وهو عموم جواز الكرامات لسائر الخوارق ؛ فقد ذكر المقترح أن بعض الأئمة ذهبوا الى أن كل ما وقع معجزة للنبي لا يصح أن يكون كرامة لولي كإحياء الموتى وقلب العصا حية وفلق البحر أطوادا ونحو ذلك ، والحامل لهم على ذهابهم الى منع وقوع شيء من معجزات الأنبياء على أيدي الأولياء أنهم

زعموا أن قول النبي لا يأتي أحد بمثل ما أتيت يمنع وقوع المعجزات على أيدي غير الأنبياء ، لئلا يؤدي الى تكذيب من ثبت صدقه .

وقد نقد المقترح هذا بأن تحدي النبي مقيد بأنه لا يظهر ماأتى به على يد من يبغي معارضته ومناقضته ولا على يد مفتر كذاب ، واستدل على ذلك بأن ظهور جنس واحد من المعجزات على يد نبي آخر لا يقدح في ثبوت معجزة من ظهر على يده من ذلك الجنس قبله وفاقا .

ثم نبه إلى أن الدليل على جواز ذلك أيضا ما تقرر في الأمرين السابقين من صحة الاقتدار عليه .

ثم انعطف على نفاة الكرامات فذكر شبههم ، وشرحها ، وأجاب عنها مبطلا لها ،

ثم استدل على جواز الكرامات بوقوعها على يد أصحاب الكهف ، والسيدة مريم وأم موسى ، وما جرى في زمن سيدنا سليمان في عرش بلقيس وقصة الإتيان به .

* باب فى إثبات السحر وتمييزة عن المعجزات ، والرد علي منكري الشياطين *

وفى البداية قرر أن السحر ثابت وشائع فى لسان حملة الشريعة ، ونقل اتفاقهم على ثبوته ،

ثم ذكر أن السحر يتنوع نوعين :

أحدهما : ما هو من جنس المقدور ، وإن كان خارقا للعادة كالتحلق فى الهواء والدخول فى الخوخات ٠

وقد نقد الجوينى لجعله من بين هذا النوع أن يسترق الساحر بأنه إن أريد بكونه يسترق أن يعدم بعض جواهر فليس ذلك من جنس مقدوره ، وان أريد بذلك تأليف آخر على شكل غير شكله فليس التأليف من مقدوره أيضا إلا أن يراد به حركة بعض الجواهر إلى بعض الجهات ٠

ثم ذكر النوع الثانى وهو أن يقول الساحر أو يفعل فى محل قدرته فيخلق الله ـ تعالى ـ فى غير محل قدرته شيئا آخر ، وذلك كما إذا نفث وعقد عقدا فيلحق المسحور مرض وألم فى جسمه ٠

وقد قرر المقترح جواز السحر بأنه من جنس المقدور ، وما هو من جنس المقدور ممكن لا محالة ، والممكن ينافى المستحيل ،

أما عن خلق مرض أو ألم أو بغض فى قالب آخر عند عقد الساحر ونفثه فقد قرر أن ذلك غير مستحيل ؛ فإنه إذا جاز فعله معرى عن عقده ونفثه جاز فعله عقيب عقده ونفثه ، والمستحيل نسبة الأثر الى نفثه وعقده ؛ إذ لا فاعل سوى الله ـ تعالى ـ

وأضيف أن القرطبى نقل عن أئمتنا أنهم لا ينكرون أن يظهر على يد الساحر خرق العادات بما ليس فى مقدور البشر من مرض وتفريق وزوال عقل وتعويج عضو إلى غير ذلك مما قام الدليل على استحالة كونه من مقدورات البشر ، ومع ذلك لا يكون السحر موجبا لذلك ، ولا علة لوقوعه ، ولا سببا مولدا ، ولا يكون الساحر مستقلا به وإنما يخلق الله ـ تعالى ـ هذه الأشياء ويحدثها عند وجود السحر (١) .

كما نقل ابن حزم عن بعض الحشوية أنهم ذهبوا الى أن السحر يحيل الأعيان ويقلب الجواهر (٢) .

كما أضيف أن الأنواع التى ذكرها المقترح للسحر إنما هى للسحر الذى هو حقيقة ، وهناك سحر آخر هو السحر الذى لا حقيقة له والذى هو تمويه وتخييل وايهام لكون الشئ على ما هو به ، وضرب من الخفة والشعوذة (٣) .

---

(١) راجع : الجامع لأحكام القرآن ١/ ٤٣٧

(٢) راجع : الأصول والفروع لابن حزم ٢/ ٣٠٣ ت : د معاطف العراقى وغيره ط ١/ دار النهضة العربية ١٩٧٨م

(٣) راجع : شرح الإرشاد لابن ميمون ٥٥٩ ، الجامع لأحكام القرآن ١/ ٤٣٦

وهذا النوع لا ينكره أهل السنة ولكن يثبتون سحرا وراءه وهو الذى له حقيقة ، والمعتزلة وأبو إسحاق الإسترابادى من أصحاب الشافعى ينكرون أن السحر له حقيقة وليس هو إلا ضرب من التمويه والتخييل (١).

وقد منع المعتزلة أن يكون للسحر حقيقة فيكون فيه نقض العادة ، ويكون من الباب الذى يتعذر على الناس فعله ؛ حيث إن من جوزه يجوز أن يكون الأنبياء محتالين وإن كانوا فعلوا المعجزات ، ولا يمكن مع ذلك العلم بالنبوات ، ولا بالفرق بين ما يختص بالقدرة عليه وبين مقدور العباد (٢).

وأضيف أن السحر عرفه التفتازانى بأنه إظهار أمر خارق للعادة من نفس شريرة خبيثة بمباشرة أعمال مخصوصة ، يجرى فيها التعلم والتتلمذ (٣).

وعرفه ابن عابدين بأنه علم يستفاد منه حصول ملكة نفسانية يقتدر بها على أفعال غريبة لأسباب خفية (٤).

وقد أشار المقترح إلى عدم المنافاة بين السحر والمعجزة على النحو الذى قرره فى الكرامات من أن المعجزة إنما تتميز عن غيرها بوقوعها على وفق دعوى النبوة .

وبعد أن قرر المقترح جواز السحر عقلا استدل على وقوعه بقصة هاروت وماروت ، وبقوله تعالى :

" سحروا أعين الناس واسترهبوهم وجاءوا بسحر عظيم " (٥) ،

وقوله تعالى :

" ومن شر النفاثات فى العقد " (٦)

وما رواه البخارى فى صحيحه عن السيدة عائشة أن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ سُحِر حتى أعلمه جبريل بموضعه (٧).

---

(١) راجع : متشابه القرآن ١٠١ ، شرح الأصول الخمسة ٥٧٢ ، الجامع لأحكام القرآن ١/٤٣٦
(٢) راجع : متشابه القرآن ١٠٢
(٣) راجع : شرح المقاصد ٢/١٥٢
(٤) راجع : حاشية ابن عابدين المسماة رد المحتار على الدر المختار لمحمد أمين ابن عابدين ١/٤٦ ط بولاق ١٢٩٩ هـ
(٥) سورة الأعراف من آية ١١٦
(٦) سورة الفلق آية ٤
(٧) سيأتى تخريج الحديث فى موضعه فى النص . راجع ص ٤٩٥ من النص المحقق .

ثم ناقش المعتزلة لإنكارهم أن للسحر حقيقة ، وألزمهم القول به وفقا لأصلهم فى التولد ، وقال فما يمنعهم من تقرير أمر فى محل القدرة يولد أمرا آخر فى غير محلها .

ثم ذكر أن بعض الناس حصروا السحر فى نوعين :

أحدهما : التفريق بين متحابين .

والثانى : التخييـــــــل .

وارتضى أن السحر لا ينحصر فيما ذكر ، واستدل على ذلك ، ومن بين الأدلة التى ذكرها ما نقله عن الإمام الشافعى أنه قال لو أقر الساحر أن سحره يفضى إلى الزهوق غالبا قتلته بفعل ذلك السحر قصاصا .

وهذا النقل يجرنى إلى توضيح حكم الساحر ، وأنبه الى أن المقترح أشار فى بداية الباب إشارة مقتضبة الى اختلاف أهل الحق فى الساحر هل هو كافر أم لا يكفر بنفس السحر إلا أن يضيف شيئا الى خلق غير الله تعالى ـ ؟

وأوضح أن الفقهاء اختلفوا فى حكم الساحر ، فمنهم من قال : يكفر ويقتل كفـرا ، ومنهم من قال : ليس بكافر ، لكنه فاسق ، وهؤلاء اختلفوا فى قتله ، فمنهم من يرى أنه يقتل حدا لا كفرا ، ومنهم من قال : ينظر إلى سحره فإن قتل به فإنه يقتل ، وإن لم يقتل به فلا يقتل (١) .

وقد وضح القرطبى حكم الساحر فروى عن صحابة رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ عمر وعثمان وابن عمر وحفصة وأبى موسى وقيس بن أسعد وبعض التابعين ـ رضى اللـه عنهم ـ أن الساحر يقتـل (٢) .

وحقق أن الساحر إذا سحر بنفسه بكلام يكون كفرا يقتل ، ولا يستتاب ولا تقبـل توبته ، ونقل ذلك عن أئمة المسلمين مالك وأحمد بن حنبل وأبى ثور واسحاق والشافعى وأبى حنيفـة (٣) .

كما نقل عن ابن المنذر أن الساحر إن سحر بكلام ليس بكفر لم يجز قتله ، فإذا أحدث فى المسحور جناية توجب القصاص اقتص منه إن كان عامدا ، وإن كان لا قصاص فيه ففيه الديـة (٤) .

---

(١) راجع : شرح الإرشاد لابن ميمون ٥٦١ ـ ٥٦٢

(٢) راجع : الجامع لأحكام القرآن ١/ ٤٣٨

(٣) راجع : المصدر السابق ١/ ٤٣٧ ـ ٤٣٨

(٤) راجع : المصدر السابق ١/ ٤٣٨

وروى عن الشافعى أن الساحر لا يقتل الا أن يقتل بسحره ويقول تعمدت القتل ، وان قال لم أتعمد لم يقتل ، وكانت فيه الدية (١).

وأضيف أن ابن عابدين نقل عن صاحب فتح القدير أن الساحر لا تقبل توبته فى ظاهر المذهب ، فيجب قتل الساحر ، ولا يستتاب ، بسعيه للفساد لا بمجرد عمله ، إذا لم يكن فى اعتقاده ما يوجب كفره (٢).

ثم قال ابن عابدين لا يلزم من عدم كفره مطلقا عدم قتله ، لأن قتله بسبب سعيه بالفساد ، فإذا ثبت إضراره بسحره ، ولو بغير كفر يقتل دفعا لشره كالخُنّاق وقطاع الطرق (٣).

ثم تكلم المقترح فى الجن والشياطين ونقل عن معظم المعتزلة إنكارهم الجن والشياطين

وأود أن أنبه إلى أن القاضى عبد الجبار لم يذكر فى كتبه مايدل على إنكاره الجن والشياطين ، بل فيها ما يدل على إثباتها (٤).

وقد ناقش المقترح بعض المعتزلة فى إنكارهم الجن والشياطين مبطلا لمذهبهم مقررا إجماع الأمة على إثبات الجن والشياطين ، وتصريح القرآن بإثباتهم ، وكذا السنة والأخبار المتواترة ، منوها بأن المعتزلة أخذوا مذهبهم هذا من الفلاسفة .

وأضيف أن بعض الفلاسفة قالوا بالجن والشياطين ، وذهبوا الى أن الجن جواهر مجردة لها تصرف وتأثير فى الأجسام العنصرية من غير تعلق بها تعلق النفوس البشرية بأبدانها وأن الشياطين هى القوة المتخيلة فى أفراد الإنسان من حيث استيلائها على القوى العقلية ، وصرفها عن جوانب القدس (٥).

وقد ذهب الفخر الرازى إلى أن الفلاسفة المتأخرين أنكروا الجن والشياطين ، أما المتقدمون فقد قال الفخر الرازى لا أعرف مذهبهم فى هذا الباب ، إلا أننى رأيت فى كتاب الأهوية والبلدان لبقراط أنه ذكر أن المياه الواقفة تورث جملة من الأمراض ومنها الصرع ، ثم قال لا أريد به الصرع الذى يعالجه أصحاب الهياكل بل الصرع الذى يعالجه الأطباء (٦) ، وقد فهم الفخر الرازى من هذا أنه تصريح من بقراط بأن الصرع قد يكون جسمانيا أوروحانيا .

---

(١) راجع : المصدر السابق ١/ ٤٣٨ ـ ٤٣٩
(٢) راجع : حاشية ابن عابدين ١/ ٤٦
(٣) راجع : المصدر السابق ١/ ٤٧
(٤) راجع : متشابه القرآن ٩٩ ـ ١٠٣ ، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضى عبد الجبار ٧٧ ت : فؤاد سيد / الدار التونسية للنشر ١٩٧٤ م
(٥) راجع : شرح المقاصد ٢/ ٤٠ (٦) راجع : المطالب العالية لفخر الدين الرازى ٧/ ٣١٦/ت : د . محمد حجازى السقا ط ١/ دار الكتاب العربى/ بيروت ١٩٨٧ م

* باب فى الوجه الذى منه تدل المعجزة على صدق النبى ـ صلى الله عليه وسلم ـ *

بدأه المقترح بالتنبيه على اتفاق العلماء على أن دلالة المعجزة لايصح أن تكون من جملة الأدلة السمعية ، وانما الاختلاف فى وجه دلالتها .

وحاصل كلامه فى هذا الصدد أن الائمة اختلفوا فى وجه دلالة المعجزة على ثلاثة اقوال .

(١) القول الأول أن دلالتها عقلية (١) ، حيث إن تخصيص وجود الخارق بحالة دعوى المتحدى على وجه يقع إجابة له يدل على قصد الفاعل إلى تصديق المتحدى المجاب الى ما دعى اليه ، كما أن تخصيص الممكنات بوجه من وجوه الجواز يدل على قصد الفاعل إلى تخصيصها بالوجه الذى وقعت عليه .

(٢) القول الثانى أن دلالتها وضعية (٢) كدلالة الألفاظ بالوضع على معانيها ، وذلك حيث إنها تنزل منزلة التصديق بالقول والمواضعة قد تعرف بصريح يدل على التواضع ، وقد تعرف بصريح من أحد المتواضعين وفعل من الثانى وهو ساكت ، والأول قد مثل له المقترح بأن شخصا لو قال لشخص اذا فعلت كذا فاعلم بذلك قصدى فى طلبك ففعل ما واضعه عليه علم من وقعت معه المواضعة أن من واضعه مريد طلبه على حسب ما واضعه عليه ، ومثل للثانى بأن شخصا لو قال فى محفل بمجلس ملك تأزر مجلسه بجمع أنا رسول الملك إليكم ، وآيتى أن يخرق عادته وهو بمرأى من الملك ومسمع ، ثم قال أيها الملك إن كنت صادقا فاخرق عادتك وقم واقعد فأجابه إلى القيام كان ذلك كالتصريح على المواضعة على أن خرق عادته بقيامه يدل على إرساله .

(٣) القول الثالث : أن دلالتها عادية (٣) ، حيث إنها تنزل منزلة قرائن الأحوال فى خجل الخجل ووجل الوجل .

وقد فرع المقترح على مسألة وجه دلالة المعجزة الكلام فى استحالة وقوع المعجزة على ايدى الكذابين .

ومحصل كلامه أن من ذهب إلى أن دلالة المعجزة عقلية ومن ذهب إلى أنها وضعية يستحيل عنده عقلا صدور المعجزة على أيدى الكذابين

---

(١) ذهب الى هذا القول الأستاذ الإسفراييني . راجع : شرح الكبرى ٣٦٤
(٢) ذهب الى ذلك الجوينى راجع : الإرشاد ٣٢٤ ـ ٣٢٥ ، لمع الأدلة ١١٠
(٣) ذهب الى ذلك الباقلانى . راجع : متن المواقف ٣٤٢

أما على مذهب من قال دلالة المعجزة عادية فيلزمه لوقدر أن خرقت العادة أن يجوز صدورها على أيدى الكذابين .

ثم عقد فصلا فى أنه هل فى المقدور إقامة دليل على صدق الرسول غير المعجزة أم لا ؟

نقل فيه عن الجوينى أنه ذهب الى أن ذلك غير ممكن ، ونقل استدلال الجوينى على ذلك وهو أن مايقدر دليلا إما أن يكون معتادا أوغير معتاد ، وعلق عليه بأنه دائر بين النفى والإثبات وهى قسمة حاصرة .

وقد قرر الاستدلال ، وأورد عليه اعتراضا وأجاب عنه .

ولست أسلم ماذهب اليه الجوينى وتابعه فيه المقترح أنه ليس فى المقدور إقامة دليل على صدق الرسول غير المعجزة وإن كانت المعجزة الواحدة كافية فى حق النبوة كما ذهب إلى ذلك الإمام الشافعى واستدل على ذلك بأنها دلالة على صدق من يدعى النبوة فيحصل ذلك بالمعجزة الواحدة كالدليل الكاشف عن الحكم يقطع به ، ولا تتوقف معرفته على دليل آخر [١] فقد استخرج العلماء الكثير من دلائل نبوتة ـ صلى الله عليه وسلم ـ مما لاينطبق عليه شروط المعجزة :

فذهب الشهرستانى إلى أنه يجوز أن يخلق الله ـ تعالى ـ للمدعوين علما ضروريا لصدق النبى ، فلا يحتاجون إلى طلب المعجزة ليعرف بها صدقه ، وقد ينصب أمارات غير خارقة للعادة لكى يتبين للواحد بحكم قرينة الحال والمقال صدقه ، والقرائن لا تنحصر فى طريق واحد ، فرب قرينة أورثت علما لشخص ولم تورث علما لغيره .

كما ذهب الشهرستانى الى أن البشارة من الأنبياء السابقين الثابت صدقهم دليل على نبوة من يبشرون به [٢]

وقد ذكر الماوردى من هذه الدلائل ما هجست به النفوس من إلهام العقول بنبوته ـ صلى الله عليه وسلم ـ ، وروى كثيرا من الروايات عن أشخاص هجست عقولهم بنبوته ـ صلى الله عليه وسلم ـ [٣] بلغت حدا لكثرتها يوحى بأن نبوته ـ صلى الله عليه وسلم ـ كانت معروفة تماما قبل ولادته،ومن هذه الهواجس التى ذكرها الماوردى،ما رواه عن ابن قتيبة أن أبا كريب بن أسعد الحميرى آمن بالنبى ـ صلى الله عليه وسلم ـ قبل أن يبعث بسبعمائة سنة وقال :

---

(١) راجع : الفقه الأكبر للشافعى ٤٩
(٢) راجع : نهاية الأقدام ٤٤٢ ـ ٤٤٣
(٣) راجع : أعلام النبوة ١٥٢ ـ ١٦٤

شهدت على أحمد أنه رسول من الله بارىء النسم
فلو مد عمرى إلى عمره لكنت وزيرا له وابن عم (١)

كما ذكر الماوردى أن من دلائل نبوته صلى الله عليه وسلم هتوف الجن بنبوته صلى الله عليه وسلم . وقد نقل فى هذا الصدد كثيرا من الروايات التى تروى هتوف الجن بنبوته — صلى الله عليه وسلم — (٢).

كما أن من دلائل نبوته — صلى الله عليه وسلم — عصمته من أعدائه وهم الجم الغفير ، وهم على أشد طلب لقتله وهو بينهم ومخالط لهم ومكاثر ترمقه أبصارهم شزرا وترتد عنه أيديهم ذعرا (٣).

ومن هذه الدلائل ما أورده التفتازانى فى شرح المقاصد أنه قد اجتمع فى النبى — صلى الله عليه وسلم — من الأخلاق الحميدة والكمالات والنسب والوطن ما يجزم العقل بأنه لا يجتمع إلا لنبى (٤) ، كما أن من نظر فيما اشتملت عليه الشريعة المرسل بها مما يتعلق بالاعتقادات والعبادات والمعاملات والسياسات والآداب وعلم ما فيها من دقائق الحكمة علم قطعا أنها ليست إلا وضعا إلهيا ، والمبعوث بها ليس إلا نبيا (٥)

وبهذا القدر مما ذكرناه من دلائل نبوته — صلى الله عليه وسلم — يتضح أنه قد دلت دلائل غير المعجزة على نبوته — صلى الله عليه وسلم وإن كانت المعجزة هى العمدة فى الاستدلال على نبوته . صلى الله عليه وسلم (٦) ، وقد ذكرنا سلفا أن الإمام الشافعى ذهب الى أن المعجزة الواحدة تكفى (٧).

---

(١) راجع : المصدر السابق ١٥٢
(٢) راجع : المصدر السابق ١٤٦ — ١٥١
(٣) راجع : المصدر السابق ٧٦ ، شرح المقاصد ٢/ ١٣٩
(٤) توفرت كثير من الكتب فى ذكر أحواله وأخلاقه صلى الله عليه وسلم وأنها بلغت حدا لا يصل إليه غير النبى . راجع على سبيل المثال : إثبات نبوة النبى صلى الله عليه وسلم لأبى الحسن أحمد بن هارون الهارونى ١٧١ — ١٧٤ ت : خليل أحمد بن إبراهيم الحاج/ط ١ دار التراث العربى / القاهرة ١٩٧٩م
(٥) راجع : شرح المقاصد ٢/ ١٣٩
(٦) راجع المصدر السابق نفس الصفحة
(٧) راجع ص ٢٥٤ من الدراسة .

ثم عقد فصلاً فى إثبات استحالة الخلف والكذب على خبر الله - تعالى -

ذكر فيه أربعة وجوه للأصحاب فى الاستدلال على وجوب الصدق للبارى - تعالى - :

الوجه الأول : - وهو للأستاذ والإمام - أن فى الشاهد كل عالم يجد فى نفسه خبرا عن معلومه ، والخبر عن المعلوم على ما هو به يضاد الخبر الكذب ولا يجامعه ، فلا يتصور الخبر الكذب إلا بعد عدم ما يضاده ، والبارى - تعالى - قائم بذاته وقديم وعالم بالأشياء على ما هى عليه ، وعلمه قديم ، والقديم لا يصح عدمه فيلزم من ذلك استحالة الكذب عليه - تعالى - .

الوجه الثانى : أن الكذب إنما يتحقق بتقدير وساوس ، ولا تكون إلا حادثة والبارى - تعالى - يستحيل أن يكون محلا للحوادث ، فاستحال قيام الكذب به .

الوجه الثالث : أن الكذب آفة ونقص يستحيل عليه - تعالى - ، لما ثبت وجوب اتصافه - تعالى - بالكمال .

الوجه الرابع : أن كل مخبر تجرد النظر إليه فيصح من العالم به أن يخبر به على ما هو عليه ، ولو صح الكذب لوجب ، لأن ما صح عليه - تعالى - لا بد أن يكون على حكم الوجوب وإلا كانت ذاته موسومة بحكم الجواز ، وهو محال[1] .

وقد ناقش المقترح الجوينى فى عرضه ومناقشته لمسالك الأصحاب فى تنزيه البارى - تعالى - عن الكذب .

---

(١) راجع : الإرشاد ٣٣٤ - ٣٣٥ ، شرح الكبرى ٣٦٧

ثم عقد فصلا فى إثبات نبوة سيدنا محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ

ذكر فيه أن المنكرين لنبوته ـ صلى الله عليه وسلم ـ فرقتان :

إحداهما أنكرت جواز النسخ

والثانية أيدت مراءفى معجزاتــه .

ثم أشار إلى أن العيسوية أثبتوا نبوته ـ صلى الله عليه وسلم ـ ولكن إلى العرب خاصة.

ثم تكلم على جواز النسخ ، حيث إن فى إثبات جوازه الرد على الفرقة الأولـى (١) التى أنكرت النبوة لاستحالة نسخ الشريعة السابقة .

وقد قدم الكلام فى حقيقة النسخ على الكلام فى جوازه ، حيث إن الكلام فى تجويـز الشئ فرع فهمــه .

فذكر أن الجوينى ارتضى فى حد النسخ أنه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بخطاب آخر ، على وجه لولاه لاستمر الحكم المنسوخ .

وقد ناقش المقترح هذا الحد ونقده ، وأشار الى أن بعض أصحابنا ذهب الى أن النسخ تخصيص فى الأزمان (٢) ، ونقده أيضا .

وقد استعرض المقترح وهو بصدد نقد حد الجوينى للنسخ مناقشة الجوينى لبعـض المعتزلة القائلين بأن النسخ لايرفع حكما ثابتا وإنما يبين انتهاء مدة شريعة .

ثم أشار إلى أن الجوينى ارتضى فى غير هذا الكتاب أن النسخ بيان انتفاء شرط دوام الحكم ، ولم يرتض الرفع ولا التخصيص بالأزمان (٣) .

ثم انعطف على الكلام فى جواز النسخ ، وذكر أن جواز اختصاص الفعل المأمور بـه بأوقات لا ينكر ، وأن عدم علم المكلف بالتأقيت لايمتنع ، وأن إعلامه بعد ذلك جائـز ، وجواز هذه الأمور تحقق جواز النسخ .

ثم ناقش من ذهب من اليهود إلى أن النسخ محال عقلا بأن النسخ إما أن يكـون مستحيلا لذاته وهو باطل ، فإن الواحد منا يجوز أن يأمر عبده بفعل ثم يرفع عنـه التكليف به ، والمستحيل لذاته لايجوز وقوعه من أحد ، وإما أن يكون مستحيلا لغيره فبينوا جهـة الإحالـة .

---

(١) وهم فرقتان : العنانية وقد أحالوا النسخ عقلا وسمعا والشمعونية وقد أحالـوا النسخ سمعا ، راجع : التمهيـد ١٨٧ .

(٢) ذهب إلى ذلك الأستاذ الإسفراييني ، راجع : البرهان ٢/١٢٩٤ .

(٣) راجع : المصدر السابق ٢/١٢٩٣ ـ ١٢٩٧ .

فان قالوا هو مستحيل ، لانه يلزم منه البداء .

فيجاب بأن معنى البداء أنه ظهر للأمر مالم يكن ظاهرا من قبل ، وهذا غير لازم من النسخ ، فإن البارى تعالى - يتقدس عن جميع سمات النقص عالم بكل معلوم ، ويعلم توجه الأمر وتأقيته ، وزمن ورود نسخه .

وإن تمسكوا بتحسين العقل وتقبيحه وقالوا الأمر بالفعل لحسنه فلا يتصور عود الحسن قبيحا منهيا عنه .

فيجاب بأنه إذا كان الأمر بالفعل لحسنه فما المانع من أن يختلف ذلك باختلاف الأزمان ، فإن الحسن يبنى على الصلاح ، وقد يكون الشيء فى زمن صلاحا وفى زمن آخر غير صلاح ، هذا مع إبطال قاعدة التحسين والتقبيح .

ثم ناقش من ذهب من اليهود إلى أن شريعة موسى - عليه السلام - لاتنسخ لورود النص بذلك ، مشيرا إلى أن ابن الراوندى هو الذى وجههم إلى ذلك لما رأى أن النسخ جائز عندنا ومع ذلك نقول بأن شريعتنا مؤبدة وجه اليهود الى القول بأن النسخ جائز لكن نص موسى - عليه السلام - على تأبيد شريعته .

وأجاب عن ذلك بأنه لو كان التأبيد الذى ذكره صحيحا لما ظهرت المعجزات على يد نبينا - عليه الصلاة والسلام - كما أن التأبيد لو كان صحيحا لذكره اليهود فى زمن النبى - صلى الله عليه وسلم - وهم فى أشد الحرص على تكذيبه ، وقد قرع آذانهم قوله تعالى :

" يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وإن فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون ".(١)

فلم يقل أحد منهم ما عندنا منه خبر ، وإنما كانوا يقولون ليس هو ذاك .

---

(١) سورة البقرة من آيـة ١٤٦

ثم عقد فصلا فى معجزات نبينا ـ صلى الله عليه وسلم ـ

ذكر فيه أنه قد تواتر وجوده ، ودعواه الرسالة ، وتحديه بالقرآن ، فتحداهم بجملته تارة ، فلما عجزوا تحداهم بعشر سور فلما عجزوا تحداهم بسورة من مثلـــه .

ثم أشار إلى اختلاف النظار فى عود الهاء فى مثله فى قوله تعالى :

" فأتـــوا بســـورة من مثلـــه " (١)

هل هو عائد على النبى ـ صلى الله عليه وسلم ـ فيكون المعنى من أمى مثله ؟

أم عائد إلى القرآن فيكون المعنى من مثل القرآن ؟

ولاح فى كلامه اختيار أن الضمير يعود على القرآن .

وحقق أن الإعجاز فى القرآن من جهة لفظه ، ومن جهة معناه ، فنظمه البديع غيـــر مقدور ، فإن وقع التعجيز لهم بالنظر إلى النظم الخارج عن مقدورهم يكون الضميـــر فى مثله عائدا على القرآن ، إذ لا معنى لعود الهاء على النبى ـ صلى الله عليه وسلم ـ ولا فائدة فى التقييد لعجز الكل عنه الأمى وغير الأمى .

أما إذا وقع التعجيز بما فى القرآن من الإخبار عن قصص الأولين ممن لم يقـــرأ كتابا ، ولا عرف تاريخا ، ولا خالط من يعرف ذلك ، فإنه يمكن عود الضمير على النبـــى ـ صلى الله عليه وسلم ـ .

ثم نبه إلى أن من جحد وجوده ـ صلى الله عليه وسلم ـ أو جحد تحديـــه بالقرآن وتعجيز الخلائق به فقد جحد الأمر الضرورى الثابت بخبر التواتر ، ولـــو فتح إنكار ذلك لساغ إنكار البلاد النائية والأشخاص الماضية .

وانتهى إلى أنه لا معنى للمباحثة فى مواطن الضروريات .

---

(١) سورة البقرة من آيـــة ٢٣

* القسم الثاني : النص محققا *

* * *

كتاب شرح الارشاد تاليف الشيخ الامام العالم العلامة
فخر الاسلام حجة الانام سيف الملة ومفتي الامة السالك طريق
المحققين المبطل شبه المارقين زين النظار والمتكلمين تقي الدين
مظفر بن عبد الله بن علي بن الحسين الشافعي المنعوت بالتقي المعروف
بالمقترح كان بارعا في الاصول والخلاف والفقه متقدما في ذلك
سمع بالاسكندرية من ابي الطاهر السلفي بالاسكندرية
مدة وتوجه الى مكة شرفها الله تعالى حاجا فاشيعت وفاته ونقلت
عنه المدرسة وعاد فلم يتفق عوده اليها فاقام بجامع مصر يقرئ
واجتمعت عليه جماعة كثيرة ودرس بمدرسة الشريف ابن ثعلب
بالقاهرة وصنف تصانيف كثيرة وحدث بمكة ومصر وكان كثير
الافادة منصفا يقرا عليه كثير التواضع حسن الاخلاق جميل العشرة
لاصحابه دينا متورعا توفي رحمة الله عليه
في شهر شعبان الكريم سنة اثني عشر
وستمائة وكان مولده سنة
ستين وخمسمائة قدس
الله روحه ونور ضريحه
بمحمد وآله وصحبه وسلم
تسليما كثيرا الى
يوم الدين

غلاف النسخة (أ)

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين
الحمد لله المبدئ المعيد الفعال لما يريد الهادي من يشاء من العبيد
الى سبيل التحميد والتمجيد وشارح صدور المؤمنين الى الايمان به منزه
عن التشبيه والتحديد واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له
شهادة من اخلص في التوحيد واشهد ان محمدا عبده ورسوله [illegible]
الى الثقلين بالكتاب العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من
خلفه تنزيل من حكيم حميد صلى الله عليه وعلى آله صلاة دائمة [illegible]
التأبيد وبعد فقد كان بعض الائمة الصدور ببلادنا كتب الي
مكتوبا يرغب فيه الي ان احرر تصنيفا على الكتاب المرسوم بالارشاد
في اصول الاعتقاد لامام الحرمين رضي الله عنه فصرفني عن اجابته
حين سؤاله المقادير وابديت له في جواب مكتوبه ما توجه من المقادير
[illegible] عن بلوغ الامنية في التفسير ما علمه اللطيف الخبير ثم ورد
علي مكتوب من بعض الاصحاب من اليمن يطلب مثل طلبته ويرغب في مثل
بغيته فتحرك لذلك عزمي بعد ان اشتغل بتاليف كتاب بسيط همي
ثم تواترت اسولة الطلاب فشرعت في اجابتهم وان تحقق النفع العام
بالاشتغال بمرغوبهم فلما رايت تحرك الدواعي الى هذه الجهة من الشباعي
وخشيت من العدول عنه الى ما عليه عزمت والاشتغال
بما قصدت واردت ان لا ينفع الله بما توجهت اليه سهوا وان
اضرب كون ارادتي فآثرت ارادتهم على ارادتي وقدمت رغبتهم على
بلوغ امنيتي والله اسال ان يعم به النفع ويديني على بلوغ الغرض
فيه انه قريب مجيب وقد سلكت فيه طريقا متضمنا تفسير معانيه
وتحرير ادلته والكلام على نكته وتصحيح تتمته ولم اسلك مسلك
من سبقني للشرح في الخروج عنه الى تاليف كتاب غيره والاثبات والنفي
في

في مسائل غير مسائله وان ذكرت مسالة غير ما ذكر فيه فهو لان
ما فيه يبنى عليها ويرجع اليها ويتوقف استقلال ادلته على تحقيقها
والى الله الرغبة في ان يعين على بلوغ الامنية فيه وان يعم به نفع
طالبيه بمنه وكرمه باب في احكام النظر قال الامام اول ما يجب على
العاقل البالغ باستكمال سن البلوغ والحلم شرعا القصد
الى النظر الصحيح المفضي الى العلم بحدث العالم اه قلت يتضمن كلامه
ثلاث جمل جملة في اول واجب وجملة في حقيقة النظر وجملة في قسمته
اما الجملة الاولى فقلنا طرفها ثلاث مباحث الاول في قوله
اول اعلم ارشدك الله ان الذي بلغنا من اقوال الناس في اول
واجب ستة مذاهب الاول قول بعض المعتزلة ان الاول واجب
الشك وهذا باطل اصلا لانه كفر بالله والكفر بالله قبيح لعينه
وما قبح لعينه كيف يكون واجبا وهو مطلوب الازالة على اصلنا
فلا يكون مطلوب التحصيل المذهب الثاني قول بعض الناس ان اول
واجب الاقرار بالله فان اراد به الاقرار باللسان دون القلب
فالثاني ممنوع وهذا نفاق وان اراد به الاقرار بالقلب فانا اوجب
النظر بعده فقد ازال فلا فائدة في ايجابه المذهب الثالث قول
[illegible] ان اول واجب اول جزء من النظر وهذا ضعيف
اذا النظر المطلق جملة واحدة وجزء العبادة لا ينفرد بالوجوب كركعة
من الصلوة المذهب الرابع قول من قال النظر المذهب الخامس
قول من قال المعرفة المذهب السادس ما ذكره صاحب الكتاب
انه القصد الى النظر الصحيح فاما قول من قال ان اول واجب النظر
فقدمه على المعرفة لتقدمه عليها وجودا فيرد عليه ان القصد اليه
مقدم عليه وقد صار بعد بطلان هذه المذاهب الاربعة موضع

فانه وان لم يتعلق به فهو مقدور وهذا نظر في حكم اللفظ وليس ذلك نظرا في حكم
تعلق الكلام النفسي وهذا تمام الكلام على هذا المقام ثم تكلم رضي الله عنه انه لا دلالة
سمعية تمنعه بعد ثبوت جوازه عقلا وقد نقل عن شرذمة من اليهود انهم قالوا ان ما
في نص موسى بالمنع من النسخ وهذا السؤال لقنهم اياه ابن الراوندي فقال اهل
الاسلام يمنعون من نسخ شرايعهم ويقولون هي مؤيدة الى اخر الدنيا مع اعترافهم
بالجواز فتقولوا لهم هذا ثبت عندنا من نص موسى عليه السلام وانتم تعرفون بثبوته
والجواب من وجهين احدهما ظهور المعجزات على يدي عيسى عليه السلام ولو كان ما ذكروه ثابتا
لامتنع حصول المعجزة على يد من بعده والثاني ان اليهود في زمن المصطفى احمد
صلوات الله عليه ما ذكروا ذلك مع انه قد تواتر تلاوة عليهم النبي الامي الذي يجدونه
مكتوبا عندهم في التوراة والانجيل وقوله يعرفونه كما يعرفون ابناءهم ويكتمون
الحق وهم يعلمون ولم ينقل احد في مقابلة هذه التلاوة ليس عندنا منه
خبر وانما كانوا يقولون ليس هو الذي ومن حكمة الرب سبحانه في نصر نبيه انه
حرك دواعيهم على الاخبار عنه قبل مبعثه وقالوا يستفتحون على الذين
كفروا بوجوده ويهددونهم بظهوره فامكنهم عند ظهوره بعد ما صد [illegible] منه
التزام المعاندة بالطريق التي لقنها الراوندي وكذلك لتبقى حجة الله على
عباده قائمة لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل فصل في تحدي نبينا
صلى الله عليه وسلم وقد تواتر وجوده ودعواه الرسالة وتحديه [illegible]
الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فتحدى بجملته تارة وقال
فاتوا بحديث مثله ثم تحدى عند عجزهم عن ذلك بعشر سور مثله
ثم تحدى بسورة من مثله وقد تكلم النظار في الضمير الذي هو الهاء
في مثله هل هو عائد الى النبي صلى الله عليه وسلم فمعناه من امي مثله والضمير
عائد على القران ولا شك ان الاعجاز في القران من جهة لفظه ومن جهة
معناه فنظمه البديع عن مقدورهم فان وقع التحدي لهم بالنظر الى النظم

الخارج عن مقدورهم فلا معنى لعود الهاء على النبي ولا فائدة
في التقييد لعجز الكل عنه الامي وغير الامي وان نظر الى ما فيه من
الاخبار عن قصص الاولين ممن لم يقرا كتابا ولا عرف تاريخا ولا خالط
من يعرف ذلك يكون في العادة سببا في الاطلاع فعود الضمير على
النبي صلى الله عليه وسلم اذا وقع التعجيز في هذه الجهة ممكن ومن
جحد وجوده او تحديه بالقران وتعجيز الخلائق به فقد جحد الامر الضروري
الثابت بخبر التواتر ولو فتح انكار ذلك ساغ انكار البلاد النائية
والاشخاص الماضية ولا معنى للمباحثة في مواطن الضروريات
هذا اخر شرح هذا الكتاب رضي الله عنه وقدس روحه وعفى عنه
تمت كتاب المقترح لشرح الارشاد وقد وقع التكميل من الكتابة
هذه النسخة الشريفة بين الظاء والعين يوم الاحد سابع عشر
من شهر جمادى الاولى سنة خمس وعشرين ومائة والف عن يد
الفقير المعترف بالعجز والتقصير المحتاج الى رحمة ربه الرؤوف
احقر الورى اضعف الطالب عبد الله بن محمد القرين اباد [illegible]
مولدا الحنفي مذهبا الماتريدي اعتقادا القسطنطني منزلا
[illegible] من ديار الروم المعروف الآن في القسطنطينية المحمية
[illegible] عن البلية بدار السلطنة العثمانية من وقف
ابن [illegible] احمد باشا رحمة الله عليه اللهم يا ذا الجلال والاكرام
اغفر له وارحمه ونعّم [illegible] ثم واجعل ماواه في [illegible] الجنان
آمين بحرمة سيد العالمين في زمان السلطان الغازي احمد خان
ابن محمد خان بن ابراهيم خان وادام الله سلطنته ادام [illegible]
بالعدل والانصاف الى يوم القرار وصلى الله على سيدنا وهادينا
الى سبيل الرشاد المبعوث الى كافة الانام وشفيعنا في يوم العرصات

محمد الذي مدحه الله تعالى في فرقان مجيد وبقوله وانك
لعلى خلق عظيم وعلى اله الكرام واصحابه الاخيار [illegible]
في حقهم رضوان الله تعالى عليهم اجمعين اصحابي كالنجوم
بايهم اقتديتم اهتديتم والتابعين والائمة الاربعة
المجتهدين والعلماء العاملين وعباد الله الصالحين
الى يوم النشر والقرار والحمد لله رب العالمين
الله واحد لا شريك له ومحمد رسول
الله عليه السلام وسلم
تسليما كثيرا كثيرا عدد
خلق الله بدوام الله
الملك العلام
م م م
م

(النسخة أ)

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين واليه المآب

الحمد لله المبدئ المعيد، الفعال لما يريد، هادي من يشاء من العبيد
الى سبيل التوحيد والتمجيد، وشارح صدور المؤمنين الى الايمان به
منزها عن التشبيه والتحديد، واشهد ان لا اله الا الله وحده لا
شريك له شهادة من اخلص في التوحيد، واشهد ان محمدا عبده
ورسوله المبعوث الى الثقلين بالكتاب العزيز الذي لا ياتيه الباطل
من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد، صلى الله عليه
وعلى آله صلاة دائمة تبعث الغايات وتبيد، فقد كان بعض
الائمة ... ان اكتب له ملخصا ... فيه الى ان
حرر تصنيفنا على الكتاب الموسوم بالارشاد في اصول
الاعتقاد لامام الحرمين رضي الله عنه فصرفني عن اجابته
حين سؤاله المقادير واتت لدي حوادث ... ما توجه
الي من المقادير والهاني عن نوع الامنية في التعبير ما
علمه اللطيف الخبير حتى ورد علي مكتوب من بعض الاصحاب
من الحرمين يطلب مثل طلبته ويرغب في مثل بغيته فحرك
لذلك عزمي لقصد ... تتغلل ... كتاب ...
ثم توافرت اسئلة الطلاب ... عن احابتهم وان
كعقد النفع العام بالاشتغال ... خلا ... تحرك

فرصته، والاشتغال بما قصدته واردته، ان لا
بما توجهت اليه همته، وان اضرب ارادته
ارادتهم على ارادته، وقد ... منهم على بلوغ ا...
اسال ان ينفع به النفع ويعين على بلوغ الغرض فيه
مجيب، وقد سلكت فيه طريقا يقرب ...
والتقريب ادلته، والمحافظة على نكته، وتصحيح ...
المسالك مسلك من يبتغي لشرحه في تخريج ...
لتاب فرع والاثبات والنفي في مسائل ...
ذكرت مسئلة عين ما ذكر فيه فهو لان نافيه ...
ويرجع اليها ويتوقف استدلال ادلته على ...
الرغبة لربي ان يعين على بلوغ الامنية فيه ...
نفع طالبيه بمنه وكرمه، باب في احكام
الامام اول ما يجب على العاقل البالغ باستكمال
او الحلم شرعا القصد الى النظر الصحيح المفضي
حدوث العالم اه قلت تضمن كلامه ثلاث
في اول واجب وجملة في حقيقة النظر و...
اما الجملة الاولى فللناظر فيها ثلاث مباحث
قوله اول اعلم ارشدك الله ان الذي ...
الناس في اول واجب ستة مذاهب الاول
المعتزلة ان اول واجب الشك وهذا باطل
لانه كفر بالله والكفر بالله قبيح ... وما
كيف يكون واجبا وهو مطلوب الازالة على ...
مطلوب التحصيل المذهب الثاني قول بعض
اول واجب الاقرار بالله ان اراد به الاقر...

تجرى العادة على الراى الصحيح عندنا [illegible]
اصله نقضا صريحا وذلك ان الاخص وصف الشئ من صفاته
نفسه وهى تتبع الذات فى الوجود والعدم فيصح ان يرى
الاخص فى حال العدم ومن النقض عليه ايضا لما ورد عليه ان
التحيز اخص وصف الجوهر ولا يثبت فى حال العدم فان
ليس التحيز اخص وانما هو موجب الاخص عند الوجود
والموجب للتحيز حال لا يسمى ولا يكيف وهى توجب التحيز
عند الوجود قيل له فاخص وصف الجوهر اذا لا يعلم ولا
يدرك فانتقض قولك ان الرؤية تتعلق بالاخص وهذه
الزامات عليه لا محيص عنها ومما يلزم القاضى ان يقال له
اذا جوزت تعلق الرؤية بالحال بطل قولك ان مصحح الرؤية
الوجود وقيل لك هلا علقت الرؤية بالاحوال العامة
والحاصل احوال نفسية هذا تمام مباحث المتكلمين فى هذا
السؤال السؤال الثانى ان البارى تعالى لو كان مما يجوز
رؤيته لرأيناه الآن اذ لا مانع من الرؤية اذ المانع القرب
المفرط او البعد المفرط او الحجب الكثيفة وهذا باطل لعدم
انحصار الموانع ولما حققناه من ثبوت مانع فى العين فيما لم يرد
وقد سبق والذى اراه ان صحة الرؤية فى المرئى لا تعلل فان حكم
العلة ان يكون معنى يقتضى ايجاب حكمه لمحله الذى يقوم به
والوجود عندنا نفس الموجود واما ما اعتمدوه فى اثبات وجود
مصحح الرؤية لتعلقه بالمختلفات فيقال قد تعلق العلم بالمختلفات
ولم يكن المصحح لكونه معلوما امرا مشتركا بين المعلومات فان
الموجود والمعدوم من الممكن والمستحيل لا يشتركان فى معنى
هو مصحح ثم لو سلمنا ان لا بد من مصحح وانه لا بد ان يكون
امرا مشتركا فلم قالوا انه لا مشترك بين المرئيات الا الوجود

[illegible] ان الصحيح لا يتبع [illegible]
[illegible] اما ان يكون حالا او [illegible]
[illegible] على حال [illegible] الموجب العالمية [illegible]
الوجود فانما هو وجود [illegible] بوصف العلية
هذا [illegible] تركيبا فى العلة فان [illegible] كونه من حيث
والتركيب الممتنع فى العلة ان يحال [illegible]
منها بحقيقتها وخاصيتها [illegible] من جهة الرؤية
معللة فان الوجود هو الذات والصحة حكم لها [illegible]
يوجب حكما لنفسه واذا كا[ن] [illegible] التعليل لا
وقد علمنا صحة رؤيته بعض الاشياء [illegible]
تعالى لا انهم حقيقة ذاته فلو [illegible] الى [illegible]
الادراك من جهة العقل فالمختص الا [illegible]
[illegible] السمعى [illegible] الاولين [illegible]
الى الله بان يريهم وجهه الكريم ومن [illegible]
قصة موسى عليه السلام وقد ذكرنا [illegible]
وقوع الرؤية فى الآخرة وهى لا تدل على الوقوع
تتضمن الجواز من حيث ان موسى عليه السلام
يستحيل على الله تعالى وقوله لن ترانى [illegible]
الوقوع لا يدل على نفى الجواز والمستحيل لا [illegible]
نفى جوازه وسياق الكلام على ذلك [illegible]
على هذا الفصل فصل فى الاستدلال على [illegible]
الجائزة فى الجنان وعدا من الله تعالى [illegible]
النبى قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة
فى الوقوع من حيث ان النظر اذا وصل بحرف الى
[illegible] الرؤية وهذا لا يعبر على محله [illegible]

[illegible] الامر [illegible]

ولا مر الا يكون عن فعله وجوبه وامثال الاوامر فاذا نهى عنه وقد
قد اخبر عن حضوره وتعلق وجوبه به في ذلك تطرق الخلف الى
خبره وذلك مستحيل في حكم الاله. وهذا السؤال انما يتوجه
على من قال ان النسخ رفع للحكم ومن ثبت ان الامر اذا اقتضى
الفعل في زمن النسخ فقد اخبر عن وجوده في ذلك الزمان فلا
يتصور رفع وجوده منه في زمن وجوبه. اما من قال ان النسخ
بيان تاقيته لما استبهم الوقت فيه في حكم التكليف مع تأخره
عن مورد التكليف فلا يتوجه عليه السؤال لانه الخطاب لم يقتض
الوجوب في زمن النهي فالخبر يكون عن الوجوب في غير زمان
ورود النسخ فلا يتوجه عليه السؤال اصلا واجاب عن ذلك
بعض من وجه السؤال بان قال هذا تخييل ليس تحته تحصيل وذلك
ان الوجوب وسائر الاحكام ليس صفة للافعال ومعنى الوجوب
ما توجه طلبه على وجه ما ومعنى المحرم ما توجه طلب تركه على
وجه ما والخصم تخيل انه وصف للفعل يتبع اعتقاده ومن احاط
بمدركه هان عليه الا يتعلق بحجة السؤال هذا خلاصة كلامه
ثم [illegible] وهذا عندي ليس بجواب [illegible] ان الحكم
ليس صفة للفعل [illegible] تعلق الخطاب والخبر اذا تعلق
بكون الفعل مطلوبا في زمن [illegible] فالمطلوب فيه فيتنافى
[illegible] فيستحيل ان يكون
[illegible] مطلوبا منهيا عنه فالخبر
[illegible] فاذا استحال ذلك في نفس الامر يلزم ان يكون
احد الخبرين [illegible] ضرورة استحالة وجود النقيضين

الارتفاع فهذا واضح لمن تأمل وقد التزم الجبائي في غير هذا الكتاب ان
اللفظ الناص في الدوام يجوز نسخه بناء على انه لا يدل الا من شرط
سكوت عن مقدور وهو يشترط الا ينسخ ومثله بالشريعة [illegible]
الامكان فانه وان لم يتعلق به فهو مقدور وهذا نظر في حكم
اللفظ وليس ذلك نظرا في حكم تعلق الكلام النفسي وهنا
تمام الكلام على هذا المقام ثم تكلم رضي الله عنه انه ادلة له
سمعية تمنعه بعد ثبوت جوازه عقلا وقد نقل عن شرذمة
من اليهود انهم قالوا انا في نص موسى ما يمنع من النسخ
وهذا السؤال اقتبسه اياه ابن الراوندي فقال اهل الاسلام
يمنعون من نسخ شريعتهم ويقولون هي مؤبدة الى اخر
عمر الدنيا مع اعتقادهم بالجواز فقولوا لهم هذا اثبت كذا
من نص موسى عليه السلام وانتم تعترفون بنبوته واجاب عنه
ذلك من وجهين احدهما تظهير المعجزات على يدي عيسى
عليه السلام ولو كان ما ذكروه ثابتا لامتنع حصول المعجز
على يد من بعده والثاني ان اليهود في زمن المصطفى احمد
صلوات الله عليه ما ذكروا ذلك مع انه قد تواتر تلاوته عليهم
النبي الامي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والانجيل
وقوله تعرفونه كما يعرفون ابناءهم وتكتمون الحق وهم
يعلمون ولم ينقل احد منهم مقابلة هذه التلاوة ليس عندنا
منه خبر وانما كانوا [illegible] من حكمة الرب
سبحانه [illegible] على الاخبار عنه
قبل مبعثه وكانوا يستفتحون على الذين كفروا بوجوده
[illegible]

[illegible]

فصل في معجزات نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وهو متواتر وجوده ودعواه رسالته

وتحديه بالقرآن الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من

خلفه فتحدى بكله تارة وقال فأتوا بحديث مثله ثم تحدى بسورة من مثله ثم

تحدى عند عجزهم عن ذلك بعشر سور مثله او بقدر كلام التنازير

من الضمير الذي هو الرجاء اعنى مثله هل هو عائد على النبي صلى الله عليه وسلم

فمعنا ممن هو امي مثله او الضمير عائد على القرآن ولا سبيل الا ايجاز في القرآن

من جهة لفظه ومن جهة معناه ونظمه البديع غير مقدور لهم

فلا معنى لعود الضمير على النبي ولا فائدة في التقييد لعجز الكل

عنه الامي وغير الامي وانه تنظر الى ما فيه

من الاخبار عن قصص الاولين ممن لم يقرأ كتابا ولا عرف تاريخا

ولا خالط من يعرف ذلك يكون في العادة سببا في الاطلاع

تعود الضمير على النبي صلى الله عليه وسلم اذا وقع التعبير في هذه

الجهة ممكن ومن جحد وجوده او كذبه بالقرآن وتحير الى انه

به فقد جحد الامر الضروري الثابت بطريق التواتر ولو ساغ انكار

ذلك لساغ انكار البلاد النائية والاشخاص الماضية ولا معنى للمباحثة

من هؤلاء في الضروريات. هذا اخر شرح هذا الكتاب

رضي الله عنه وقد كمل وهو في عشر كتب

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله المبدئ المعيد، الفعال لما يريد، هادي من يشاء من العبيد، الى سبيل التحميد والتمجيد، وشارح صدور المؤمنين الى الايمان به منزها عن التشبيه والتحديد، وأشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة من أخلص في التوحيد، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله المبعوث الى الثقلين بالكتاب العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد، صلى الله عليه وعلى آله صلاة دائمة بنعت التخليد، وبعد فقد كان بعض الأئمة الصدور ببلادنا كتب الي مكتوبا رغب فيه الى أن أحرر تصنيفا على الكتاب الموسوم بالارشاد في أصول الاعتقاد لامام الحرمين رضي الله عنه فصرفني عن اجابته حين سؤاله المقادير، وأبديت له في جواب مكتوبه ما توجه لي من المقادير، والهاني عن بلوغ الأمنية في التفسير، ما علمه اللطيف الخبير، ثم ورد علي مكتوب من بعض الأصحاب من اليمن يطلب مثل طلبته، ويرغب في مثل بغيته، فتحرك لذلك عزمي، بعد أن اشتغل بتأليف كتاب بسيط همي، ثم تواترت أسئلة الطلاب فشرعت في اجابتهم وان تحقق النفع العام بالاشفاق بمرغوبهما فلما رأيت تحرك

الدواعي

الدواعي الى هذه الجهة من أشياعي، وخشيت من العدول عنه الى ما عليه عزمت، والاشتغال بما قصدت وأردت، أن لا ينفع الله بما توجهت اليه شهوتي، وأن أضرب دون أرادتي، فآثرت أرادتهم على أرادتي، وقدمت رغبتهم على بلوغ أمنيتي، والله أسأل أن يعم به النفع ويعين على بلوغ الغرض منه انه قريب مجيب، وقد سلكت فيه طريقا متضمنا تفسير معانيه وتحرير أدلته والكلام على نكته وتصحيح قسمته ولم أسلك مسلك من سبقني لشرحه في الخروج عنه الى تأليف كتاب غيره والاثبات والنفي في مسائل غير مسائله وأن ذكرت مسألة غير ما ذكر فيه فهو لأن ما فيه ينبني عليها ويرجع اليها ويتوقف استقلال أدلته على تحقيقها وأجدد الرغبة لربي أن يعين على بلوغ الأمنية فيه، وأن يعم به نفع طالبيه، بمنه وكرمه.

باب في أحكام النظر

قال الامام أول ما يجب على العاقل البالغ باستكمال سن البلوغ أو الحلم شرعا القصد الى النظر الصحيح المفضي الى العلم بحدوث العالم اهـ قلت تضمن كلامه ثلاث جمل جملة في أول واجب وجملة في حقيقة النظر وجملة في قسمته أما الجملة الأولى فللناظر فيها ثلاثة مباحث

غير مقدورلهم فان وقع التعجيز لهم بالنظر الى النظم
الخارج عن مقدورهم فلا معنى لعود الهاء على النبى
ولا فائدة فى التقييد لعجز الكل عنه الأمى وغير الأمى
وان نظر الى ما فيه من الأخبار عن قصص الأولين ممن لم
يقرأ كتابا ولا عرف تاريخا ولا خالط من يعرف ذلك
يكون فى العادة سببا فى الاطلاع فعود الضمير على النبى
صلى الله عليه وسلم اذا وقع التعجيز فى هذه الجهة ممكن
ومن جحد وجوده أو تحديه بالقرآن وتعجيز الخلائق به
فقد جحد الأمر الضرورى الثابت بخبر التواتر ولو فتح
انكار ذلك لساغ انكار البلاد النائية والأشخاص الماضية
ولا معنى للباحثة فى مواطن الضروريات هذا وقد تم
شرح هذا الكتاب بعون الله الملك الوهاب وقد وافق
الفراغ من نسخ هذه النسخة الشريفة والجوهرة الثمينة
الظريفة يوم الاثنين ثانى أيام شهر ربيع الأول الذى هو
من شهور عام ألف وثلثمائة وخمسة وعشرين هجرية

على صاحبها أكمل صلوات وأوفى تحيه بقلم الفقير
الحقير المعترف بالقصور والتقصير من هو لعفو الله راجى
محمد بن أحمد بن موسى خفاجى الشبلنجى بلدا الشافعى
مذهبا الخلوتى طريقة غفر الله له ولمن حمله على تسطير
هذا الكتاب ولمن كان سببا فى ذلك ولمحبيهم وجميع المسلمين
آمين وذلك لجرثومة المجد الطالع كوكبه بالسعد ثمرة
الدوحة النبوية خلاصة السلالة المحمديه صاحب العزة
سيدى العلامة السيد أحمد بك الحسينى لا زال معانا
على أدآء الكفائى والعينى وأدام الله بقاه وأناله جميع
ما يتمناه آمين والحمد لله رب العالمين
وصلى الله على سيدنا
محمد وعلى آله
وصحبه
وسلم

(١)
[مقدمة الشارح]

بسم (٢) الله الرحمن الرحيم ، وبه نستعين (٣) .

الحمد لله المبدئ المعيد ، الفعّال لما يريد ، هادى من يشاء من العبيد إلى سبيل التحميد والتمجيد ، وشارح صدور المؤمنين إلى الإيمان به منزها (٤) عن التشبيه والتحديد ، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له شهادة من أخلص فى التوحيد ، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله المبعوث إلى الثقلين بالكتاب العزيز الذى ,, لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد " (٥) ، صلى الله عليه وعلى آله صلاة دائمة بنعت (٦) التخليد .

وبعد : فقد كان بعض الأئمة الصدور ببلادنا كتب إلىّ مكتوبا يرغب فيه إلى أن أحرر تصنيفا على الكتاب الموسوم (٧) بالإرشاد فى أصول الاعتقاد لإمام الحرمين (٨) - رضى الله عنه - فصرفنى (٩) عن إجابته حين سؤاله المقادير ، وأبديت له فى (١٠) جواب مكتوبه ما توجه [لى] (١١) من المقادير ، وألهانى عن بلوغ الأمنية فى التفسير ما علمه اللطيف الخبير .

ثم ورد علىّ مكتوب من بعض الأصحاب من اليمن يطلب مثل طَلِبته (١٢) ويرغب فى مثل بغيته ، فتحرك لذلك عزمى بعد أن اشتغل (١٣) بتأليف كتاب بسيط (١٤) همى (١٥) .

---

(١) زدت ما بين المعقوفين ، وجعلته عنوانا للمقدمة .

(٢) بداية : ل ٢/أ فى أ ، ب ، جـ .

(٣) ب : زيادة (واليه المآب) .

(٤) أ : منزه .

(٥) سورة فصلت من آية ٤٢ .

(٦) ب : تبعث . ومعنى عبارته : صلاة دائمة موصوفة بالتخليد .

(٧) أ : المرسوم .

(٨) سبق التعريف به ، راجع : ص ٤١ من الدراسة .

(٩) صرفنى : ردنى . راجع تاج العروس للزبيدى مادة صرف ٦/١٦٣ ط المطبعة الخيرية ١٣٠٦ هـ .

(١٠) ب : عن

(١١) أ : بدون (لى) زدناه من ب ،جـ ليستقيم النص .

(١٢) الطَلِبة بكسر اللام الشئ المطلوب . راجع مختار الصحاح مادة طلب ٤١٩ .

(١٣) ب : تنقل ، د : اشتغلت .

(١٤) ب : يسبط ، لم استطع تحديد اسم هذا الكتاب بعد البحث الجاد .

(١٥) د : بدون (همى) .

ثم تواترت أسئلة الطلاب ، فشرعت فى إجابتهم فإن (١) تحقق النفع العـــام بالإسعاف (٢) بمرغوبهما (٣) ، فلما رأيت تحرك الدواعى (٤) إلى هذه الجهة (٥) من أشياعى (٦) خشيت (٧) من العدول عنه (٨) إلى ما عليه عزمت (٩) والاشتغال بما قصدت (١٠) ، وأردت (١١) أن (١٢) ينفع الله بما توجهت (١٣) إليـــــه شهوتى (١٤) وأن أضرب (١٥) دون (١٦) إرادتى (١٧) ، فآثرت إرادتهـــم على إرادتى (١٨) ، وقدمت رغبتهم على بلوغ أمنيتى ، والله أسأل أن يعم به النفع ، ويعين على بلوغ الغرض فيه (١٩) ، إنه قريب مجيب .

---

(١) أ ،ب ،جـ : وإن . صححناه ليستقيم النص . تحريف .

(٢) أ ،ب ،جـ : بالاشفاق . صححناه من د .

(٣) الضمير عائد إلى بعض الأئمة الصدور وإلى بعض الأصحاب من اليمن . ومرغوبهما : مرادهما ـ وهو شرح كتاب الإرشاد للجوينى ـ راجع : مختار الصحاح مادة رغب ٢٦٩ .

(٤) بداية : ل ٢ / ب فى جـ .

(٥) ب : بدون (الى هذه الجهة) .

(٦) أ : الشباعى ،ب: اشباعى ، د : الى هذه الجملة التى من المساعى .

(٧) أ ،ب ،جـ: وخشيت . صححناه ليستقيم النص .

(٨) عن مرغوب أصحابه وهو شرح الارشاد .

(٩) أ ،ب : عزمته ، بداية ل ٢/ب فى ب ،يشير الى الكتاب الذى اشتغل به همه .

(١٠) معنى عبارته خشيت من العدول عن مرغوب الأصحاب الى الاشتغال بمرغوبى .

(١١) أ ،ب : واردتـــه .

(١٢) أ ،ب ، جـ: زيادة (لا) حذفنا الزيادة اعتمادا على د ليستقيم النص .

(١٣) د : يوجـــه .

(١٤) ب : شهوته .

(١٥) أضرب : أعرض . راجع مختار الصحاح مادة ضرب ٤٠٢ .

(١٦) أ : كون ، ب : بدون (دون) .

(١٧) ب : إرادتـــه .

(١٨) ب : إرادتـــــه .

(١٩) جـ : منـــــه .

وقد سلكت فيه طريقا متضمنا تفسير معانيه ، وتحرير أدلته ، والكلام على نكته ، وتصحيح قسمته ، ولم أسلك مسلك من سبقني لشرحه [(١)] في الخروج عنه الى تأليف كتاب غيره ، والإثبات والنفي في [(٢)] مسائل غير مسائله ، وان ذكرت مسألة غير ما ذكر فيه فهو لأن ما فيه [(٣)] يبنى [(٤)] عليها ، ويرجع إليها ، ويتوقف استقلال أدلته على تحقيقها .

وأجد الرغبة لربي أن يعين على بلوغ الأمنية فيه ، وأن يعم به نفع طالبيه بمنه وكرمه .

---

(١) من شروح الإرشاد السابقة على شرح الشيخ المقترح : شرح أبي القاسم سليمان ابن ناصر الأنصاري . م ٥١٢ هـ ـ نسبه اليه تلميذه الشهرستاني في نهاية الأقدام ٣٨ ، وهذا الكتاب لم أجده ، ومن شروح الإرشاد المعاصرة للشيخ المقترح : نكت الإرشاد للامام أبي إسحاق إبراهيم بن يوسف ابن محمد بن دهاق الأوسي المعروف بابن المرأة م سنة ٦١٦ هـ ، ويوجد هذا الشرح مخطوطا في دار الكتب والوثائق المصرية أربعة أجزاء في خمسة مجلدات برقم (ب ٢٢٨٨٨) ، ومن الشروح المعاصرة شرح الإرشاد لأبي بكر محمد بن عبد الله القرطبي . م ٥٦٧ هـ وهو مخطوط توجد منه نسخة في مكتبة أحمد الثالث بتركيا ، وتوجد منه صورة في معهد إحياء المخطوطات العربية بالقاهرة برقم ١٤٩ توحيد ، وقد نشره عن هذه النسخة مكتبة الأنجلو المصرية ط ١ / ١٩٨٨ بإخراج : د . أحمد حجازي السقا .

(٢) بداية : ل ٢ / ب في أ .

(٣) ب : نافيه .

(٤) جـ : ينبني .

* باب في : أحكام النظر * (١)

قال الإمام : (أول ما يجب على العاقل البالغ باستكمال سن البلوغ أو الحلم شرعا : القصد الى النظر الصحيح المفضى الى العلم بحدث (٢) العالم) ٢/ب في أ

قلت : يتضمن (٣) كلامه ثلاث جمل :

جملة في أول واجب ، وجملة في حقيقة النظر ، وجمله في قسمته .

أما الجملة الأولى : فللناظر فيها ثلاثة (٤) مباحث :

الأول : (٥) في قوله (أول)

اعلم أرشدك الله أن الذى بلغنا من أقوال الناس في أول واجب ستة مذاهب :
الأول : قول بعض المعتزلة (٦) : إن أول (٧) واجب الشك (٨) .

---

(١) سيأتي حد النظر ودراسته . راجع ص ١٠-١١
(٢) ب جـ : بحدوث . يغلب في أسلوب الجويني استعمال لفظ حدث ، حيث إنه المصدر كما قال سيبويه . راجع : لسان العرب ٢/ ١٣٢ .
(٣) ب : تضمن . (٤) أ ، ب : ثلاث . (٥) بداية : ل ٣/ أ في جـ .
(٦) المعتزلة : من أكابر الفرق الإسلامية التي دافعت عن الإسلام ضد الزنادقة والملحدين ، وهم فرق كثيرة يجتمعون على الأصول الخمسة : التوحيد ، العدل ، الوعد والوعيد ، المنزلة بين المنزلتين ، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، انفردت كل فرقة منهم بآراء في كثير من القضايا الفلسفية والكلامية. أنظر التعريف بهم في مقالات الإسلاميين ١/ ٢٠٦ وما بعدها /ط مكتبة النهضة المصرية / ١٩٥٠ م ، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع لأبي الحسين محمد بن أحمد الملطي ٣٥-٤٣ / ت: محمد زاهد الكوثري /ط٢ مكتبه المثنى / بغداد ١٩٦٨م ، الفرق بين الفرق لأبي منصور عبد القاهر البغدادي ١١٤-٢٠١ /ت: محيى الدين عبد الحميد / دار المعرفة للطباعة والنشر / بدون تاريخ ، أصول الدين لأبي منصور البغدادي ٣٣٥ -٣٣٧/ ط١ استانبول ١٩٢٨م ، الفصل في الملل والأهواء والنحل لأبي محمد على بن أحمد بن حزم ٤/ ١٩٢- ٤٠٤ ، بهامشه الملل والنحل / ط٢ دار المعرفة / بيروت ١٩٧٥م ، التبصير في الدين ٣٧-٥٩ ، الملل والنحل ١/ ٤٣-٨٥ ، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين لفخر الدين الرازى ٢٣-٥٠ / تصحيح طه عبد الرؤوف سعد ومصطفى الهوارى / الكليات الازهرية ١٩٧٨م ، كتاب المعتزلة / زهدى جارالله / ط بيروت ١٩٧٤ م
(٧) أ : الأول .
(٨) الشك : ما استوى طرفاه ، وهو الوقوف بين الشيئين لا يميل القلب الى أحدهما . راجع: التعريفات للسيد الشريف الجرجاني ١١٣ ط مصطفى الحلبي / ١٩٣٨م . القول بأن أول واجب على المكلف هو الشك نسبه جمهور المتكلمين الى أبى هاشم الجُبّائي . راجع: المغنى ١٢/ ١١ ، الشامل ٣٢ ، شرح لمع الأدلة لابن التلمساني ل٣/ ب (خ) بمكتبة احمد الثالث بتركيا رقم ١٦٨٩ توجد منه صورة بمعهد المخطوطات ١٤٩ ، متن المواقف ٣٢ ، شرح المقاصد ١/ ٣٦ ، شرح جوهرة التوحيد ٤١ . ونسبه السَنُوسى الى المعتزلة . راجع شرح العقيدة الكبرى ٢٠
وقد سبق بحثه ص٤-٥ وانفرد الطوسى ناقد المحصل بنسبته الى الجوينى . راجع نقد المحصل للطوسى ٤٧ . وما ذكره أبو هاشم مردود لفظا ومعنى . راجع نقده في الشامل ٣٢ ، متن المواقف ٣٢-٣٣ ، شرح الكبرى ٢٠ ، شرح الباجورى على الجوهره ٣١ .

وهذا باطل على أصلهم ؛ لأنه كفر بالله ، والكفر بالله قبيح لعينه ، وما قبح (١) لعينه كيف يكون واجبا .

وهو مطلوب الإزالة على أصلنا ، فلا يكون مطلوب التحصيل .

المذهب الثانى : قول بعض الناس: إن أول واجب الإقرار بالله (٢) .

فإن أراد به الإقرار باللسان دون (٣) القلب : فالنفاق ممنوع ، وهذا نفاق .

وإن أراد به (٤) الإقرار بالقلب : فإذا أوجب النظر بعده فقد أزاله ، فلا فائدة فى إيجابه .

المذهب الثالث : قول بعض الأصحاب : إن أول واجب أول جزء من النظر (٥) .

وهذا ضعيف ؛ إذ النظر المطلوب جملة واحدة ، وجزء العبادة لا ينفرد بالوجوب كركعة من الصلاة .

المذهب الرابع : قول من قال : النظر (٦).

---

(١) أ : وما قبيح .

(٢) صوب ابن دهاق شارح الإرشاد القول بأن أول مطلوب هو الإقرار باللسان . راجع : نكت الإرشاد ١/ل ١٧/ب ، راجع : شرح الكبرى ٢٠ .

(٣) أ : كون تحريف .

(٤) بداية : ل ٣/أ فى ب .

(٥) نسب الجوينى والسنوسى والباجورى هذا القول إلى القاضى الباقلانى،وقد صرح به فى الإنصاف ونسب بعض العلماء كالإيجى والتفتازانى والدوانى إلى البالاقلانى القول بان أول ما يجب على المكلف القصد إلى النظر . راجع هذا المذهب ورأى الباقلانى فى : الإنصاف ١٣ ، ٢٢ ، الشامل ٣٢ ، متن المواقف ٣٢ ، شرح المقاصد ١/ ٣٦ ، شرح الكبرى ١٩ ، الدوانى على العقائد العضدية ١/ ١٩٠ ، الباجورى على الجوهرة ٤٠ .

(٦) نسبه السنوسى إلى الأشعرى ونسبه التفتازانى والباجورى إلى الأستاذ الإسفرايينى ونسبه الطوسى والدوانى إلى المعتزلة والأستاذ . انظر هذا المذهب ونسبته فى: المحيط بالتكليف ٢٦ ، ٢٨ ، ٣٠ ، شرح الأصول الخمسة ٣٩ ، ٤٥ ، ٧١ ، ٧٦ ، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ٤٧ ، متن المواقف ٣٢ ، شرح المقاصد ١/ ٣٦ ، شرح الكبرى ١٩ ، الجلال الدوانى على العقائد العضدية ١/ ١٩٠ ، الباجورى على الجوهرة ٤٠ .

المذهب الخامس : قول من قال : المعرفة (١) .

المذهب السادس : ما ذكره صاحب الكتاب أنه القصد إلى النظر الصحيح (٢) .

فأما قول من قال : إن أول واجب النظر : فقدمه على المعرفة لتقدمه عليها وجودا .

فيرد عليه أن القصد إليه مقدم (٣) عليه .

فقد ضاق بعد بطلان هذه المذاهب الأربعة موضع النظر (٤) ، ولم يبق إلا المذهبان .

والذى أراه أن الخلاف بينهما مرتفع ؛ إذ شرط المختلفين أن (٥) يتوارد النفى والاثبات على موضع واحد ، وليس هذا الشرط ثابتا ههنا .

بيانه : أن لفظ الأولية مشترك بين أمرين :

أحدهما : أولية الوجوب (٦) ـ بمعنى ـ أول ما يتعلق به الخطاب ، والثانى : أولية الاشتغال والاداء ، فإن نظرنا الى أول واجب خطابا ومقصودا فالمعرفة ، وإن نظرنا إلى أول واجب اشتغالا واداء فالقصد ، فقد نظر كل واحد منهما الى أولية لم ينظر اليها الآخر (٧) .

وأما من قال إن المعرفة ضرورية لا يكلف بها (٨) ، فلا يعتقد خلاف بينه وبين من قال إن القصد أول واجب إلا أن ينزل النظر منزلة المعرفة

---

(١) نسبه التفتازانى والسَنُوسِى والدوانى والباجورى الى الأشعرى ، وقال الإيجى : هو قول أكثر المتكلمين . انظر هذا المذهب ونسبته فى : المحصل ٤٧ ، متن المواقف ٣٢ ، شرح المقاصد ١ / ٣٦ ، شرح الكبرى ١٩ ، الدوانى على العقائد العضدية ١ / ١٩٠ ، الباجورى على الجوهرة ٤٠ .

(٢) نسبه الجوينى إلى القاضى الباقلانى ، ونسبه الإيجى والدوانى إلى الباقلانى وابن فورك ، ونسبه الباجورى الى الباقلانى والجوينى ، ونسبه السَنُوسِى إلى الأستاذ أبى إسحاق والجوينى وقد صرح به الجوينى فى عبارته المذكورة .
انظر هذا المذهب ونسبته فى : الشامل ٣٢ ، متن المواقف ٣٢ ، شرح المقاصد ١ / ٣٦ ، شرح الكبرى ١٩ ، الدوانى على العقائد العضدية ١ / ١٩١ ، الباجورى على الجوهرة ٤٠ .

(٣) ب ، ج : متقدم . (٤) بداية : ل ٣ / أ فى أ .

(٥) بداية : ل ٣ / ب فى ج . (٦) أ : الوجوبه .

(٧) رفع كثير من العلماء الخلاف فى أول واجب على المكلف ، انظر على سبيل المثال : الشامل ٣٢ ، المحصل ٤٧ ، متن المواقف ٣٢ ، شرح المقاصد ١ / ٣٦ ، الدوانى على العقائد العضدية ١ / ١٩٤ ـ ١٩٥ .

(٨) ذهب الى هذا المذهب بعض الروافض وكثير من المعتزلة كصالح قبة والجاحظ وثمامة وأبى على الأسوارى ، وأيضا غيلان القدري ، وذلك على اختلاف بينهم فى المقالات . انظر : شرح الأصول الخمسة ٤١٥ ، أصول الدين ٣١ ـ ٣٢ .

مع القصد (١) ، والله أعلم .

قوله: (على العاقل البالغ)

تعرض لمن يجب عليه القصد ، وشرط فيه شرطين :

أحدهما : العقل ، واشتراطه لثبوت أهلية الخطاب مأخوذ من مسالك (٢) المعقول .

والثاني : البلوغ ، واشتراطه (٣) ثابت بالشرع .

ثم ذكر أن البلوغ يكون بالسن (٤) ويكون بالاحتلام ، وأراد أنهما أمارتان وضعتا للدلالة عليه .

قوله: (شرعا)

يحتمل أن يعود على (٥) الوجوب ، فيكون في الكلام (٦) تقديم وتأخير ، كأنه قال : أول ما يجب شرعا على العاقل البالغ ، ويحتمل أن يريد به البالغ بأحد هاتين الأمارتين شرعا ، فالأول فيه احتراز (٧) عن مذهب المعتزلة (٨) القائلين بالوجوب عقلا (٩) ، والثاني عود الكلام الى أقرب مذكور .

قوله: (القصد الى النظر)

فالقصد عبارة عن الإرادة (١٠) .

---

(١) انظر الأقوال في أول واجب على المكلف في : الشامل ٣١-٣٢ ، شرح الإرشاد لابن ميمون ١٥-١٦ ، نكت الإرشاد ١/ل/١٧/أ-١٧/ب المحصل ٤٧ ، شرح لمع الأدلة ل٣/أ-٤/أ ، أبكار الأفكار ج ١ ق ٢ ص ١٠٠ - ١٠٢ ، متن المواقف ٣٢-٣٣ ، شرح المقاصد ١/٣٦ - ٣٧ ، شرح الكبرى ١٩-٢٠ ، الدواني على العقائد العضدية ١/١٩٠ - ١٩٥ ، الباجوري على الجوهرة ٤٠-٤١ .

(٢) جـ : مالك . (٣) أ : واشتراط . (٤) أ : بالشيء .

(٥) بداية : ل ٣/ب في ب . (٦) أ : فيكون والكلام .

(٧) بداية : ل ٤/أ في جـ . (٨) سبق التعريف بهم . راجع ص ٥ .

(٩) قال المعتزلة وأبو حنيفة وبعض فقهاء الحنفية والشافعية بوجوب النظر عقلا ، وقال الجويني وجمهور المتكلمين بوجوب النظر بالشرع . راجع: شرح الأصول الخمسة ٨٨ ، مختصر الجويني لكتاب الإرشاد للباقلاني ل ٥/ب ، المحصل ٤٤-٤٧ ، شرح طوالع الأنوار ٢٣ ، أبكار الأفكار ج ١ ق ٢ ص ٨٣-٩٩ ، متن المواقف ٢٨-٣٢ ، شرح المقاصد ١/٣٣-٣٦ الكلنبوي على الدواني ١/١٨١ ، نشر الطوالع ٣٧-٣٩ .

(١٠) انظر : المحيط بالتكليف ٢٩١ ، شرح الارشاد لابن ميمون ١٦ ، نكت الارشاد ١/ل ١٧ / ب .

وقد أوردوا عليه سؤالا وقالوا : القصد إن كان ضروريا فلا يصح إيجابه ، وإن كان كسبيا احتاج إلى قصد .

وهذا مندفع على كل مذهب :

أما أصحابنا : فالمكتسب لا يحتاج فيه الى قصد وإن جاز أن يقصد ، فالتسلسل (١) انما يتحقق من وجوب ثبوت القصد لا من جوازه مع صحة ارتفاعه (٢) .

والمعتزلة يقولون إن الأفعال القليلة تقع من العبد مع (٣) الذهول والغفلة ، وهى فعل (٤) ، فلم يجب القصد أيضا فى مطلق أفعال العبد على أصلهم .

فلم يكن لهذا السؤال موقع .

قوله (٥) : (الصحيح)

تفسيره (٦) يأتى فى الجمله الثالثة (٧) .

قوله (٨) : (المفضى الى العلم بحدث العالم) .

انما يصح اذا كان لا طريق الى معرفة البارى الا حدث العالم .

وقد ذكر أصحابنا طريقين (٩) :

أحدهما : الجواز ، والثانى : الحدوث .

فأما طريق الجواز فيعرف الصانع بها قبل معرفة حدث العالم ، فلا يكون أول واجب القصد الى نظر صحيح مفض (١٠) إلى معرفة الحدوث ، إذ المقصد (١١) هو معرفة الله تعالى ، فبأى طريق حصل فيحصل المقصد (١٢) من تلك الطريق ، وقد يكون حدث العالم بنظر ثان (١٣) بعد النظر الأول المفضى إلى معرفته كما (١٤) نبهنا فى طريق الجواز .

---

(١) أ ، جـ : فالشيء ، ب : فالملتمس . صححناه من د .

(٢) قارن : الدوانى على العقائد العضدية ١/١٩١/١٩٣ .

(٣) بداية : ل ٣/ب فى أ .

(٤) جـ : فعله . انظر : المغنى ٨/٤٨ ، فى التوحيد لأبى رشيد النيسابورى ٣١٤ ت : د . محمد عبد الهادى أبو ريدة / ط المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر / القاهرة ١٩٦٥م

(٥) أ : قول . (٦) أ : وتفسيره . (٧) راجع ص ١٢ .

(٨) أ : قول ، (٩) أ : الطريقين .

(١٠) أ : مقض ، ب : مفض .

(١١) جـ : المقصود . (١٢) جـ : المقصود .

(١٣) أ : تان . تصحيف .

(١٤) بداية : ل ٤/ ب فى جـ .

الجملة الثانية فى : حـد النظـر (١)

قال - رضى الله عنه - : (والنظر فى اصطلاح الموحدين هو الفكـر الذى يطلب بـه من قام بـه علما أو غلبة ظـن) (٢) ٣/ب

قولـه : (فى اصطلاح الموحدين)

فيه احتراز عن (٣) محامل النظر فى اللغة ، فإنه يطلق بازاء رؤية البصـر والتعطف والانتظار وغيـره .

وهو فى اصطلاح الموحـدين مقصـور على الفكـر والتأمـل فى المنظـور فيـه .

قوله : (الفكر الذى يطلب بـه من قام بـه علما)

فيه احتراز عن مذهب المعتزلة ، فإن عندهم كل صفة من شرطها الحياة إذا قامـت بجزء أوجب الحكم للجملة (٤) ، والنظـر من الصفات التى من شرطهـا الحيـاة ، وعندنا أن حكم المعنـى مختص بمحـله من غير فرقان بين ما يشتـرط فى ثبوته (٥) الحياة من الصفات وما لا يشترط (٦) ، فلهذا خص الكلام بمن قام بـه .

قولـه : (علما أو غلبة ظـن)

شمل بـه الكلام فى القطعيا ت والمسائل الاجتهاديـة .

وقد يرد على هذا الحـد : أن فيـه تقسـيما (٧)

---

(١) ب: بدون (الجملة الثانية فى حد النظر) تاثرا بضعف التصوير .

(٢) قارن حد النظر فى : شرح الأصول الخمسة ٤٥ ، المحصل ٤٠ ، المعالم ٢١ ، أبكار الأفكار ج ١ ق ق٢ ص٥٣-٥٥ ، شرح طوالع الأنوار ١٠ ، شرح الكبرى ١١٠ . الظن : الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيضين ، أو أحد طرفى الشك بصفة الرجحان . راجع: التعريفات ١٢٥ .

(٣) بداية : ل ٤/ أ فى ب .

(٤) انظر : متن المواقف ٩٢ .

(٥) أ : ثبـوت .

(٦) انظر : متن المواقـف ٩٢ .

(٧) التقسيم فى اللغة : تحليل الشئ وتجزئته ، وفى الاصطلاح : يدرك معناه بطريق التقسيم ، فهو إما تقسيم الكلى إلى جزئياته ، وإما تقسيم الكل إلى أجزائه ، وتقسيم الكلى إلى جزئياته : ضم قيود إلى المقسم كقولك : الإنسان إما أبيض أو أسود ، وتقسيم الكل إلى أجزائه : تحصيل ماهية المقسم بذكر أجزائه كقولك : الإنسان حيوان ناطق . انظر : الرسالة الولدية فى آداب البحث والمناظرة / ساجقلى زادة ١٥ ، ١٧ ، ٢٥ ط٢/ مطبعة السعادة /القاهرة ١٣٣٥هـ بتعليقات عبد الخالق الشبراوى .

والتقسيم ليس فيه ،وإنما هو فى متعلق الطلب ، والداخل فى الحد الطلب لا المطلوب المنقسم (١) ،والطلب يستدعى مطلوبا ما ، لا غير مطلوب ، فلا يضر التقسيم فيه .

لكن يرد على هذا الحد : أن فيه تركيبا ؛ إذ تعرض فيه (٢) إلى (٣) الفكر والطلب (٤) .

ولهذا اقتصر القاضى (٥) فى حده على (٦) التأمل فى

---

(١) فى هامش النسخة جـ: إشارة إلى أن كلمة (المنقسم) فى النسخة المنقول عنها (الانقسام) .

(٢) جـ : منه . (٣) أ: كرر (الى) حذفنا المكرر ليستقيم النص .

(٤) بداية : ل ٤ / أ فى أ .

(٥) القاضى : أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم البصرى البغدادى الباقلانى ٣٢٨-٤٠٣هـ ،من كبار شيوخ الأشاعرة ، ولد بالبصرة ، وسكن بغداد وسمع بها الحديث، رد على المعتزلة والخوارج والجهمية ،كان موصوفا بجودة الاستنباط ، وقوة الحجة ، وسرعة الجواب، انتهت إليه رئاسة الأشاعرة ، من تصانيفه الكثيرة : هداية المسترشدين ، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل ، مناقب الأئمة ،الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به ، أسرار الباطنية ،نقض المطاعن على سلف الأمة ، إعجاز القرآن .

انظر ترجمته فى : تاريخ بغداد للخطيب البغدادى ٥/٣٧٩-٣٨٣/ ط دار الكتب العلمية / بيروت / بدون تاريخ ، ترتيب المدارك للقاضى عياض بن موسى ٢/٥٨٥-٦٠٢/ ط دار مكتبة الحياة / بيروت بدون تاريخ ،تبيين كذب المفترى ٢١٧-٢٢٦ وفيات الأعيان لابن خلكان ٣/٤٠٠-٤٠١ ،العبر فى خبر من غبر لأبى عبد الله الذهبى ٣/٨٦ ت: فؤاد سيد / ط الكويت ١٩٦١م ، البداية والنهاية لابن كثير ١١/٣٥٠-٣٥١ / مطبعة السعادة / القاهرة / بدون تاريخ ،شذرات الذهب فى أخبار من ذهب ٣/١٦٨-١٧٠ تاريخ الأدب العربى / بروكلمان ٤/٥٠-٥٢ ط ٢/ دار المعارف ١٩٧٧م ،معجم المؤلفين ١٠/١٠٩-١١٠ .

(٦) بداية : ل ٥/أ فى جـ .

المنظور فيه [(١)].

واعلم أنا إذا أطلقنا أن التركيب يجتنب فى الحدود لا نريد به ما يريد به المنطقيون من التركيب من الجنس [(٢)] والفصل [(٣)]، وإنما نريد به دخول ذات فى حد ذات أخرى، وسيأتى لذلك مزيد الإيضاح إن شاء الله تعالى [(٤)].

الجملة الثالثة فى قسمته :

وهو ينقسم إلى الصحيح والفاسد .

فالصحيح : ما يؤدى إلى العثور على الوجه الذى منه يدل الدليل .

والفاسد : ما عداه .

اعلم أن وجه الدليل هو : ما يحصل منه الاشعار بالمدلول ؛ وذلك لأن الدليل لا يدل من جميع وجوهه، وإنما يدل من بعض الوجوه، ومثال ذلك أن العالم يدل على وجود بارئه [(٥)]، ولكن إذا نظرت فيه من حيث إن فيه ذواتا قائمة بنفسها مستغنية عن محل أو قابلة للمعانى، أو أن فيه حالا فى محل أو موجودا أو معدوما فلا دلالة له به ولا اشعار، وإن نظرت فيه من حيث إنه حادث أو جائز أدرك العقل فى وصف الجواز أو الحدوث ما ليس فى غيره من الوجوه والاعتبارات، وهذا هو وجه الدليل، وهو الذى يكون وسطا فى المقدمتين .

وقد سمعت بعض أئمتنا يعبر عن وجه الدليل بوجه لزوم النتيجة عن المقدمتين على طريق المنطقيين، وقد عرفت على الجملة أن الدليل لا يدل من جميع وجوهه، وإنما يدل من بعضها، فالنظر المطلع على هذا الوجه هو النظر الصحيح [(٦)].

---

(١) قارن : تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل ٢٧، متن المواقف ٢١، شرح المقاصد ١/ ٢٤.

(٢) الجنس : المقول على الكثرة المختلفة الحقيقة فى جواب ما هو . راجع : شرح تهذيب المنطق للخبيصى ٩٢ - ٩٣ / ط ٢ المطبعة الازهرية ١٣٢٧ هـ .

(٣) الفصل : المقول على الشيء فى جواب أى شيء هو فى ذاته . راجع : المصدر السابق ١٠٧، تيسير القواعد المنطقية/ د . محمد شمس الدين إبراهيم ٧٧ / ط ٤ القاهرة ١٩٨١م .

(٤) راجع ص ٤٢ .

(٥) أ : بارئه، بداية : ل ٤/ ب فى ب .

(٦) بداية : ل ٥/ ب فى جـ .

ثم قال: (والفاسد ماعداه) ٤/أ

لأنه لم يؤد الى العثور على هذا الوجه .

وقد يفسد [١] تارة بحيده عن طريق الدليل كما إذا نظر في شبهة [٢] ، وتارة لقصوره وهو ما له ابتداء النظر في الدليل ثم طرأ قاطع من نوم أو غشية أو غفلة أو موت أو غير ذلك من القواطع فإنه لا يصل إلى وجه الدليل [٣].

قوله : (فإن قيل قد أنكرت طائفة من الأوائل إفضاء النظر إلى العلم ، وزعموا أن مدارك العلوم [٤] الحواس ، فكيف السبيل إلى مكالمتهم) ٤/أ - ب

قلت : اعلم أولا : أن الناس مختلفون في صحة النقل عن السُمَنية [٥] وفي نسبة هذا المذهب إليهم :

---

(١) أ : يفيد . تحريف .

(٢) الشبهة : ما اشتبه على الناظر أمرها ، سيأتي تعريف الشيخ المقترح للشبهة. راجع ص ٢٤ ، إنظر : نكت الإرشاد ١/ل ٣٣/ب ،شرح الكبرى ١٨ .

(٣) في تقسيم النظر الى صحيح وفاسد راجع : متن المواقف ٢٢-٢٣ .

(٤) بداية : ل٤/ ب في أ .

(٥) السُمَنية : فرقة من التناسخية قالت بقدم العالم ، وأنكر أكثرهم المعاد والبعث ، وقال بعضهم بالتناسخ ،وزعموا أنه لا معلوم الا عن طريق الحواس الخمس .

انظر التعريف بهم في : التوحيد ١٥٢ ، أصول الدين ١٠ - ١١ ، الفرق بين الفرق ٢٧٠ - ٢٧١ ، التبصير في الدين ٨٩ ، حاشية الكلنبوي ٢١٨/١ .

انظر رأي السُمَنية في النظر في : أصول الدين ١٠ - ١١ ، المحصل ٤١ ، متن المواقف ٢٤ ، الدواني على العقائد العضدية ٢١٨/١ ، قارن: البرهان في أصول الفقه ١٢٤/١- ١٢٦ .

فمن الناس من وَرَّك (١) بالغلط على الناقل ؛ فإن هذا المذهب مخالف للبديهة ، فلا يتصور مخالفة العقلاء فيه ؛ فإنا نعلم علوما بديهية خارجة عن الحواس كعلمنا بآلامنا ولذاتنا ، ونفورنا وشهواتنا ، وغضبنا وفرحنا ، وأن الاثنين أكثر من الواحد ، وأن النفى (٢) والإثبات لا يجتمعان على موضوع (٣) واحد الى نحو ذلك (٤) من العلوم البديهية ، وإذا كان كذلك فلا وجه لمنازعة العقلاء فى ذلك .

ودعوا هم الحصر (٥) بالضرورة يدرك انخرامه ؛ فقد علم الأوائل علوما نظرية ، وإنما غلط النقلة من حيث جهلوا اصطلاح القوم ، فإنهم كانوا يقولون : المعلومات كلها بالحواس ، وما ليس بمحسوس يسمونه معقولا (٦) ، ولا يسمونه معلوما .

فالنزاع فى تغليب واصطلاح ، ولا منازعة من حيث المعنى (٧) .

ومن الناس من عَدَّ هؤلاء من قبيل السوفسطائية (٨) ـ وقد ذهبت السوفسطائية (٩) إلى إنكار العلوم جملة ، وباحوا بإنكار البداهة (١٠) .

---

(١) وَرَّك : ألزم أو أضاف أو حمل . راجع : لسان العرب ، مادة و رك ٦/٤٨١٩ .

(٢) أ : أو النفى . (٣) ج : موضع . (٤) بداية : ل ٥/أ فى ب .

(٥) يعنى : دعوى السُمَنية حصر مدارك العلوم فى الحواس ضرورة .

(٦) بداية : ل ٦/أ فى ج .

(٧) وهو رأى الجوينى فى البرهان . راجع : البرهان ١/١٢٥ .

(٨) كالجوينى فى الإرشاد ، انظر: الإرشاد ٣ـ٥ . السوفسطائية فرق : منهم

(١) العندية : أتباع بروتا غوراس ، ويزعمون أن للأشياء حقائق تابعة للاعتقادات ، ويعنون بذلك أن الاعتقادات كلها صحيحة ،

(٢) العنادية أتباع غورغياس ، ويزعمون أنه لا حقيقة لشىء ولا علم بشىء ،

(٣) اللا أدريون : أتباع بيرون ، وهم أهل شك ، قالوا لا نعلم هل للأشياء والعلوم حقائق أم لا ، ويرى الدكتور النشار أن مؤرخى الفلسفة المحدثين أدركوا أن السوفسطائية كانت تبشر بعصر تنوير حاسم فى الفكر الانسانى ، وقد عرف المسلمون السوفسطائية عن أفلاطون وأرسطو بعد أن شوهاها .

انظر التعريف بهم فى : التوحيد ١٥٣ـ١٥٧ ، الفرق بين الفرق ٣٥٤ ، الفصل ١/٨ـ٩ ، الأصول والفروع ٢/٣٢٨ـ٣٢٩ ، التبصير فى الدين ٨٩ ، البرهان ١/١١٣ـ١١٥ ، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام / النشار ١/١٦٢ـ١٦٣/ط٧ دار المعارف / القاهرة ١٩٧٧م . انظر رأى السوفسطائية فى العلوم فى : أصول الدين ٦ـ٧ ، البرهان ١/١١٣ـ١١٥ ، المحصل ٣٩ .

(٩) سبق التعريف بهم فى الهامش السابق . (١٠) أ ، ب ، ج : البداية .

ولهذا اختلف النظار فى مكالمتهم على حسب اختلافهم فى مكالمة السوفسطائية (١)

فاذا كالمناهم قلنا : هل تعلمون فساد النظر أم تستريبون فيه ؟

فإن علموه وهو غير مدرك بالحواس فقد ناقضوا احصرهم .

ثم يقال لهم : أتعلمون فساد النظر ضرورة أو نظرا ؟

ودعوا هم الضرورة مع مخالفة أكثر العقلاء بهت لا سبيل إليه ، ودعوى النظر من نفى جميع النظر متناقض (٢) ؛ فان نفى الكل يناقض (٣) إثبات بعض من الكل .

قالوا : وأنتم لا يمكنكم دعوى الضرورة فى الصحة ، ودعواكم صحة (٤) النظر بالنظر إثبات الشىء بنفسه ، وهو محال .

اعلم أن نظم هذا الكلام منهم نظم الأدلة ، فإن قولهم هذا إثبات الشىء بنفسه ، وإثبات الشىء بنفسه محال : كلام تضمن (٥) مقدمتين ، ومن أنكر النظر (٦) كيف يصح منه الاستدلال بالمقدمات .

ثم قولهم إثبات الشىء بنفسه محال : تمسك بلفظ مشترك ، فإن إثبات الشىء بنفسه - بمعنى - أن الشىء يثبت نفسه محال ؛ إذ وجود الممكن بذاته ممتنع ، وقد يقال إثبات الشىء بنفسه - بمعنى - تعلق الشىء بنفسه ، وهذا ليس بمحال ، كالعلم (٧) يعلم به (٨) المعلوم ، ويتعلق بنفسه فيكون معلوما ، وضرب له مثالا (٩) غير العلم كقول القائل خبرى كله صدق ، فإنه يتعلق بكل مخبر (١٠) عنه ، ومن جملته نفسه ، هذا تمام تقرير كلام الإمام على التمام .

وأما أنا فأقول : إنه يدرك صحة النظر ضرورة .

---

(١) ذهب الأشعرى الى أن من انكر المحسوس لا سبيل الى مكالمته . راجع : مجرد مقالات الأشعرى ل ٤/ب .

(٢) ب : يتناقض . (٣) ب : مناقض .

(٤) ب : فقد (صحه) تأثراً بضعف التصوير .

(٥) ب : يتضمن .

(٦) بداية : ل ٥/أ فى أ .

(٧) بداية : ل ٥/ب فى ب .

(٨) بداية : ل ٦/ب فى جـ .

(٩) أ : مثلا .

(١٠) أ : خبر .

وقولهم إن الضروري يشترك فيه العقلاء :

فأقول : أما (١) الضروري الذي لا سبب له فهو مشترك بين العقلاء ، وماله (٢) سبب فإنما يشترك فيه من شارك في السبب ، كما إذا كان بين أيدينا جسم فيه حرارة أو نعومة أو خشونة فلمسناه فعرفنا ما فيه من الغرض ، فلا نشارك في ذلك إلا من شارك في اللمس ، والنظر تعلم (٣) صحته بسبب (٤) وهو التجربة والامتحان .

فإن قالوا : جربناه (٥) فلم يحصل لنا العلم ، فقد شاركناكم في السبب .
قلنا هذا كلام عار عن التحصيل ، فإن النظر ليس كله يفضي الى العلم ، بل قسمناه الى الصحيح والفاسد ، والصحيح منه أقل (٦) ، فلم تقض (٧) العادة بوقوع اتفاق تجربة المجربين على شيء واحد ، فهم جربوا ما لم نجربه .

والدليل على صحه هذه الطريقة وأن صحة النظر لا تعرف (٨) بالنظر : أنا لو فرضنا ناظرا نظر في دليل يدل على حدث العالم مثلا فقط ، ولم ينظر في دليل غيره ، فإذا تم نظره في دليل الحدوث ، أيعلم (٩) صحة نظره أم لا ؟ وإذا علم صحة نظره (١٠) أينظره الذي نظره مشعر بالحدوث أم لا ؟ وعند نظره لم يكن في الصورة المفروضة ، فلم (١١) يبق (١٢) إلا نظره ، ولو كان هو الذي تضمن صحة النظر لكان (١٣) الدليل المنظور فيه يشعر (١٤) بصحة النظر ، ومعلوم أن دليل الحدوث ليس فيه تعرض للنظر ولا لصحته ، ونتيجة (١٥) كل دليل لابدّ أن تكون (١٦) مفرداتها في مقدمتيه ، فبطل أنه يعرف صحة النظر بالنظر .

---

(١) أ : انا . تحريف .　　(٢) أ : ومال ، ب : ماله .
(٣) أ ، ب ، جـ : يعلم تصحيف صححناه من د .
(٤) جـ : بسببه .
(٥) أ : اجربناه .
(٦) ب ، جـ : أقله .
(٧) أ : تقضى .
(٨) أ ، ب: يعرف. تصحيف .　　(٩) ب : يعلم .
(١٠) بداية : ل ٧/أ في جـ .　　(١١) أ : فلا . تحريف .
(١٢) ب : فقد (فلم يبق) تأثرا بضعف التصوير .
(١٣) ب : فقد (لكان) تأثرا بضعف التصوير .
(١٤) ب : فقد (يشعر) تأثرا بضعف التصوير .
(١٥) بداية : ل ٦/أ في ب .
(١٦) أ ، ب ، جـ : يكون .

فلم (١) يبق الا أنه عرف ذلك بالتجربة والامتحان .

وقد التجأ إليه (٢) صاحب الكتاب حيث أورد سؤال المسترشد أنه ليس بقاطع بفساد النظر فيطرد عليه التقسيم (٣) .

فقال في جوابه : انظر ، وأحاله على الطريق وهو التجربة والامتحان (٤)، على أن صاحب الكتاب إنما قال إنه يثبت صحة النظر بواحد من جنسه لا أن يثبت نفسه (٥) ، وفيما ذكرناه (٦) إبطاله أيضا ،

[هذا تمام الكلام في هذا الفصل] . (٧)

* * *

---

(١) بداية : ل ٥/ب في أ .

(٢) أ : التجى .

(٣) راجع : الإرشاد ٤-٥ .

(٤) راجع : المصدر السابق ٥ .

(٥) ب : انه ، راجع : المصدر السابق ٤ .

(٦) أ: زكرياتي : تحريف .

(٧) أ بدون ما بين القوسين ، زدناه من ب ، ج ليستقيم النص .

فصـل [فى : أضداد النظـــر]

[قال الإمام ـ رضى الله عنه ـ (النظر يضاد [١]] العلم [٢] بالمنظور فيـه ، ويضاد الجهل بـه والشك [٣] فيه) ٥/ب

قلت : ما ذكره ـ رضى الله عنه ـ فى مضادة العلم النظر صحيح ولا شك فيه ؛ فإن [٤] العلم إذا حصل فالحاصل لا يبتغى كما ذكر .

وقد أورد على هذا أن الناظر قد يعلم شيئا بدليل ، ثم ينظر [٥] فى دليـــل آخر ، فهو إذن متبع للعلم [٦] الحاصل ، لكن بطريق آخـر .

وهذا مزيف ؛ فإن طلبه فى النظر الثانى العلم بوجه دلالة الدليل الثانى ، وهو [٧] ليس بحاصل .

وأما الجهل ـ وهو : تصميم [٨] على المعتقد [٩] والمصمم يعتقد أنه [١٠] علم ؛ إذ لو شعر بفساد غيره ، أو احتمل عنده فساد غيره ، أو أن غيره ليس علما خرج عـــن تصميمه ـ فلا شـك فى مضادة النظر لـه .

أما الشك فقد رأيت للقاضى [١١] فى بعض كتبه توقفا فى مضادة النظر الشك [١٢] . قال الامام : (وجه مضادته للشك أنه بغية للحق [١٣] ، والشك تردد بين معتقدين [١٤]) يريد أن الشك لابد أن يتعلق بمتعلقين ، ومن نظر فقد أضرب عن أحدهما ، ٥/ب فلا يتصور حقيقة [١٥] الشك المتعلق بهما معـه .

---

(١) أ : بدون ما بين القوسين ، زدناه من ب ، ج ليستقيم النص .

(٢) أ : والعلم . (٣) أ ، ب ، ج : وللشك تحريف صححناه من د .

(٤) أ : فليـن . (٥) أ : تنظر . تصحيف .

(٦) أ : المعلم . (٧) أ : فهو . تحريـــف .

(٨) أ : نصـــهم . تحريـــف .

(٩) قارن : شرح المقدمات فى العقائد ٢/ ١١٤ .

(١٠) بدايـة : ل ٧/ ب فى ج .

(١١) القاضى الباقلانى : سبق التعريف به . راجع ص ١١ .

(١٢) لم نجد ذلك فى الموجود المتاح من كتبه ، قارن الطوسى على المحصل ٤٤ ، شرح المقاصد ١/ ٣٢ ، الكامل فى اختصار الشامل ل ٥/ ب

(١٣) ب : الحـــق .

(١٤) انظر : الإرشـــاد ٥ .

(١٥) ب : ويتصـور وحقيقـــة .

وقد قال القاضي : إن كل نظرين ضدان لا يجتمعان .

وقال الإمام : يمتنع (١) عادة اجتماع نظرين (٢) ، أما كونه ، ناظراً ويخطر بباله نقيض مطلوبه (٣) فليس بممتنع في العقل ، وان جرت العادة أن من استغرق فكره في أحد الأمرين أضرب عن الآخر فلا يقضي هذا بالتضاد ، فليس فيما ذكر ما يقتضي مضادة النظر للشك ، فلم يصح قوله إنه يضاد (٤) العلم وجملة أضدادة (٥) .

* * *

---

(١) بداية : ل ٦/ب في ب .

(٢) راجع رأي القاضي والجويني في : أبكار الأفكار ج ١ ق ٢ ص ٣٨ ، ٤٩ ، متن المواقف ١٤١ ـ ١٤٢ ، مختصر الكامل في مسائل الشامل ل ٣٥/أ .

(٣) أ : مطلوب .

(٤) أ : تضاد . تصحيف .

(٥) راجع هذا الفصل في : الإرشاد ، شرح الإرشاد لابن ميمون ٢٥ ـ ٢٦ ، المحصل بنقد الطوسي ٤٤ ، شرح الكبرى ١٨ ـ ١٩ .

فصل [فى : الربط بين النظر الصحيح والعلم]

فى الإرشاد (١) قال (٢) :

(النظر الصحيح إذا تم على سداده ولم تعقبه آفة تنافى العلم فيحصل العلم بالمنظور فيه على الاتصال (٣) بتصرم (٤) النظر) ٦/أ

قلت : ذكر فى هذا الفصل أمرين :

أحدهما : أن النظر الصحيح إذا تم تضمن (٥) .

والثانى : أنه نفى التولد (٦) والإيجاب (٧)

أما الأول فقيده بنفى الآفة ، وأطلق القول فى نفى الآفات ،ولا يشترط نفى جميع الآفات ،وإنما يشترط نفى الآفات العلمية ،فإنا لو شرطنا نفى كل ضد للعلم للزم حصول (٨) العلم ؛ ضرورة أن القابل (٩) للشىء لا يخلو عنه أو عن غيره ، ولم يبق لتضمن النظر معنى .

والمراد إذن أن تمام النظر ينافى وجود الآفات الخاصة ، ولهذا قال :

(ولا يتصور من الناظر جهل بالمدلول عقيب تمام النظر) ٦/أ

والسر (١٠) فيه أن تمام النظر إذا اطلع على وجه الدليل مع خطور (١١) المدلول بالبال ارتبط الدليل بالمدلول ، فيلزم حصول العلم ، فلا يصح وجود جهل ولا شك ولا ضد يتضمن خطور المدلول بالبال ،وهذا المعنى قد أشار اليه فى قوله :

---

(١) ب ، ج : بدون (فى الإرشاد) .

(٢) بداية : ل ٦/أ فى أ .

(٣) أ : الايصال : تصحيف .

(٤) التصرم : التقطع الانصرام : الانقطاع . راجع : مختار الصحاح ٣٨٦ مادة صرم .

(٥) انظر رأى الجوينى فى الإرشاد ٦ـ٧ ، شرح المقاصد ١/٢٦ ، شرح الكبرى ١٢ـ١٣ .

(٦) التولد : أن يوجب فعل لفاعله فعلا آخر نحو حركة اليد والمفتاح . راجع : متن المواقف ٣١٦ .

(٧) الإيجاب الذاتى : إسناد الكائنات الى الله تعالى ـ على سبيل التعليل أو الطبع من غير اختياره . راجع : شرح المقدمات فى العقائد ٢/١٠٦ .

(٨) بداية : ل ٨/أ فى ج .

(٩) أ : القائل .

(١٠) أ : والسيد .

(١١) أ ،ب ،ج : حضور . الخاطر كلام القلب وحديث النفس وهو ما يلقى فى روع الإنسان وخلده من بعث على أمر أو زجر عنه أو تنبيه او تحذير أو تذكير . راجع مجرد مقالات الأشعرى ل ١٢/ب وعرفه أبو البقاء بأنه اسم لما يتحرك فى القلب من رأى أو معنى . راجع : الكليات لأبى البقاء /٣٠٩/١ ـ إعداد : د . عدنان درويش ، محمد المصرى / ط٢ وزارة الثقافة / دمشق ١٩٨٢ .

(ولا يتأتى من الناظر جهل بالمدلول عقيب النظر مع تذكره له) (١) ٦/أ
فأشار الى أن ذكر المدلول مع تمام النظر المطلع على وجه الدليل المرتبط به ينافي وجود الجهل ، وكذلك ينافي الشك لهذا المعنى ، أما الموت والنوم والغفلة والغشية كلها لا يتضمن وجودها خطور المدلول بالبال (٢) ، فيصح أن يوجد بعد تمام النظر (٣) ، فدعت (٤) الحاجة الى اشتراط نفيها في تضمن العلم ؛ لأن تمام النظر لا ينافي وجودها بخلاف ما تقدم (٥) مما يتضمن وجوده خطور المدلول بالبال ، وأحسن تدبر ما نبهنا عليه .

ثم اعلم أن معنى التضمن : اللزوم العقلي ، وإذا لزم بتصرم النظر حصول العلم وتعين ذلك حتما في العقل سميناه تضمنا .

وقد وافقنا المعتزلة على معناه في تذكر النظر (٦) ؛ فإنه يتضمن العلم ولا يولده (٧) ، وإنما منعهم من القول بالتولد فيه : أن معقوله (٨) إذا كان كسبيا كمعقوله إذا كان ضروريا ، فلو (٩) ولد كسبيه لولد (١٠) ضروريه ، ويلزم منه التولد في أفعاله .

وقد (١١) منع جماعة منهم التولد في أفعاله (١٢) ؛ لأن قادريته (١٣) لما استحال أن تفعل (١٤) في الذات الموصوفة بها فنسبتها إلى سائر الممكنات

---

(١) تذكر النظر : خطور المدلول بالبال ،كما هو واضح من شرح الشيخ المقترح ،أو محاولة النفس استرجاع ما زال من المعلومات ، والذكر : رجوع الصورة المطلوبة الى الذهن .
راجع : المصدر السابق ١/٨٩ .
(٢) أ : بالباطل .
(٣) ب : أن يوجد بدون النظر .
(٤) بداية : ل٧/أ في ب (٥) أ ،ب : يقدم . تصحيف .
(٦) راجع : المغنى ٩/١٢٦ ،الكامل في اختصار الشامل ل٤/أ ، شرح المقاصد ١/٢٦ ،شرح المواقف ٢٦٦ ، شرح الكبرى ١٣ .
(٧) أ ،ب ، تولد ،ج : يتولده .
(٨) أ : معقول .
(٩) بداية : ل٨/ب في ج ، أ ، ب ،ج فقد صححناه من د (١٠) ب : مولد .
(١١) بداية :ل٦/ب في أ . (١٢) منع أبو علي الجُبّائي التولد في أفعاله تعالى .
راجع : المغنى ٩/٩٤ ،المحيط بالتكليف ٣٩٥ .
(١٣) أ : قادريت .
(١٤) أ ، ب ،ج : يفعل تصحيف . صححناه من د .

نسبة متساوية ، فلا يكون بعضها مباشرا بالقادرية وبعضها بالتوسط ، بخلاف النظر ، فإن النظر عندهم لا يصح أن يكون فعلا لله ـ تعالى ـ ؛ إذ قالوا إن الناظر من فعل النظر ، كما أن المتكلم من فعل الكلام ، فلا يلزم فيه (١) ما لزم في التذكير .

الأمر الثاني في نفي الإيجاب والتولد .

أما الإيجاب فظاهر البطلان ؛ فإن من حكم العلة والمعلول أن يجتمعا ولايفترقا ، ومن حكم النظر والعلم التضاد (٢) ، والتنافي بينهما تناف في الأحكام .

وأما إبطال التولد فقد أحال الكلام فيه على إبطال أصله (٣) في باب (٤) القدر (٥) والتولد عندهم : حدوث حادث عن سبب مقدور بالقدرة الحادثة .

والحامل لهم على إثباته أنه لما [لم] (٦) يمكنهم القول بمباشرة القدرة ما هو خارج عن محلها كان ذلك مفعولا للقادر بتوسط ما في المحل ، وكانت (٧) المتولدات عندهم خارجة عن (٨) محل القدرة ، إلا العلم المتولد عن النظر فإنه في محل القدرة فجاء (٩) عندهم على خلاف قاعدتهم في التولد (١٠) .

والذي نذكره الآن متعلقا (١١) بالنظر : أن النظر المتضمن للعلم جملة ذات أجزاء لا تجتمع (١٢) في آن واحد ، فلا يصل الناظر إلى آخر الأجزاء إلا بعد بطلان الأجزاء (١٣) السابقة ، والمولد : إما الجملة وهي لا تجتمع (١٤) ، وإما الجزء الأخير على تجرده وهو باطل ؛ فانا لوجدنا (١٥) النظر إليه لم يولد شيئا ، وإما الجزء الأخير مع تذكر ، أو الجزء الأخير مع تذكر الأجزاء السابقة ، فقد تقرر أن التذكر لا يولد ، فامتنع توليد النظر .

---

(١) أ : منه . تحريف . (٢) أ : التضا . (٣) أ : أصل .

(٤) أ ، ب ، جـ : كتب . صححناه من د .

(٥) راجع : الإرشاد ٦ ، وعبارته : " وسيرد أصل التولد في موضعه إن شاء الله ـ تعالى ـ " . راجع ص ٣٨٣ .

(٦) أ : بدون (لم) زدناه من ب ، جـ ليستقيم النص .

(٧) أ ، ب ، جـ : وكان ، د : فكان . (٨) أ : من . (٩) أ ، ب : فجا .

(١٠) راجع : المغني ٩/١٦١ . (١١) بداية : ل ٧/ب في ب .

(١٢) أ ، ب ، جـ : يجتمع . تصحيف .

(١٣) بداية : ل ٩ / أ في جـ .

(١٤) أ ، ب : يجتمع .

(١٥) جـ ، د : جردنا .

فإن قالوا : اذا لم يكن النظر مولدا (١) فالتضمن الذى ذكرتموه غير معقول •

قلنا : عقلنا من معنى التضمن ما عقلتموه فى التذكر (٢) ، وهو اللزوم العقلى ، ومثله (٣) الإمام بالإرادة مع العلم (٤) ، فإنهما متلازمان ، وأحدهما لا يقتضى ثبوت الآخر ، ولو مثل بالأمور الإضافية التى لا يعقل العلم بها دون (٥) العلم بالمضاف إليه لم يكن به بأس ، وأن النظر (٦) الصحيح يطلع على وجه الدليل ، وبين الدليلين عناد ، والمدلول نسبة معقولة لا يمكن أن يعلم أحدهما بدون الآخر (٧)

* * *

(١) أ : تولدا •

(٢) أ ، ب ، جـ : الذكر ، صححناه من د •

(٣) أ ، ب : ومثل •

(٤) راجع : الإرشاد ٦ •

(٥) أ : كون • تحريف •

(٦) بداية : ل ٧ / أ فى أ •

(٧) راجع هذا الفصل فى : المغنى ٩ / ١٦١ ، مجرد مقالات الأشعرى ٦ / أ ، الإرشاد ٦-٧ ، شرح الإرشاد لابن ميمون ٢٧-٢٩ ، المحصل ٤٧-٤٨ ، أبكار الأفكار ج ١ ق ٢ ص ٧٩ ، شرح طوالع الأنوار ٣١ ، متن المواقف ٢٧-٢٨ ، شرح المقاصد ١ / ٢٦-٢٧ ، شرح الكبرى ١٢-١٣ ، نشر الطوالع ٣٤-٣٦ ، قارن : شرح المقدمات فى العقائد ٢ / ١١٦ ، مناهج البحث عند مفكرى الإسلام / د • النشار ١٣١ / ط ٤ دار المعارف القاهرة ١٩٧٠م •

فصل [فى : الربط بين النظر الفاسد وبين العلم وأضداده]

(النظر الصحيح يتضمن العلم كما سبق (١) ، والنظر الفاسد لا يتضمن علما ولا جهلا ولا ضدا من أضداد العلوم سواه) ٧/أ

قلت : مقصود هذا الفصل بيان أن ما يحصل عقيب النظر الفاسد ليس بلازم (٢) له فى العقل ، وإنما هو على سبيل الوفاق .

وقوله : (ولا ضدا من أضداد (٣) العلم سواه)

يريد سوى النظر ، فإنه من أضداد العلوم ، وما سواه من أضداد العلوم فلا يتضمنه (٤) النظر الفاسد عندنا ؛ وذلك أن جهة التضمن هو ما بين النظر الصحيح وبين الاطلاع على وجه الدليل من اللزوم ، وبين الدليل والمدلول ارتباط لا محالة ، فيلزم أن يكون بين (٥) النظر الصحيح وبين العلم بالمدلول ارتباط ، وهو معنى اللزوم والتضمن، وهذا المعنى غير ثابت فى النظر الفاسد ؛ فإن الفاسد إما أن يكون قاصرا فلا يعقبه (٦) شىء (٧) أصلا ، وإما أن يكون واقعا فى شبهة ، والشبهة لا وجه لها يتعلق بأمر ما .

والدليل على أنه لا وجه لها أن : القول بثبوت وجه لها يلزم أن تخرج عن كونها شبهة .

وحقيقة الشبهة : ما اشتبه على الناظر أمرها ، فاعتقد فيها دلالة ولا دلالة فيها .

وقد رأينا حال (٨) الناظر فيها على ثلاث مراتب :

فتارة يعقب النظر منه (٩) فيها جهله ،

وتارة يسبق نظره فى الدليل فينظر فيها فيعرف أنها شبهة ، ولا يعرف وجه حلها ، ولا يخالجه ريب فى معلومه .

وتارة ينظر فى شبهة تناقضها فيغلب عليه الشك أو الحيرة لتعارض الشبهات لديه ، فاذا لم يتعين الأمر المتعقب لها علم أنها لا تلازم شيئا عقلا .

وعن هذا قال : (لو كانت الشبهة تتضمن جهلا لقادت العالم إلى الجهل) ٧/أ اذ العالم ينظر فى الشبهات حسب نظر الجاهل ، ويجهل هذا ولا يجهل هذا ، فكان الحاصل من الجهل عقيبها إنما هو أمر وفاقى لا يلزم عقلا .

---

(١) راجع ص ٢٠ـ٢١ .
(٢) ب ، جـ : بملازم .
(٣) أ : امتداد .
(٤) أ ، جـ : تتضمنه . تصحيف .
(٥) بداية : ل ٩/ب فى جـ .
(٦) أ : يعقب .
(٧) بداية : ل ٨/أ فى ب .
(٨) أ : مال . تحريف .
(٩) أ : من .

وقد قال من شد طرفا من كلام المنطقيين [١] إن [٢] اعتقاد المقدمتين يلزمه اعتقاد النتيجة ،فإن التركيب المخصوص يلازمه [٣] الإنتاج ضرورة ، فإنه ينتج بذاته .

وهذا مندفع بما [٤] أشرنا إليه ، إذ وجدنا من سبق له العلم بالدليل لا تعقبه النتيجة الكاذبة إذا كانت معارضة [٥] للدليل ، ومناقضة [٦] للدليل ، فلم يكن اللزوم لها حتما في كل حال كالعلم بوجه الدليل .

ثم الناظر في الشبهة المترتبة على حكم ترتيب المقدمات اعتقد أن فيها وسطا جامعا بين الطرفين ، والوسط في نفسه غير جامع ولا ملازم لكل واحد من الطرفين ، فلا تلاقي بينهما وبين النتيجة .

واعلم أن الدلالة في المعاني التي هي مدلولات الألفاظ ، فإذا كانت لا تتركب في أنفسها ولا تتلاقى ولا تتلازم ، فكيف يكون بين [٧] الشبهة وبين المدلول ارتباط ، فلم يبق إلا أن يقال إن اعتقاد ملازمة الوسط للطرفين يلازمه اعتقاد لزوم الطرفين ، وهو معنى النتيجة .

وقد بينا أن ذلك يلزم فيما إذا كانت الملازمة معلومة ، فإن الاعتقاد لثبوت [٨] التلازم قد يعرى عن لزوم اعتقاد النتيجة اذا سبق العلم بالدليل فأحسن تأمل هذا الفصل [٩] .

---

(١) بداية : ل ٧/ب في أ .

(٢) ج : انه .

(٣) أ : تلازمه . تصحيف .

(٤) أ : ما ، بداية : ل ١٠/أ في ج .

(٥) المعارضة في اللغة : المقابلة على سبيل الممانعة ، واصطلاحا : ادعاء السائل نقيض ما ادعاه المعلل واستدل عليه ، أو ما يساوي نقيضه ،أو الأخص من نقيضه . راجع : الرسالة الولدية في آداب البحث والمناظرة ٤٠ـ٤١ .

(٦) المناقضة : ادعاء السائل بطلان دليل المعلل مستدلا بأنه جار في مدعى آخر ، مع تخلف ذلك المدعى عنه . الرسالة الولدية في آداب البحث والمناظرة ٤٤ـ٤٥ .

(٧) بداية : ل ٨/ب في ب .

(٨) أ : كثبوت . تحريف .

(٩) راجع هذا الفصل في : الإرشاد ٧ ،شرح الإرشاد لابن ميمون ٣٠ ،المحصل ٤٩ ، أبكار الأفكار ج ١ ق ٢ ص ٨٠ ـ ٨١ ، متن المواقف ٣٣ ، شرح المقاصد ٣١/١ ، شرح الكبرى ١٧ـ١٨ ،نشر الطوالع ٣٦ـ٣٧ .

فصل [في : الأدلة]

(الأدلة (١) هي التي يتوصل بصحيح النظر فيها إلى علم ما لا يعلم في مستقر العادة اضطرارا) (٢) ٧/ب

اعلم أن ما يفضي الى الظن يسمى في اصطلاح الأصوليين أمارة ، ولا يسمى دليلا ،وإنما يسمى دليلا ما حصل به العلم ،وهذا تخصيص بالاصطلاح ؛ ولو رجعنا الى مقتضى اللسان لصح أن تسمى الأمارة المفضية الى (٣) الظن دليلا .

فإذا عرفت هذا فاعلم أن ما يعلم في العادة ضرورة لا يتلقى (٤) من الدليل ؛ إذ قد بينا أن العلم يضاد النظر ، وإنما يتوصل بالنظر في الأدلة إلى علم مالا يعلم في العادة ضرورة (٥) .

واحترز بقوله:(في العادة) عما يجوز عقلا ؛ فإنه يجوز أن تعلم النظريات ضرورة ، وانما انتفى العلم بها ضرورة بحكم العادة مع تجويز ذلك في العقل .

قوله : (وهو ينقسم الى العقلي والسمعي) ٧/ب

ويعني بالعقلي : ما استقل العقل بدرك الدلالة فيه ،غير مستند الى خبر مخبر .

وقوله : (وهو يدل بصفة لازمة (٦) هو نفسها عليها) ٧/ب

فيه دخل واقع ؛ فإن الدليل يكون وجودا و يكون عدما كالاستدلال بعدم الشرط (٧) على عدم المشروط ، والمقدمة السالبة في الأدلة غير منكرة (٨) ، ولا يصح أن يكون العدم (٩) صفة نفس ، وقد ذكر ذلك في الفصل السابق فقال :

(إن الدليل لما دل بصفته النفسية (١٠) ٨/أ

---

(١) أ : مالا دلة .

(٢) راجع : المحصل ٥٠، شرح المقاصد ١/٣٩ ، نشر الطوالع ٢٥ . التعريف المذكور شرح وتفسير للأدلة ؛ لأن الأدلة متنوعة ،ولا يضبطها جنس واحد فحدها عسير.

(٣) بداية : ل ١٠/ب في جـ .

(٤) جـ : لا تتلقى .

(٥) راجع : المحصل ٥٠، نشر الطوالع ٢٥ .

(٦) بداية :ل ٨/أ في أ .

(٧) أ : الشرما .

(٨) أ،ب ،جـ : عند مستنكره . تحريف صححناه من د .

(٩) أ : للعدم . تحريف .

(١٠) راجع الإرشاد ٧ .

وهذه مسامحة فى القول ، وإنما العبارة المحررة أن يقال : هو مادل بمعقوليته من غير (١) احتياج الى وضع واضع ينصبه دليلا ،بخلاف دلالة الألفاظ .

قوله بعد ذلك :

(الدليل السمعى هو : ما استند الى خبر صدق أوامر يجب اتباعه) ٨/أ

فأكثر من رأيته من علماء هذا الفن يفسر (٢) تقسيمه هذا بأنه أشار إلى خبر متواتر أو إجماع قاطع (٣) ، فهذا الأمر الواجب اتباعه .

وعندى يحتمل تقسيمه هذا معنيين :

أحدهما : أن ينبنى (٤) على قول من قال إن النبى مجتهد ، فيجب اتباع اجتهاده ، فهو أمر يجب اتباعه لقول الله تعالى :

" وما آتاكم الرسول فخذوه (٥) "

الثانى : أن ينبنى ذلك على تردد الأصحاب فى وجه دلالة المعجزة ـ أن الأدلة السمعية كلها تستند الى المعجزة وتبنى (٦) عليها ـ

وقد اختلف أصحابنا فى وجه دلالة المعجزة :

فمنهم من قال تدل على خبر الله بتصديقه ، فهو خبر صدق . ومنهم من قال : تدل على إنشاء الرسالة (٧) .

ويمنون (٨) بذلك أنها تدل على أمر الله بالتبليغ ، وهو أمر يجب اتباعه (٩) .

---

(١) بداية : ل ٩/أ فى ب .

(٢) أ: بغير،تحريف ،ب ،ج : يغير . صححناه من د .

(٣) بداية : ل ١١/ أ فى ج .

(٤) ج : ينبنى .

(٥) سورة الحشر من آية ٧ .

(٦) ب ، ج : وتبتنى .

(٧) راجع اختلاف الأشاعرة فى وجه دلالة المعجزة فى : الإرشاد ٣٢٤ـ٣٢٥ ، شرح المقاصد ١٣٢/٢ ، شرح الكبرى ١٦٠ ،٣٦٤ـ٣٦٦ و سيأتى مزيد إيضاح . راجع ص ٥٠٠-

(٨) أ ،ب ، ج : ويقفون . صححناه من د .

(٩) راجع فصل الأدلة فى : شرح الأصول الخمسة ٨٨، البرهان ١٥٥/١ ، الإرشاد ٨ ،شرح الإرشاد لابن ميمون ٣١ـ٣٤ ،المحصل ٥٠ ـ٥٢ ،المعالم ٢٣ـ ٢٤ ، أبكار الأفكار ج ١ ق ٢ ص ١١٥ـ ١٤٢ ، متن المواقف ٣٤ ـ٤٠ ، شرح المقاصد ٣٩/١ـ٤١ ، نشر الطوالع ٢٥ .

فصـــل [فى أن النظر واجب شـــرعا]

قال (١) : (النظر الموصل إلى المعارف واجب ، ومدرك وجوبه (٢) الســمع) ١/٨
قلت : مضمون هذا الفصل أمــران :
أحدهما : تعيين الشرع مدركا لوجوبــه .
والثانى : قيام الدليل السمعى على تحقيق الوجوب .
أما الأول فقد أحاله على قاعدة التحسين (٣) والتقبيح (٤) ، وسيأتى إن شاء اللــه ـتعالــى ـ (٥) ، غير أنه أورد ههنا سؤالا يختص بالنظر ، ونحن نورده ونتكلم (٦) عليه ، ثم ننعطف (٧) على الأمــر الثانى .
قال الخصـم : إذا نفيتـم (٨) إدراك الوجوب عقلا ففيه إبطال تحدى الأنبيـــاء ، وانحســام (٩) احتجاجهم على المدعوين ، إذ المدعو يقول لا يجب على ما لم أنظـر ، إذ لا يثبت الشــرع عندى بدون نظر ، ولا أنظر ما (١٠) لم يجب على .
هذا خلاصة السؤال ، (١١) وقد أورده بعضهم على وجـه الدور (١٢) .
وفى (١٣) إيراد صاحب (١٤) الكتاب عنهم مسامحة فى القول (١٥) ،
فإن نفس التحدى لا يبطل بتقرير هذه الشبهة ، فإن التحدى عبارة عن (١٦) الدعوى المؤيدة بالخارق (١٧) للعادة على وجـه يمتنع وقوع مثله من غير النبى فى حكـــم الاعتبار إذا كان يبغى معارضة النبى ، وهذه الحقيقة لا تبطل (١٨) ، وإنما غايـــة السائل أن يقول لا تظهر (١٩) دلالة المعجزة ، وعدم ظهورها غير تحقـــق ثبوتها فى نفسها .

---

(١) أ : وقــال . (٢) ب : وجوابه .
(٣) أ ،جـ: التمييز ، ب : التميز . صححناه من د .
(٤) أ: والتسبيح ، ب: والتشبيح ،جـ: والتشيح . صححناه من د .
(٥) راجع : ص٤٢٧ـ٤٣٧ (٦) أ : فنتكلم . تحريف .
(٧) أ : تنعطف . تصحيف . (٨)أ : تقسيم ، ب : نقســم .
(٩) أ: وانجسام.تصحيف . انحسام : انقطاع . راجع : مختار الصحاح مادة حسم ١٥٣ .
(١٠) بداية : ل٨/ ب فى أ . (١١) راجع : الإرشـاد ٩ .
(١٢) سيأتى تعريف الشيخ المقترح للدور . راجع ص ٢٩ .
(١٣) ب : (وفى) مفقـود . (١٤) بداية : ل١١/ب فى جـ .
(١٥) معنى النص: وفى إيراد صاحب الكتاب هذا السؤال عنهم مسامحة فى القول ، بدايـة : ل ٩/ب فى ب . (١٦) أ ، ب : على .
(١٧) أ ، ب ،جـ : الخارق . صححناه من د .
(١٨) ب : يبطـــل .
(١٩) جـ : يظهـــر .

واعلم أنه لا يتحقق إيراد هذا السؤال على جهة الدور ؛ فإن حقيقة الدور : أن يتوقف الشيء على ما يتوقف عليه (١) ، وهو محال ، فينبغي أن يتوقف الوجوب على النظر والنظر على الوجوب ليكون دورا ، وذلك غير ثابت ههنا ؛ فإن النظر لا يتوقف ثبوته على الوجوب ؛ إذ جاز أن ينظر وإن لم يجب عليه ، واختيار المكلف أحد الجانبين لا يوجب توقف ما جاز مفارقته للشيء عليه .

وإما أن يخصم النبي ولا تظهر حجته مع كونه على الحق ، فهذا لا يمتنع عقلا ، إلا أن الله أجرى عادته وطرد سنته بتشوق (٢) النفوس الى البحث عن عجائب الكائنات ، وغرائب المصنوعات ، فلا يكاد (٣) العقلاء أن يتواطئوا (٤) على (٥) الإعراض عن النظر في المعجزة الخارقة للعادة .

ثم أجاب صاحب الكتاب بجوابين :

أحدهما جدلي وهو : أن هذا مشترك الالزام ، ومشترك الالزام لا يلزم ؛ فإن الخصم وإن قال بالوجوب عقلا فليس ذلك بضرورة العقل (٦) ؛ إذ لو كان ضروريا لما خلا عن العلم بوجوب النظر عاقل ، فتعين أن يجب بنظر عقلي ، وامتناع (٧) المكلف من النظر المفضي الى الواجب العقلي ـ على أصل الخصم ـ كامتناعه من النظر المفضي الى الواجب السمعي (٨) .

والجواب (٩) الثاني أن قال : لا نسلم أنه يتوقف الوجوب على النظر ؛ إذ الخطاب إذا بلغ المخاطب بتبليغ الرسول فقد تحقق الوجوب في نفسه ، ولا يرتفع الخطاب بعدم علم المكلف به (١٠) ، فإن بنينا على تجويز تكليف مالا يطاق فلا إشكال ، وإن (١١) اعتبرنا الإمكان فيستدعي تمكن المكلف من العلم ، لا نفس وجود العلم ، وهو متمكن من العلم ، فإن الرسول يأتي بمعجزة تدل على صدقه (١٢) ، وهو متمكن من النظر فيها ، وهي دلالة قاطعة في نفسها ، وتقصير المكلف عن تركه النظر لا ينفي مخاطبته بما هو مقصر في تركه .

---

(١) أ ، ب ، جـ : زيادة (الآخر) حذفنا الزيادة لتستقيم النص . راجع حقيقة الدور في شرح الكبرى ١١٨ ، نشر الطوالع ٢١٢ .
(٢) أ : متشوق . تحريف . (٣) أ ، ب ، جـ : تكاد . صححناه من د .
(٤) أ : تواطئ ، ب : تتواطوا ، جـ : يتواطوا .
(٥) أ : أعلى .
(٦) بداية : ل ١٢ / أ في جـ .
(٧) ب : فقد (وامتناع) .
(٨) ب : فقد (السمعي) .
(٩) بداية : ل ١٠ / أ في ب .
(١٠) راجع الجوابين في : الإرشاد ٩ ، ١٠ .
(١١) بداية : ل ٩ / أ في أ .
(١٢) أ : صدق .

الأمـر الثانى فى طـريق ثبوت وجوب النظـر شـرعا .

وقد اسـتدل بـعض الأصحاب على وجوب النظر [١] شرعاً بالآيات الظاهـرة ، والأخبار الواردة كقوله تعالى :

" قل انظروا ماذا فى السموات والأرض [٢] " وما يضاهيهـا [٣] فى الدلالة ،وكقولـه

" فاعلم أنه لا إله إلا الله [٤] "

أمر بالعلم ، والأمر بتحصيله يشعر بوجوب النظـر المتوصل به إلى العلم .

والذى اختاره صاحب الكتاب : أن المعرفة واجبة بالإجماع ، ولا يتوصل إليهـا إلا بالنظر ،وما لا يتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب [٥] .

وقد اختلف الناس فى وجـوب معرفـة البـارى ـ تعالى ـ [٦] على الأعيـان : فذهب قوم الى أنها لا تجب ،ويكتفـى بالتقليد [٧] فى أصول التوحيد [٨] .

---

(١) ب : بدون (النظر) .

(٢) سورة يونس من آية ١٠١ .

(٣) أ : وما يصاحبهـا .

(٤) سـورة محمد من آية ١٩ .

(٥) راجع: المصدر السابق ١١ ، راجع وجوب النظر شرعا فى : الإرشاد ٨ـ١١ ،شرح الإرشاد لابن ميمون ٣٥ـ٣٨ ، المحصل ٤٤ـ٤٧ ، أبكار الأفكار ج ١ ق ٢ ص ٨٣ـ٩٩ ، شرح طوالع الأنوار ٣٣ ، متن المواقف ٢٨ـ٣٢ ، شرح المقاصد ١/ ٣٣ ـ ٣٦ ،حاشية الكلنبوى ١/ ١٨١ ، نشر الطوالع ٣٧ـ٣٩ .

(٦) بداية : ل ١٢/ب فى جـ .

(٧) التقليد : قبول قول الغير بلا حجة . راجع التعريفات ٥٧ ،سيأتى تعريف الشيـخ المقترح له. راجع ص ٣٥ .

(٨) ذهب الى هذا المذهب كثير من العلماء كأبى حنيفـة والثـورى والأوزاعـى والشافعى وأحمد وأهل الظاهـر وعبد اللـه بن سـعيد بن كُلَّاب والحارث المحاسبى والحسين بن الفضل البجلى والقلانسى والمقلد عند أصحاب هذا المذهب عاص لتركه النظر وذهب إلى القول بعدم كفاية التقليد الأشعرى والباقلانى والجوينى ، وقـد نقل السَنُوسى وغيره الإجماع على عدم كفاية التقليد . راجع نقل السَنُوسى الإجماع على عدم كفاية التقليد فـى : شرح الكبرى ٢٧ ،شرح أم البراهين بحاشيه الدسوقـى ٤٨ـ٤٩ شرح صغرى الصغرى للسنوسى ١٠ أ بهامشه شرح المقدمات لإبراهـيم السرقسطى / ط المطبعة الميمنية / القاهرة ١٣٢٤هـ ، راجع : المذاهب فى كفاية التقليد فى : أصول الدين ٢٥٤ـ٢٥٥ ، تبصرة الأدلة ١/ ٣٤ـ٣٥ ،شرح الفقـه الأكبر لمُلَّا على القـارى ١٤٣ .

وادعى كل واحد من الفريقين الإجماع على نقيض ما ادعاه (١) مخالفه ، ولابد من تقرير المذهبين ، وعند ذلك يقوم الحق عند تمام المباحثتين .

قال من ادعى الاكتفاء بالتقليد إجماعا : قد ثبت من الأولين قبول كلمتى الشهادة من كل ناطق بها وإن كان من البُلْه (٢) والمتغفلين (٣) ، ولم يقل أحد ممن مضى لمن أقدم من العوام هل نظرت أو تبصرت بفكر صائب فى الأدلة ، بل جروا فى (٤) أحكام الدين على الاسترسال فى قبول الإسلام من كل ناطق بالكلمتين كما أنبأهم (٥) رسول رب العزة :

" أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ، فإذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم إلا بحقها (٦) "

ومعلوم أن أكثر القول يكون بناء على عقود تقليدية .

نعم لا ننكر (٧) أنه ينبغى أن يكون فى كل قطر قائم بالحق يقيم الدليل ويوضح السبيل ويرد الشبه ويدفع الشكوك ، وذلك من فروض الكفايات لامراء فيه ، ومن خالف فيه فليس من التحصيل فى شىء .

أما إلزام كل واحد من المكلفين بحقيقة المعرفة (٨) التى لا يصل اليها إلا الغواصون فى حقائق العلم (٩) ، فمنكر يعلم (١٠) نفيه من علماء الأمة ، ويتحقق من سيرهم ما يناقضه قطعا فلا (١١) سبيل إلى التزامه .

---

(١) أ : نقيض أمر عاه .

(٢) البَلَه : الغفلة عن الشر . راجع : لسان العرب ،مادة بله ٣٦٩/١٧ .

(٣) المغفل : الذى لا فطنه له ، وتغفيل الرجل : أن يكفيه صاحبه وهو غافل لا يعنى بشىء . راجع : لسان العرب ، مادة غفل ١١/١٤ .

(٤) بداية : ل ١٠/ب فى ب .

(٥) أ : انبؤهم . خطأ إملائى .

(٦) رواه مسلم فى صحيحه بسنده عن جابر ـ رضى الله عنه ـ
راجع : صحيح مسلم ،كتاب الإيمان ، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ٣٠/١ .

(٧) أ : تنكر . تصحيف .

(٨) بداية : ل ٩/ب فى أ .

(٩) ب ، جـ : العلوم .

(١٠) أ : معلم . تحريف .

(١١) بداية : ل ١٣/ أ فى جـ .

قال من ادعى وجوب المعرفة إجماعا :

قد (١) ثبت من الأولين الأمر بها ، وقد كان جماعة من أعيان الصحابة ـ رضى الله عنهم ـ ينهون عن التقليد ، ويحرزون (٢) منه .

قال ابن مسعود (٣) :

" لا تكن إمعة إن كفر الناس كفرت ، وإن آمن الناس آمنت ، ألا لا يوطن أحدكم نفسه على ذلك (٤) "

وقال معاذ بن جبل (٥) ـ رضى الله عنه ـ :

" إنكم بين جدال منافق وزلة (٦) عالم ، ثم قال فى العالم : أما العالم فإن اهتدى فلاتقلدوه دينكم ،وإن افتتن فلا تيأسوا (٧) منه ، فإن المؤمن يفتتن ثم يتوب (٨) "

---

(١) أ ،ب ، جـ : فقد . صححناه من د .

(٢) احترز من كذا ،وتحرر منه : توقاه . راجع : مختار الصحاح ،مادة حرز ١٤٧ .

(٣) أبو عبد الرحمن عبد الله بن مسعود بن غافل بن حبيب بن شمخ الهذلى ـ ابن أم عبد ـ م ٣٢هـ ، صحابى جليل ،من السابقين الأولين ومن البدريين ، خادم رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ، ومن كبار الفقهاء ، وهو أول من جهر بالقرآن ،روى عنه ابن عباس وابن عمر وأبو موسى وعمران بن حصين وجابر وأنس وأبو هريرة وأبو رافع . انظر ترجمته فى : التاريخ الكبير للإمام البخارى ٥/٢ باعتناء محمد عبد المعين خان/ وليس عليه بيانات الطبع ، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء لأبى نعيم الأصبهانى ١٢٤/١ـ١٣٩ /ط الخانجى / القاهرة بدون تاريخ ، أسد الغابة فى معرفة الصحابة لابن الأثير ٣٨٤/٣ـ٣٩٠ /ت: محمد إبراهيم البنا وغيره / ط الشعب ، تذكرة الحفاظ ١٣/١ـ١٦ ، الاعلام ٤/ ١٣٧ .

(٤) رواه بنحوه أبو نعيم فى حلية الأولياء بسنده عن عبد الرحمن بن يزيد . راجع : حلية الأولياء ١٣٦/١ـ١٣٧ .

(٥) أبو عبد الرحمن معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس الأنصارى الخزرجى . م١٨هـ ،صحابى جليل ، أعلم الأمة بالحلال والحرام ، أحد الستة الذين جمعوا القرآن ، شهد العقبة وبدرا والمشاهد كلها مع رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ ،كان مقداما للعلماء ، وإماما للحكماء ، ومطمعا للكرماء ،قارئا قانتا ، روى عن عمر وابن عمر وأبى قتادة وأنس بن مالك ، توفى فى طاعون عمواس .
انظر ترجمته فى : الجرح والتعديل لابن أبى حاتم ٢٤٤/٨ـ٢٤٥ ، ط١ / حيدر آباد الدكن / الهند ١٩٥٣م ،حلية الأولياء ٢٢٨/١ـ٢٤٤ ،أسد الغابة ١٩٤/٥ـ١٩٧ ، تذكرة الحفاظ ١٩/١ـ٢١ ،الأعلام ٢٥٨/٧ .

(٦) أ ،ب : وذلة . تحريف .

(٧) أ ، ب : تيسوا .

(٨) رواه ابن عبد البر بسنده فى جامع بيان العلم وفضله عن عبد الله بن سلمة عن معاذ بن جبل .
راجع : جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر ٤٤٠ـ٤٤١/ ط ٢ دار الكتب الإسلامية / القاهرة ١٩٨٢م .

وقال على بن أبى طالب (١) - كرم الله وجهه - فى مخاطبته لكميل بن زياد النخعى (٢) :
" إن الناس ثلاثة : عالم ، ومتعلم على سبيل النجاة ، وهمج رعاع (٣) أتباع كل ناعق ، يميلون مع (٤) كل ريح ، لم يستضيئوا (٥) بنور العلم ، ولم يلجئوا (٦) منه

---

(١) الإمام على بن أبى طالب : من السابقين إلى الإسلام ، وابن عم رسول الله -صلى الله عليه وسلم- و خليفته الرابع ، وزوج ابنته .
انظر : ترجمته فى : الحلية ١/٦١-٨٧ ، تذكرة الحفاظ ١/١٠-١٣ ، إسعاف المبطأ برجال الموطأ للسيوطى ٣٠/ط دار إحياء الكتب العربية / عيسى الحلبى ومعه شرح موطأ الإمام مالك .

(٢) كميل بن زياد بن نهيك بن الهيثم بن سعد بن مالك بن الحارث . م٨٢هـ ، وقيل ٨٨هـ ، قتله الحجاج عن سبعين عاما . صاحب الإمام على ، شهد معه صفين ، كان شريفا مطاعا فى قومه ، روى عن عمر وعلى وعثمان وابن مسعود وأبى هريرة ، روى عنه أبو اسحاق السبيعى والعباس بن ذريح وعبد الرحمن بن عابس والأعمش وغيرهم . ثقة قليل الحديث ، وثقه ابن سعد وابن معين ، وضعفه بعض العلماء كابن حبان حيث قال : كان من المفرطين فى على ، ممن يروى عنه المعضلات ، منكر الحديث جدا ، تتقى روايته ولا يحتج به .
انظر ترجمته فى : ميزان الاعتدال فى نقد الرجال للذهبى ٣/٤١٥ / ت : محمد على البجاوى / عيسى الحلبى ١٩٦٣م ، تهذيب التهذيب لابن حجر ٨/٤٤٧-٤٤٨ / ط ١ حيد آباد الدكن / الهند ١٣٢٧ هـ .

(٣) الهمج بفتحتين : جمع همجة وهو ذباب صغير يسقط على وجوه الغنم والحمير ، ويقال للرعاع الحمقى أنهم همج . راجع : مختار الصحاح ٧٢٣ .

(٤) أ ، ب ، جـ : من . صححناه من د .

(٥) أ : يستنبئون ، ب : يستضيئون .

(٦) أ ، ب ، جـ ، د : يلجأوا .

إلى ركن وثيق" ـ فذم المقلدين ـ وقال فى آخر هذه الوصية :
"إن ههنا (١) لعلماً جما لو أصبت له حملة (٢) ، بلى قد أصبت لَقِنا (٣) غير مأمون (٤) ، يستعمل (٥) الدين للدنيا ، ويستظهر (٦) بحجج الله ـ تعالى ـ على كتابه ، أو منقادا لأهل الحق لا بصيرة له (٧) ينقدح الشك فى قلبه بأول عارض من شبهة ،ألا لاذا ولا ذاك" .

فقد ذم من انقاد الى الحق بغير (٨) بصيرة"(٩) .

ولم تزل هذه الأقاويل شائعة بين صحب رسول الله ـ عليه السلام ـ من غير نكير (١٠) ونعلم أنه لو قال أحد فى (١١) زمنهم عن شخص إنه غير عارف بالله لحكموا (١٢) أنه نسبه إلى الكفر وبرأه (١٣) من الدين .

فأما ما ذكره الأول من قبول كلمتى الشهادة من كل أحد ؛ فلأنها مظنة العلم ،والحكم فى الظاهر يدار على المظان ، وقد كان الكفرة يذبون (١٤) عن دينهم ،ويجدون (١٥) حَمِيّة (١٦) فى تسفيه (١٧) آبائهم وأسلافهم ،فما رجعوا إلا بعد ظهور الحق ، وقيام عَلَم الصدق .

---

(١) أ : هاهنا .

(٢) أ ،جـ : جملة .

(٣) أ : لقتا . لقن الكلام : فهمه . راجع : مختار الصحاح ٦٢٧ .

(٤) بداية : ل ١١/ أ فى ب .

(٥) أ : نستعمل ، ب ،جـ : تستعمل . صححناه من د .

(٦) جـ : تستظهر . (٧) أ : لم . (٨) أ ،ب : بعين .

(٩) انظر : نهج البلاغة ٣/ ١٨٦ـ١٨٨ / اختيار الشريف الرضى / شرح الإمام محمد عبده ت محيى الدين عبد الحميد / المكتبة التجارية الكبرى / القاهرة بدون تاريخ ـ واللفظ قريب مما رواه أبو نعيم فى الحلية . انظر : الحلية ١/ ٧٩ـ٨٠ ، أخرجه ابن الأنبارى فى المصاحف والمرهبى فى العلم ونصر فى الحجة ،وقال ابن عبد البر هو حديث مشهور عند أهل العلم يستغنى عن إسناده لشهرته . راجع : جامع بيان العلم وفضله ٤٤٣ ، حياة الصحابة / محمد محمد يوسف الكاندهلوى ٣/ ١٦٠/ط دائرة المعارف العثمانية/ حيد اباد الدكن الهند ١٩٦٥م .

(١٠) أ: تكبر . تصحيف . (١١) بداية :ل ١٣/ب فى جـ .

(١٢) أ ،ب ،جـ : تحكموا تحريف . صححناه من د . (١٣) جـ : وبراءه .

(١٤) أ ،ب : يزبون. تحريف. الذّبّ : المنع والدفع . راجع : مختار الصحاح ٢٢٩ .

(١٥) أ: ويحرون ، ب ،جـ : ويجرون .

(١٦) الحَمِيّة : العار والأنفة . راجع :المصدر السابق ١٧٦ .

(١٧) أ ،ب ،جـ : سفيه .

وأين هذا مما نحن فيه ، فان المقصود خلاص العبد فيما بينه وبين اللـــــه ، ولابد أن يكون على بصيرة من أمره .

ولقد دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم (١) ـ جماعة من الأعراب فطالبوه بالآية الدالـة على صدقـه ، وأظهر ما قامت بـه الحجة عليهم .

ولقد كانوا يفهمون الكلام العربى فهما وافيا بالمعانى ، حاويا لمقاصد الخطاب، والكتاب العزيز مشتمل على الحجج والبراهين ، كـثرته لا تحصى ، فكيف يستبهم (٢) عليهم الأمر ، وكيف لا تنتفى عنهم الريبة ويتبصرون بحقيقة المعرفـة وقد أقام بينهـم النبى ـ صلى الله عليه وسلم ـ ثلاث عشـرة (٣) سنة من غير قتال يوضح الأدلـة ، ويقيم الحجة الى أن ظهر الحق ظهورا لم يبق فيه مراء (٤) لمتكلم إلا لمن يقصد المعاندة مع اشتمال قلبـه على المعرفـــة .

قال القاضى : لا يصح الأمر بالتقليد ؛ لأن المقلد اما أن يكون مكلفا بتقليد من شـاء فيلزم أن يكون الكفرة ممتثلين لخلاف (٥) الإيمان ، أو يؤمـر المكلف بتقليد مـن يدعو (٦) إلى الحق ، فكل (٧) يدعى أن الحق معه ، والأقـوال متكافئة ، أو يقـال قلد (٨) واحدا بعينه ، وهو غـير معين ولا سبيل إلى الوصول إليه ؛ لأن المحـق المعين إنما يعلم بقيام البرهان على صحة قوله (٩) .

وحقيقة التقليد : قبول قول الغير بغير حجـة ، فلا سبيل إلى الاطـــلاع على البرهـــان .

وإن قيل (١٠) يكلـف (١١) بتقليد من غلب على ظنـه أنه محق ، كما قلنا فى الفروع

---

(١) بدايـة : ل ١٠ / أ فـى أ .

(٢) أ : يسـتبتهم .

(٣) أ ، ب ، جـ : ثلاثـة عشـر . خطأ نحوى .

(٤) أ ، ب ، جـ : مراءا .

(٥) بداية : ل ١٤/أ فى جـ . أ ، ب ، جـ : بخلاف . صححناه من د .

(٦) بدايـة : ل ١١/ ب فـى ب .

(٧) ب ، جـ : زيادة (مـن) .

(٨) أ : قـلـه .

(٩) انظر : شـرح الكبرى ٣١ .

(١٠) جـ : قتـل .

(١١) أ ، ب ، جـ : تكلف ـ تصحيـف .

يقلد من غلب على ظنه أنه أرجح .

فيلزم أن يكون كل من قلد مبتدعا أو كافرا إذا قلده بناء على غلبة الظن ممتثلا ، وهذا كله على خلاف الإجماع ،والايمان مأمور به إجماعا ،وقد امتنع أن يكون على سبيل التقليد ، فتعين أن يكون على سبيل المعرفة والبصيرة ،وهذا تمام كلام الفريقين على وجه الاختصار (١) ، وبالله التوفيق .

* * *

---

(١) راجع : مبحث التقليد فى : التوحيد ٣ ، شرح الأصول الخمسة ٦١-٦٣ ، أصول الدين ٢٥٤-٢٥٥ ، التبصير فى الدين ١١١-١١٢ ، تبصرة الأدلة ١/٣٠-٥٢ ،شرح المقاصد ٢/١٩٤-١٩٦ ، شرح الكبرى ٢٦-٥٤ ، شرح أم البراهين بحاشية الدسوقى ٤٨-٥٠ ، شرح الفقه الأكبر لملا على ١٤٣-١٤٥ ، شرح عبد السلام على الجوهرة ٣٧-٣٩ ، ومعه حاشية الأمير / ط دار الكتب العربية / مصطفى الحلبى ١٣٣١ هـ ، كفاية العوام ٢٨-٣١ شرح فوائد الفرائد لسيدى البكرى ٧-٨ / المطبعة الأميرية / بولاق ١٣١٤ هـ . راجع : أحكام النظر فى : شرح الأصول الخمسة ٤٤-٤٥ ، الإرشاد ٣-١١ ، شرح الإرشاد لابن ميمون ١٤-٣٨ ،المحصل ٤٠-٥٠ ، المعالم ٢١-٢٣ ، أبكار الأفكار ج ١ ق ٢ ص ٥٣-١٠٢ ،متن المواقف ٢١-٣٤ ،شرح المقاصد ١/٢٣-٣٣ ، شرح الكبرى ٩-٢٥ ، نشر الطوالع ٣٤-٣٧ ، النظر بين المثبتين والمنكرين رسالة ماجستير فى كلية أصول الدين بالقاهرة إعداد د . نشأت عبد الجواد ضيف .

باب في : حقيقة العلم

قال : (العلم معرفة المعلوم على ما هو به (١)) ١٠/أ

قلت : قد اختلف النظار هل العلم مما يحد أم لا ؟

فمنهم من منع حده ، بناء على عدم العبارة المشعرة بخاصيته ، والحد عند هذا عبارة عن الخاصة فقط (٢)

ومنهم من علل امتناع الحد بناء على عدم الإحاطة بجنسه الأقرب (٣) فإنا نعلم أن السواد لون ومعنى ، فالمعنوية جنس (٤) أبعد ، واللونية جنس أقرب ، ولا يعلم في العلم إلا المعنوية ، والجنس الذي نسبته (٥) اليه نسبة اللونية إلى السواد غير (٦) مفهوم .

وهذا القائل يقول : الحد الحقيقي لابد فيه من الجنس الأقرب والفصل .

ومن الناس من مال إلى حده ، ولم يذكر سوى تبديل لفظ العلم بعبارة لفظ العلم أشهر منها .

ورام قوم درك حقيقته (٧) بطريق التقسيم ، وقالوا تمييزه عن الشك والظن والجهل واضح ، وإنما يشتبه (٨) بالعقائد التقليدية (٩)

---

(١) هذا تعريف القاضي الباقلاني . انظر هذا التعريف ونسبته في : التمهيد ٢٥ ، البرهان ١/١١٥ ، تبصرة الأدلة ١/٨ ، نكت الإرشاد ١/ل ٥٤/ب ، متن المواقف ١٠ .

(٢) راجع : نكت الإرشاد ١/ل ٥٣/ب . الخاصة : الخارج عن الماهية المقول على ما تحت حقيقة واحدة فقط قولاً عرضياً . راجع : شرح الخبيصي على التهذيب ١١١ .

(٣) راجع : المستصفى ١/٢١ ، نكت الإرشاد ١/ل ٥٣/أ . الفرق بين الجنس القريب والجنس البعيد هو : إن كان الجواب عن الماهية وعن بعض المشاركات هو الجواب عنها وعن كل المشاركات فهو جنس قريب ، وإلا فبعيد . راجع : شرح الخبيصي على التهذيب ٩٦-٩٨ .

(٤) بداية : ل ١٠/ب في أ . (٥) أ : شبته .

(٦) بداية : ل ١٤/ب في جـ .

(٧) بداية : ل ١٢/أ في ب .

(٨) أ : يشتعب . تحريف .

(٩) أ ، ب ، جـ : بالعقد التقليد . صححناه من د . وهو رأي الجويني في البرهان ١/١١٩-١٢١ ، والغزالي في المستصفى ١/٢٥-٢٦ .

ونحن نعلم أنا لو اعتقدنا شيئا وصممنا (١) عليه تقليدا ، ثم عرفناه وتبصرنا فيه انا نجد تفرقة ضرورية بين العقد والعلم .

وهذا هو التحقيق (٢) ؛ إذ الإنسان يعلم نفسه وسائر المدركات والضروريات وما يجده (٣) الإنسان من نفسه لا يستريب [في] (٤) حقيقته (٥) ، فإن جهلت العبارة عنه بينت (٦) بتبديل عبارة أخرى .

ونحن الآن نذكر عبارات تضمنها الكتاب الذى تكلمنا عليه :

وقد ذكر صاحب الكتاب لأصحابنا أربع عبارات ، وقال عن (٧) واحدة منها : إنها أولى (٨) .

ونحن نتكلم عليها بأسرها .

فالأول ما ذكر أنها أولى :

قوله : (العلم معرفة المعلوم على ما هو به)

وإنما قال (المعلوم) ؛ لأنها خاصية جهلت ؛ إذ من المعتزلة من قال العلم بالمستحيلات علم لا معلوم له (٩) ، فبين لك أنه لابد أن يتعلق بالمعلوم .

قوله (على ما هو به)

ضرب من التأكيد .

وقد دخل على هذا الحد بأمرين :

أحدهما ـ أن علم البارى لا يقال له معرفة .

والثانى ـ أن المعرفة لا تتعدى إلى مفعولين بخلاف العلم (١٠) .

وهذا يدل على تفاوت اللفظين فى (١١) الدلالة بحكم الوضع .

---

(١) أ : وصممتها .

(٢) راجع : شرح المقاصد ١٣/١ .

(٣) أ : وما يحده ، ج : وما يحده .

(٤) أ : بدون [فى] زدناه من ب ، ج ليستقيم النص .

(٥) أ : وحقيقته .

(٦) أ : يثبت . تصحيف .

(٧) أ : لنا تحريف ، ب : لى ، ج : لن . صححناه من د .

(٨) أ ، ج : أولا . راجع : الإرشاد ١٢ .

(٩) كأبى هاشم الجُبّائى . انظر أبكار الأفكار ج ١ ق ٢ ص ٣٨ ، متن المواقف ١٤٧ .

(١٠) راجع : لسان العرب ٢٣٦/٩ ، الكليات ٢٠٥/٣ ـ ٢٠٦ .

(١١) بداية : ل ١٥/أ فى ج .

والذى نقوله إن لفظ العلم أشهر من لفظ المعرفة .

وقد انفصل القاضى عن السؤال الأول بأن قال : علم البارى يسمى معرفه بدليل : قوله عليه الصلاة والسلام :

" تعرف الله فى الرخاء يعرفك فى الشدة (١) "

وهذا ضعيف (٢) ، فإن الخطاب لم يسق (٣) لبيان العلم ، ولا أطلق لفظ المعرفة ههنا عليه ، وإنما أراد ثمرة العلم وهو : الإقبال (٤) بالألطاف عليه ، ولهذا لا (٥) يسمى البارى تعالى عارفا لعباده (٦) .

---

(١) رواه الإمام أحمد فى مسنده بسنده عن ابن عباس بلفظ أنه قال : " كنت رديف النبى ـ صلى الله عليه وسلم فقال: يا غلام ..... تعرف إليه فى الرخاء يعرفك فى الشدة . راجع : مسند الإمام أحمد ١/٣٠٧ .

وقال العجلونى : رواه أبو القاسم بن بشران فى أماليه ، ورواه القضاعى عن أبى هريرة ، ورواه الطبرانى فى الكبير عن ابن عباس بلفظ " .... تعرف إلى الله .... إلخ " ، وله شاهد رواه عبد بن حميد عن ابن عباس بلفظ " .... تعرف إلى الله فى الرخاء يعرفك فى الشدة " ، وذكره مطولا بسند ضعيف ، رواه أحمد والطبرانى بسند أصح رجالاً وأقوى ، وقال السيوطى : رواه أبو القاسم بن بشران فى أماليه عن أبى هريرة ، ثم قال السيوطى : الحديث حسن .

راجع : الجامع الصغير للسيوطى ١/٢٢٥ / ط ١ دار إحياء الكتب العربية / عيسى الحلبى / ١٩٥٤م ومعه مختصر المناوى ، كشف الخفا ومزيل الإلباس للعجلونى ١/٣٣٦ ـ تعليق : أحمد القلاس / ط مكتبة التراث الإسلامى / حلب بدون تاريخ .

(٢) يقصد : أن استدلال الباقلانى بهذا الحديث ضعيف .

(٣) أ : يسبق .

(٤) بداية : ل ١١/ أ فى أ .

(٥) بداية : ل ١٢ / ب فى ب .

(٦) راجع فى نقد هذا التعريف : المستصفى ١/٢٤ ، نكت الإرشاد ١/ل ٥٥ / أ ـ ٥٦ / ب ، متن المواقف ١٠ .

العبـــارة الثانيـة :

قول بعض الأصحاب . العلم تبيين المعلوم (١) على ما هو بـــه (٢) .

ويرد عليـه اعتراضـــان (٣) :

أحـدهما : أن المعلوم مشتق من العلم ، ومن جهل العلم جهل المعلوم .

الثانـــى : ما ذكره صاحب الكتاب من أنه يخرج عنه علم البارى ـ تعالى ـ ، والحد لابد أن يشتمل [على] (٤) كل ما يسمى علما ، فيتناول القديم والحادث .

وأنا أقول : لا يصح أن يقول القائل تبينت أنى موجود بلفظ (٥) التبين . يخرج منه العلـوم الضرورية أيضا ، وهذا بطلان الانعكاس ، ومن حكم الحد أن يطـرد وينعكـس (٦) .

العبـــارة الثالثـة (٧) :

نقلت عن شيخنا (٨) ـ رضى (٩) الله عنه ـ أنه قال : العلم ما أوجب لمحلـه (١٠)

---

(١) أ : العلـــوم .

(٢) هو قول الاستاذ الإسفراييني . راجع هذا القول ونسبته فى : البرهان ١/١١٥ ، تبصرة الأدلة ١/١١ ، نكت الارشاد ١/ل ٥٤/ ب .

(٣) أ : اعتراضـــات .

(٤) أ ، ب : بدون (على) زدناه من ج ليستقيم النص .

(٥) ج : لفظه .   (٦) راجع نقد هذا التعريف فى : البرهان ١/١١٥ ، الإرشاد ١٢

(٧) أ : الثالـــث .

(٨) هو : أبو الحسن الأشعرى على بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم ٢٧٠ـ ٣٢٤ هـ ، متكلم تنسب إليه الأشعرية ، ولد بالبصرة وسكن بغداد ، تتلمذ على الجُبّائى ثم انفصل عنه ، من تصانيفه الكثيرة التى رد بها على المعتزلة والملحدة والشيعة وقرر بها مذهـــب الأشاعرة : الإبانة ، اللمع ، الرد على الملحدين والخارجين عن الملة ، خلق الأعمـال ، الرد على المجسمة ، الرد على ابن الراوندى فى الصفات والقرآن ، مقالات الإسلاميين ، التبيين فى أصول الدين . انظر ترجمته فى : الفهرست لابن النديم ٢٣١/ت: رضا تجدد /طهران/ ١٩٧١م ، وفيات الأعيان ٢/ ٤٤٦ـ ٤٤٧ ، سير أعلام النبلاء ١٥/ ٨٥ـ ٩٥ ، طبقات الشافعية الكبرى ٣/ ٣٤٧ـ ٤٤٤ ، طبقات الشافعية للإسنوى ١/ ٧٢ـ ٧٣ ، البداية والنهاية ١١/ ١٨٧ ، شذرات الذهب ٢/ ٣٠٣ـ ٣٠٥ ، تاريخ الأدب العربـــى ٤/ ٣٨ـ ٤١ ، الأعلام ٤/ ٢٦٣ ، معجم المؤلفين ٧/ ٣٥ـ ٣٦ ، كتاب أبى الحسن الأشعرى / د . حمودة غرابة / مجمع البحوث الإسلامية ١٣٩٣هـ .

(٩) أ : وجـــــه .

(١٠) ج : بمحــــله .

كونـــــه عالمـــــا (١) .

فهذا ترد عليـــه أســـئلة (٢) .

الأول : أن أبا الحسن (٣) غير قائل بالأحـوال (٤) ، والعالم عند نفاة الأحـوال هو من قام به العلم ،والعلم لا يوجب نفسه ،وليست العالمية أمرا زائـــدا على قيام العلم بالمحـل ليكون (٥) موجبـــا .

وإن بنى ذلك على القول بثبوت الأحوال الموجبـة عن المعنى فلا يستقيم (٦) أيضا ؛ لأن الحال لا تتميز (٧) باعتبـــار معقوليتها بأمر يرجـع اليها ؛ إذ يلزمـه (٨) إثبات الحال بالحال ،وإنما تتميز (٩) باعتبار معناهـــا الموجب لها ، فهو تعريف الشـىء (١٠) بما لا يعرف إلا به ،وهو غلط .

الثانـى : أن لفظ العالم مشتق من العلم ،ومن جهل المشتق جهل المشتق منه .

الثالـث : أنه يجـرى (١١) عروضه فى كل مـا يسأل (١٢) المرء عنه ، ولا يصـــح أن يكون عروض (١٣) الحدود كلها واحدا .

بيانـه : أن المحدودات منها ما يحتاج فى إدراكه وحده إلى تأمـــل ، ومنها ما لا يحتاج ، ولو كان عروض (١٤) الحدود واحدا لا ستغنى فيهـا عن التأمـــل .

والذى يحقق ذلك ويقرره : أنه يصح صدور هذا الحد عن شخص (١٥) لايفهم الحقيقة ، بل يكفى فى صحة صدوره (١٦) منه معرفة الاشتقاق ، فمهمـــا

---

(١) راجع هذا القول ونسبته فى:مجرد مقالات الأشعرى ل ١/ب ، البرهان ١/١١٥،تبصرة الأدلة ١/١٢ ، أبكار الأفكار ج ١ ق٢ ص ٥ ،نكت الإرشاد ١/ل ٥٤/ب،متن المواقف ١٠.

(٢) أ: اســوله .   (٣) الأشعرى سبق التعريف به . راجع ص ٤٠ .

(٤) راجع : الشامل ٦٣١ ط إسكندرية ،الملل والنحل ١/٩٥، شرح أم البراهين ١٠٥ .

(٥) بداية :ل ١٥/ب فى ج .   (٦) أ : نستقيم.تصحيف ، ج : تسـتقيم .

(٧) أ ،ب ، ج : يتميز . تصحيف ، صححناه من د .

(٨) أ : يـــلزم .

(٩) أ، ب ، ج : يتميز .تصحيف . صححناه من د .

(١٠) ب : للـــــشىء .

(١١) أ : مجـــرى .

(١٢) أ ، ب : يســئل .

(١٣) ب : عـــروضى .

(١٤) ب : عروضـــى .

(١٥) بداية : ل ١٣ / أ فـى ب .

(١٦) أ : صـــدور .

سئل عن شيء اشتق (١) له اسم فاعل وحده به ، وإذا صح أن يصدر ممن لا يفهم فلا يفهم (٢) .

العبارة الرابعة :

قول (٣) بعض الأئمة : العلم ما صح ممن اتصف به إحكام الفعل وإتقانه (٤) .

وهذا ترد عليه أسئلة (٥) :

الأول : أنه غير منعكس ؛ إذ العلم بالمستحيلات والواجب (٦) لا يصح ممن اتصف به إحكام الفعل واتقانه .

الثاني : أنه فيه تركيبا ؛ فإن صحة الاتقان والإحكام إنما تحصل إذا وجد العلم والقدرة والإرادة ، فقد دخل فيه ما ليس منه ، وليس (٧) هذا التركيب الذى يعنيه (٨) المنطقيون مشترطا فى الحد ، فإنهم (٩) يريدون تركيب الحد من الجنس والفصل ، والمراد بالتركيب فى اصطلاح المتكلمين ـ المحذور فى الحد ـ إنما هو دخول ذات أخرى غير المحدود ، (١٠) كما ذكرناه (١١) .

السؤال الثالث : أن الإحكام والإتقان لازم خفى ، العلم أشهر منه وأوضح ؛ فانه قائم بالحى يحسه من نفسه كما يحس الآمه ولذاته .

والمحققون يقولون لا معنى للاحكام والإتقان ، والشيء يحكم فى نفسه ـ بمعنى ـ وقوعه على وفق العلم ، وليس هذا اللفظ اسما

---

(١) أ : المشتق .

(٢) راجع : نقد هذا التعريف فى : البرهان ١/١١٥ ـ ١١٦ ، متن المواقف ١٠ .

(٣) بداية : ل ١١/ ب فى أ .

(٤) هذا قول ابن فورك . راجع هذا القول ونسبته فى : البرهان ١١٦/١ ، المستصفى ٢٥/١ ، نكت الإرشاد ١/ ل ٥٤/ب ، متن المواقف ١٠ .

(٥) أ : اسئلة .

(٦) يعنى : المولى ـ سبحانه و تعالى ـ .

(٧) بداية : ل ١٦/ أ فى ج .

(٨) أ ، ب : يعنيه .

(٩) ج : فافهم .

(١٠) أ : المحذورة .

(١١) راجع ص ١٢ .

لجوهـــــر (١) ولا لعرض (٢) مخصوص من الأعراض ، فلا معنى لــه (٣) .

هذا جملة ما ذكـر فى حـدود أصحابنا ،والكـلام عليها .

أما المعتزلة : فإن أوائلهم قـــالوا :

العلم اعتقاد الشـئ على ما هو بــه (٤) .

فأورد عليهم : عقـــد المقــلد

وقالوا : مع طمأنينة (٥) النفـــس (٦) .

فقيل لهم بعض المقلدين مطمئنون إلى اعتقاد هم ،ولو نشروا بالمناشير لما أطاعـوا .
فقالوا : إذا وقع ضـرورة أو نظـــرا (٧) .

هذا ما انتهى (٨) إليه كلامهـم .

---

(١) أ : بجوهر بتحريف الجوهر عند المتكلمين : ماله حيز ،وعند الفلاسفة : عبارة عـــن موجود لا فى موضوع ،وعند بعض الفلاسفة هو : القائم بالذات القابل للمتضادات ، وقال الجُبَّائى هو : ما لو وجد لكان حاملا للأعراض ، وعند الصالحى هو : ما احتمـل الأعراض ، ويجـوز عنده أن يوجـد الجوهر ولا يخلق الله ـ تعالى ـ فيه عرضـــا ، ولا يكون محلا للأعراض ،إلا أنه محتمـل لها .
راجع معنى الجوهـر فى مقالات الإسلاميين ٢/ ٨ ،الإنصاف ١٦ التعريفات ٧٠ ، شرح الكبرى ٦٨ ،الكليات ٢/ ١٦١ ، كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى ٢٨٨ـ ٢٨٩/ ت : د . لطفى عبد البديع / المؤسسة المصريـــة العامـة للتأليف والترجمـــة ١٩٦٣م .

(٢) العرض هو : الذى يعرض فيه الجوهر ولا يصح بقاؤه ،أو موجود قائم بمتحيز عنـــد الأشـاعرة ، وعند المعتزلة : ما لو وجد لقام بالمتحيز ، وعند الفلاسفـــــة : ماهية إذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع . راجع معنى العرض فى : متـــن المواقف ٩٦ـ ٩٧ ، التعريفات ٢٩ ، شرح الكبرى ٦٩ ، نشر الطوالع ١٠١ .

(٣) راجع نقد قول ابن فورك فى : البرهان ١/ ١١٦ ،المستصفى ١/ ٢٥ ، متـــن المواقـــف ١٠ .

(٤) هذا تعريف البلخى ـ راجع : تبصرة الأدلة ١/ ٣ .

(٥) أ : طمأنينيـــة .

(٦) زاده أبو هاشم الجُبَّائى . راجع : تبصرة الأدلة ١/ ٤ .

(٧) زاده أبو على الجُبَّائى . راجع تبصرة الأدلة ١/ ٤ـ ٥ ، راجع مقوله المعتزلـــة فى : المستصفى ١/ ٢٥ ، متن المواقف ١٠ .

(٨) أ : انتهـــا .

والاعتراض على هذا الحـد من أوجـــه (١) :

الأول : أنه غير منعكس ؛ لأن العلم بالمستحيلات علم وليس بشيء اتفاقا .

الثاني : أن لفظ المعية يستدعي (٢) أمرا زائدا ، وهو تركيب في الحد .

الثالث: أن فيه تقسيما . وهو رجـوع عن الحـد .

وإنما لم يـورد عليهم علم الباري ـ تعالى ـ ؛ فإنه ليس بضروري ولا نظري ـ ؛ لأنهم نافـوه ، فإذا قام عليهـم الدليل على إثباته لزمهم وروده على حدهم (٣) ، والله (٤) أعلم .

* * *

---

(١) بداية : ل ١٣/ ب في ب .

(٢) أ ، ب : تستدعي . تصحيف .

(٣) راجع : نقد مقولة المعتزلة في : البرهان ١/ ١١٦ـ ١١٨ ، المستصفى ١/ ٢٥ ، تبصرة الأدلة ١/ ٣ـ ٥ ، راجع المقالات في حد العلم في : التمهيد ٢٥ ، شرح الأصول الخمسة ٤٦ ـ ٤٧ ، الإرشاد ١٢ـ ١٣ ، البرهان ١/ ١١٥ ـ ١٢٣ ، المستصفى ١/ ٢٤ـ ٢٦ ، تبصرة الأدلة ١/ ٣ـ ١٥ ، شرح الإرشاد لابن ميمون ٣٩ـ ٤٢ ، المحصل ١٠٠ ، نكت الإرشاد ١/ل ٥٤ /ب ـ ٥٦/ أ ، أبكار الأفكار ج ١ ق ٢ ص ٥ وما بعدها ، متن المواقف ٩ ـ ١١ ، شرح المقاصد ١/ ١٣ ـ ١٥ ، الكليات ٣/ ٢٠٦ ـ ٢٠٨ ، الباجوري على السلم ٢٢ .

(٤) بداية : ل ١٦/ ب في جـ .

فصل : العلم ينقسم إلى القديم والحادث

اعلم أن هذا التقسيم ليس تقسيم تنويع ، فإن قسمة التنويع هى القسمة بالأوصاف (١) النفسية ، والحدوث يرجع إلى سبق العدم ، والقدم نفى (٢) هذه الإضافة (٣) .

ثم قولنا ضرورى يطلق على أربعة معان .

يقال ضرورى لما (٤) ليس بمقدور القدرة الحادثة ، ونقيضه المقدور بها ، وهذا لا يختص بالعلم بل يقال هذه الحركة ضرورية ـ بمعنى ـ أنها غير مقدورة .

الثانى : ما علم بغير دليل .

الثالث : ما علم من غير تقدم نظر

وهذان مختصان (٥) بالعلوم (٦) .

الرابع : ما قارنه (٧) ضرر أو حاجة ، وتسمى حالة المخمصة حالة ضرورية (٨) .

وهذا المعنى الأخير هو المستحيل فى حق علم البارى ـ تعالى ـ ، وبه امتنع اطلاق لفظ الضرورى عليه دون المعانى الثلاثة السابقة عليه .

أما العلم الحادث فمنه ضرورى وبديهى وكسبى (٩) .

قال: (وقد (١٠) سمى الضرورى باسم البديهى ، والبديهى باسم الضرورى) ١٢/أ

ولفظ البديهى أيضا يمتنع اطلاقه على العلم القديم ؛ لأنه يشعر بالحدوث ، إذ يقال بده الأمر النفس : إذا أتى بغتة (١١) من غير سابقة شعور بمقدمات (١٢) تغلب على الظن وجوده .

---

(١) بداية : ل ١٢/ أ فى أ .

(٢) أ : فغى . تحريف .

(٣) قارن : شرح الإرشاد لابن ميمون ٤٣ ، والتحقيق أن الجوينى أراد أن العلم منه القديم والحادث .

(٤) أ ، ب ، جـ : بما . تحريف . (٥) د : يختصان .

(٦) أ : بالمعلوم ، فى د : مفقودة تأثرا بالرطوبة .

(٧) أ : قررته ، ب ، جـ : قدرته . صححناه من د .

(٨) راجع معنى الضرورى فى : الإنصاف ١٤ ، مجرد مقالات الأشعرى ل ٢/ب ، متن المواقف ١١ ، شرح المقاصد ١/١٥ .

(٩) راجع التفرقة بين الضرورى والكسبى فى : الإرشاد ١٤ ، راجع تقسيم العلم الحادث الى ضرورى ونظرى فى : الانصاف ١٤ـ١٥ ، الإرشاد ١٣ـ١٤ ، متن المواقف ١١ ، شرح المقاصد ١/١٥ـ١٦ .

(١٠) أ ، ب ، جـ : فالأول قد . صححناه من د .

(١١) أ : بغتته . (١٢) أ : بمقدماته .

وقولـه : (ومن حكم الضرورى : أن يتوالى فى مستقر العادة ، ولا يتأتى الانفكـاك عنـه (١) ، ولا (٢) الشك فيـه) ١٢/أ

قلت : فهذا كـلام يحتاج فيـه الى تقييد فى التوالـى وعدم الانفكاك : وهـو أن يقال مع ذكر (٣) المعلوم (٤) ؛ فإنـه بمجـرد خطوره بالبال يعلم عادة وان لـم يقيـد ف[فـى] (٥) حالة الغفلة والنوم قد انفـك عنه (٦) .

أما الشك فيه فلا يحتاج الى تقييـد ؛ إذ الشـك لا يجامـع الغفلة والنوم .

قولـه:(والعلم الكسبى هو : المقدور بالقدرة الحادثة (٧)) ١٢/أ

فهذا معنى كل كسبى عنده ، أنه متعلق للقدرة الحادثة .

وقد اختلف النظار فى صحـة كونه مكتسبا من غير تقدم نظـر : فقال قوم إنـه لا يجـوز (٨) ، واختار صاحب الكتاب فيه أنه يجوز (٩) ، وهو الحـق ، وإنـما العادة أن كل علم كسبى نظرى ، ويجوز فى العقل إحداث علم وإحداث قدرة عليـه من غير تقدم نظـر .

---

(١) أى : لا يمكـن دفعـه .

(٢) بداية : ل ١٤/أ فـى ب ، أ : ولا شك ، د : ولا التشكك .

(٣) بدايـة : ل ١٧/أ فـى جـ .

(٤) معنى عبارته وهو أن يقال مع ذكر المعلوم : أن التوالى وعدم الانفكاك يقال مع ذكـر المعلوم ،وذكر المعلوم قيد نبه عليه المقترح ، وعليه يكون المعنى : ومن حكم الضرورى أن يتوالى معلومه فى مستقر العادة ،ولا يتأتى الانفكاك عن معلومه .

(٥) أ ، ب ، جـ ، د : بدون (فى) زدناه ليستقيم النص .

(٦) معنى العبارة : وإن لم يقيد التوالى وعدم الانفكاك بالمعلوم فإن النفس قـد تنفك عن العلم الضرورى فى حالة الغفلة والنوم .

(٧) راجع : الإنصاف ١٤ ،متن المواقف ١١ .

(٨) وهو رأى القاضـى الباقلانى وارتضاه الجوينـى فى الشـامل وقال هو رأى معظم المتكلميـن . راجـع : الشامل ٢٤،شرح الإرشاد ٣١ (٩) وهو رأى الأستاذ الإسـفراييني ، راجع : الشامل ٢٤، الإرشاد ٤ ، أبكار الأفكـار ج ١ق٢ص ١٥ ، الكامل فى اختصار الشامل ل ٥/ أ ، مختصـر الكامـل ل ٣٤ / ب ـ ٣٥ / أ .

والدليل على الجواز هو : أن الجوهر القابل للعلم إنما يقبله لنفسه ، وكذلك إنما يقبل القدرة لنفسه ، وتقدم (١) النظر لا يصح أن يكون شرطا للقدرة ؛ لأن القدرة مقارنة للعلم ، ولا يصح أن يكون شرط الشيء ما لا يوجد إلا عند عدمه ؛ فإن النظر يضاد العلم كما سبق (٢) .

وأما عدم اشتراط النظر في العلم فلوقوع الاتفاق على أن العلم النظرى يجوز أن يقع ضروريا (٣) ، فقد صح أن الحق جواز أن يكون كسبيا وإن لم يتقدمه نظر .

* * *

---

(١) أ ، جـ : ومقدم تحريف ، بداية : ل ١٢/ ب في أ .
(٢) راجع ص ١٨ .
(٣) راجع هذه المسألة في : شرح الأصول الخمسة ٥٣ ، شرح الإرشاد لابن ميمون ل ٩/ب ، الكامل في اختصار الشامل ل ٥/ أ ، متن المواقف ١٤٧ .
راجع هذا الفصل في : الإرشاد ١٣ــ١٤ ، شرح الإرشاد لابن ميمون ٤٣ــ٤٦ .

فصل [في : أضداد العلم]

قال : (للعلوم أضداد تخصها ، وأضداد تضادها وتضاد غيرها) ١٢/ب
قلت : لا يتقرر لي أن للعلم ضداً خاصاً به ؛ فإن ما عداه من الجهل والشك والظن يضاد العلم ، ويضاد الأضداد العامة .

نعم بعضها أخص في باب التضاد من بعض

قوله في الشك : (إنه تردد بين معتقدين (١))
قد سبق أنه يريد أنه لابد أن يتعلق (٢) بمتعلقين ؛ فإنه استرابه (٣) وحكمها : أن تكون (٤) في أمرين ، ولا يصح أن يتعلق (٥) الشك بأكثر من أمرين ، ولو كانت القسمة محصورة في ثلاثة أقسام فيصح وجود شكين : أحدهما في أمرين ، والثاني : في ثبوت الثالث ونفيه .

والبرهان على ذلك : أنه لو جاز وجود شك متعلق بثلاث (٦) مع أنه يجوز وجود شك يتعلق (٧) باثنين من الثلاث (٨) ضرورة ، لكان هذان الشكان إما متماثلان أو مختلفان .

فإن كانا مثلين فهو محال ؛ لأن من صفة نفس أحدهما أن يتعلق باثنين ، ومن صفة نفس الآخر أن يتعلق بالثلاث (٩) ، وذلك يؤذن بالاختلاف لا محالة .
ومحال أن يكونا مختلفين ؛ لأن المختلفين إما أن يتضادا أم لا ، ولا يصح تضادهما ؛ إذ لا يوجب أحدهما عكس ما يوجب الآخر ، ولا يصح أن يكونا مختلفين غير متضادين ؛ لجواز وجود أحدهما بدون الآخر ، فيجامع أحدهما ضد الآخر ، فيكون عالماً شاكاً بشيء واحد ، وذلك محال (١٠) .

---

(١) عبارة الإرشاد : " وهو الاسترابه في معتقدين فصاعدا . راجع الإرشاد ١٤ .
(٢) بداية : ل ١٧/ ب في جـ .
(٣) راجع : المصدر السابق ٥ .
(٤) أ ، ب : يكون .
(٥) بداية : ل ١٤ / ب في ب .
(٦) أ ، ب : بثلث .
(٧) جـ : لتعلق .
(٨) أ ، ب : الثلث .
(٩) أ ، ب : بالثلث .
(١٠) راجع فصل أضداد العلوم في : مجرد مقالات الأشعري ل ٣/أ ، الإرشاد ١٤ ـ ١٥ ، شرح الإرشاد لابن ميمون ٤٧ ـ ٤٨ ، نكت الإرشاد ١/ل ٢٦/أ ـ ٢٧/ ب .

فصـــل [فى : حقيقـة العقـــل]

اختلف أصحابنا فى حقيقـة العقـــل :
فذهب المحاسبى (١) إلى أنه : غريزة يتأتى بها درك المعقولات (٢) ، وإليه ذهب الإمام فى الأخيـر (٣).

وصار جماعة من أصحابنا منهـم القاضى إلى أنه بعض (٤) العلوم الضرورية (٥).
ونذكر مسلك الفريقيـــن :
قال القاضى : العقل إما أن يكون جوهرا أو عرضـا .
والأولى فى التقسيم أن نقول (٦) : العقل إما أن يكون فى محل ، أولا يكون فـ(٧)ـى محـــل .

فإن كان مستغنيا عن محل امتنع عود حكمه الى بعض الجواهر دون بعض مـــع التجانس والتماثل .

---

(١) أبو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبى م ٢٤٣ هـ ، أحد كبار الصوفية ، متكلم فقيـه ، ولد ونشأ بالبصرة ، كان عالما بالأصول والمعاملات ، حدث عن يزيد بن هـــارون وطبقته ، روى عنه أبو العباس بن مسروق الطوسى ، من تصانيفه : التفكر والاعتبار ، الرعاية فى الأخلاق ، المسائل فى الزهد ، شرح المعرفة ، البعث والنشور .
انظر ترجمته فى : الفهرست ٢٣٦ ، طبقات الصوفية للسلمى ١٦-١٧ / ترتيب أحمـــد الشرباصى / كتاب الشعب ٩٢ / مطبعة الشعب ١٣٨٠ هـ ، حلية الأولياء ١٠ / ٧٣-١١٠ ، الملل والنحل ١ / ٩٣ ، وفيات الأعيان ١ / ٤٠١-٤٠٢ ، طبقات الشافعيـــة الكبرى ٢ / ٢٧٥-٢٨٤ تهذيب التهذيب ٢ / ١٣٤-١٣٦ ، الأعلام ٢ / ١٥٣ ، معجـم المؤلفين ٣ / ١٧٤-١٧٥ ، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ١ / ٣٣١ .
(٢) انظر : البرهان ١ / ١١٢ ، المحصل ١٠٤ .
(٣) انظر : البرهان ١ / ١١٢ .
(٤) بدايـة : ل ١٣ / أ فـى أ .
(٥) انظر : المصدر السابق ١ / ١١١ ، أبكار الأفكار ج ١ ق ٢ ص ٥٨ .
(٦) ب : تقـــول .
(٧) بدايـــة : ل ١٨ / أ فــى جـ .

فيلزم أن يكون فى محل ، وذلك المحل لابد أن يكون من الجواهر ؛ لضرورة الاتصاف ، فهو إذن (١) عرض ٠

وهذا العرض إما أن يماثل العلوم أولا ، ومن المحال مماثلته جميعها (٢) ؛ لاختلافها ، وإن ماثل بعضها فمثل العلم علم لا محالة ، وإن كان خلافها فمن المحال أن يضادها أو يضاد شيئا (٣) منها ؛ للزوم اشتماله الاجتماع فى كل ضدين ، ومن المحال ألا يضادها ؛ لأنه إما أن يكون أحدهما شرطا فى الآخر أم لا ، وإن لم يكن جاز وجود كل واحد منهما بدون الآخر وهو محال ، وإن كان فلا يخلو (٤) إما أن يكون العقل شرطا فى العلم أو العلم شرطا فى العقل ٠

فإن كان الأول جاز وجود العقل ولا علم ، ويلزم منه جواز عاقل شاك فى وجود نفسه ، وهو محال ٠

وإن كان الثانى لزم وجود العلوم كلها ـ الضرورية والاستدلالية ـ (٥) بدون العقل وهو محال ٠

قال : فيلزم من هذا الدليل أنه من العلوم ، وامتنع أن يكون من العلوم النظرية ؛ لأن النظر مشروط بالعقل ،وامتنع أن يكون كل العلوم الضرورية ؛ لأن منها ما يتصف به من ليس بعاقل ،ومنها ما يخلو عنه العاقل ٠

فإذن هو علم ضرورى لا يخلو عنه (٦) عاقل ،ولا يتصف به من ليس بعاقل ، وهو العلم الضرورى بجواز الجائزات ، واستحالة المستحيلات (٧) ، فهذا طرد طريقة القاضى على تمامها وكمالها (٨) ٠

والاعتراض عليه أنه : مخالف ، غير ضرورى (٩) ،وأن العقل شرط فى العلم ٠

---

(١) أ ، ب ،جـ : اذا ٠

(٢) أ، ب ،جـ : جمعها ٠ صححناه من د ٠

(٣) بداية : ل ١٥/ أ فى ب ٠

(٤) أ : فلا يجيى ٠

(٥) أ ، ب ،جـ : الاستدلاليه ٠

(٦) أ : منه ٠ تحريف ٠

(٧) القائل : الباقلانى ٠ راجع : البرهان ١/ ١١١ ٠

(٨) بداية : ل ١٨/ ب فى جـ ٠

(٩) د : ضد ٠

وقولـه : يلزم منـه [١] جواز وجـود العقل بدون العلم مسلم [٢] ، ولا نسـلم أن ذلك محـال ٠

وقولـه [٣] يوجد العقل مع الشك فى وجود النفس [٤] .

فنقول [٥] : إذا عدم الشرط جاز وجود ضده ، ولا يتعين ذلك إلا فى ضد لا يضاد الشرط ، فلم قال إن هذا الشك لا يضاد الشرط ؟ ويجوز وجود الشـرط مع الذهول والغفلـة ، واللازم على أصـله إذا عدم العرض من المحل وجد ضـد لاعين ضد ، أليس الحياة شرط العلم وتجامع [٦] أضداده ما خلا الموت لمَّا ضاد الشرط لا يجوز ثبوتـه فى المحـل عند عدم المشروط مع ثبوت الشرط [٧] ، فلم أنكـر ذلك ههنا ؟

وأما مسلك المحاسبى [٨] : فلا يريد بالغريزة قوة استعداد [٩] فى المحـل ، فإنـه يرجـع إلى القبول ، والجواهـر إذا تماثلت امتنع تخصيص أحدها [١٠] بصفة نفسية ، والقبول من صفات النفس ٠

فلا بد أن يريد بذلك أنه معـنى وجودى مخالف للعلوم [١١] ، ولذلك نفرق بين ذات العاقل الذاهل ، وبين ذات المجنون ، والتفرقة لابد أن تئول [١٢] إلى معنـى فى أحدهما منتفيا عن الآخـر ٠

ثم يلزم عليـه أن من علم بعضا دون بعض [١٣] يجد [١٤] نقصانا فى عقلـه ٠

---

(١) د : معـــه ٠

(٢) ب : بدون (مسلم) ٠ وهو من قول الباقلانى ٠ (٣) د : قولـــه ٠

(٤) القائل : الباقلانى ٠ راجع تقرير دليل الباقلانى فى : الإرشاد ١٥-١٦ ، البرهـان ١/١١١-١١٢ ، أبكار الأفكار ج ١ ق ٢ ص ٥٨-٥٩ ٠

(٥) بداية : ل ١٣/ ب فى أ ٠ (٦) د : ويجامـع ٠

(٧) بدايـة : ل ١٥/ ب فى ب ٠

(٨) سبق التعريف بـه راجـع ص ٤٩ ٠

(٩) أ ، ب : استعدادا ٠ خطأ نحـوى ٠

(١٠) أ : وحدهـا ٠ تحريف ٠

(١١) أ ، ب : العلوم ٠ تحريف ٠

(١٢) أ ، ب ، جـ : تؤل خطأ املائى ٠

(١٣) د : باقيها ، أ ، ب ، جـ : زيادة (بل فيها) حذفنا الزيادة اعتمادا على د ليستقيم النص ٠

(١٤) أ ، جـ : يحد ٠ تصحيف ٠

وقول القاضي إنه العلم بجواز الجائزات :
يخلو عنه العاقل إذا استغرق في فهم (١) كلام بليغ ، عذب العبارة ، حسن النظم ، ولا (٢) يخطر بباله الجواز ولا الاستحالة .

ثم العلوم بالجائزات والمستحيلات مختلفة لاختلاف متعلقاتها ، فيكون العقل مختلفا ، ونحن نرى حال العاقل لا يختلف باختلاف العلوم ، والعلم الحادث إنما يتعلق بمعلوم واحد ، فيلزم أن يكون العقل معاني متعددة ، فإذا فقد واحد منها لم يوجد العقل ، ومن نظر في الجائز ذاهلا عن المستحيل يكون ناظرا ، وليس بعاقل .

والتحقيق إذن ما أشار اليه المحاسبي ، ومال إليه الإمام آخرا في غير هذا الكتاب: أنه صفة يتأتى بها درك العلوم ، ومثلها الإمام بالبصر السليم (٣) ، فإنها بصيرة باطنة ، ومن أطلق على العقل أنه (٤) نور فإلى هذه البصيرة يشير ، والله أعلم .

وقد أورد صاحب الكتاب على نفسه سؤالا فقال :
(ما المانع من كونه مشروطا ثبوته بثبوت ضروب (٥) من العلوم) ١٣ / ب
وقد (٦) سبق الجواب عن (٧) هذا السؤال بتمهيد كلام القاضي (٨)
وأجاب عنه بأن قال :
(غرضنا أن نتعرض (٩) للعقل المشروط في التكليف ، إذ العاري منه لا (١٠) يحيط علما بما كلف) ١٤ / أ

وهذا الجواب فيه ضعف ، فإنا لا نشترط في التكليف علم المكلف ، وإنما نشترط تمكنه من العلم كما سبق (١١) ، والكلام في الصفة التي لا يصح من المكلف كونه ناظرا مستدلا فاهما للخطاب إلا بها ، هل هي من العلوم أم لا ؟

---

(١) د : بدون (فهم) .
(٢) بداية : ل ١٩ / أ في ج .
(٣) انظر : البرهان ١ / ١١٣ .
(٤) أ ، ب ، ج : بأنه .
(٥) أ : ضروبه .
(٦) بداية : ل ١٤ / أ في أ .
(٧) أ : من . تحريف .
(٨) راجع ص ٥٠ .
(٩) أ : منقرض . تحريف .
(١٠) بداية : ل ١٦ / أ في ب .
(١١) راجع ص ٣١ .

فإذا استدل على ذلك بأن العاقل لا يخلو (١) عن العلوم ،ورد عليه : إنما لم يخل (٢) عنها لأن العلوم شرط ،ويلزم من (٣) وجود المشروط وجود الشرط .

فالجواب أنه يلزم منه جواز وجود العلوم بدون العقل حتى يكون الإنسان ناظرا مستدلا غير عاقل .

إلا أنه يرد عليه أن النظر مشروط بالعقل ،والعلوم شرط (٤) فى العقل ، فلا يصح النظر إلا به .

فإن اقتصر على إلزام جواز وجود العلوم الضرورية كلها مع انتفاء العقل ،فيقال به. فاذا ألزم وجود ضده ، فقد سبق الكلام فيه (٥)، والتفرقة بين الذهول والنسيان وبين الشك فى وجود النفس (٦) .

قوله بعد ذلك : (لا يتقرر التوصل إلى التكليف دون العلوم الضرورية) ١٤/أ

فنقول : التوصل يحصل بمجرد العلوم الضرورية التى هى أصول النظر ، أم بصفة أخرى ؟ . فإن كل مشروط له شرطان لا يحصل بأحد الشرطين .

فإن اختار الأول فهو محل النزاع ، وإن اختار الثانى قيل : ما تلك الصفة الزائدة ؟ وهى التى تسمى (٧) عند (٨) الخصم عقلا ، وما ذكره من السبر ليس فيه تحقيق ،.

وأن ما لا يخلو عنه العاقل لا يتصف به غير العاقل هو العلوم (٩) بجواز الجائزات ، واستحالة المستحيلات الى آخر ما ذكر .

وقوله :(لسنا (١٠) ننكر أن العقل لفظ مشترك) ١٤/أ

يريد :أنه يطلق بإزاء (١١) الدية ، ويطلق بازاء التؤدة والسكون ، ويطلق بإزاء علوم تحصل بالتجربة عادة (١٢) ، والله أعلم .

---

(١) أ ،ب ،جـ : يخفى . صححناه من د .
(٢) أ : يخلو . خطأ نحوى .
(٣) بداية : ل ١٩/ب فى جـ .
(٤) أ: كرر (شرط) . حذفنا المكرر لعدم فائدته .
(٥) د : عليه.راجع ص ٥٠ (٦) أ : التفسر .
(٧) أ ،ب ،جـ : وذلك الشئ يسمى .صححناه من د . ب : زيادة (خصم) .
(٨) أ ،ب ،جـ : عقل . صححناه من د . (٩) جـ : المعلوم
(١٠) د : انا لا ننكر . (١١) بازاء : بحذاء . راجع: مختار الصحاح مادة ازا ٢٦.
(١٢) انظر المعانى اللغوية للعقل فى : لسان العرب مادة عقل ١١/ ٤٥٨-٤٥٩ ،٤٦٠ ، مختار الصحاح مادة عقل ٤٧١-٤٧٢ . راجع فصل حقيقة العقل فى : أعلام النبوة ١١ الذريعة الى مكارم الشريعة ١٦٧-١٦٩ ،الإرشاد ١٥-١٦ ،البرهان ١/ ١١١-١١٣ ، شرح الإرشاد لابن ميمون ٤٩-٥١ ،المحصل ١٠٤-١٠٥ ،أبكار الأفكار ج ١ ق ٢ ص ٥٦-٦٣ ،متن المواقف ١٤٦ ،شرح المقاصد ١/ ١٧٣-١٧٤ ،الكامل فى اختصار الشامل ل ٥٣/أ ، الأساس لعقائد الأكياس ٤٩ ،الباجورى على الجوهرة ١٩٧-١٩٨.

باب : القول في حدوث العالم

قال : (العالم لفظ منطوق (١) لغة وشرعا) ١٤/أ

قلت : قوله (هو عبارة (٢) في اصطلاح الموحدين عن (٣) : كل موجود سوى (٤) الله ـ تعالى (٥) ـ) ١٤/أ

فنقول : لا يمكن أن تحصل (٦) عبارة حدية في العالم ، لأنه لفظ يشمل مختلفات بالحقيقة كالجواهر (٧) والأعراض المختلفة ، فلا يمكن أن يشترك ما يندرج تحت هذا اللفظ في خاصية واحدة ، ولا في جنس قريب (٨) ، فلا يمكن (٩) فيه (١٠) إلا العبارة التي ذكرها •

إلا أنه في هذا الكتاب قد نص على إثبات الأحوال (١١) ، وهي عنده صفات ثابتة للذات ،ويلزم على تفسيره ألا تكون من العالم ، فلو قال كل ثابت سوى الله لا ندرجت تحت لفظ العالم •

ثم قسم العالم إلى جواهر وأعراض (١٢)

والقسمة العقلية الدائرة بين النفي والإثبات أن يقول : كل موجود إما أن يكون في محل أو لا في محل •

وهذه قسمة في الوجود بما هو وجود ،وقصده قسمة في العالم منوعة الى جوهر وعرض •

وعنى بالجوهر : المتحيز (١٣) ، والعرض القائم بالمتحيز (١٤)

---

(١) بداية : ل ١٤/ب في أ • د : زيادة (به) •

(٢) بداية : ل ١٦ / ب في ب • (٣) أ ،جـ : من • تحريف •

(٤) بداية : ل ٢٠/أ في جـ •

(٥) راجع تعريف العالم في : الانصاف ٣٠ ،أصول الدين ٣٣ـ٣٤ ، لمع الأدلة ٧٦ ، المبين للآمدي رقم ١٢٢ ص٩٩/ ت:د.حسن محمود الشافعي / القاهرة١٤٠٣هـ ، شرح العقائد النسفية للتفتازاني ١/ ٦٨ـ٦٩ ط/ كردستان العلمية / القاهرة ١٣٢٩هـ ، التعريفات ١٢٦ ، الدسوقي على شرح أم البراهين ٣١ •

(٦) أ : يحصل • تصحيف • (٧) أ : كالجواب •

(٨) أ: قريبة • (٩) أ ،ب ،جـ : تمكن تصحيف ،د : فالممكن •

(١٠) جـ : بدون (فيه) •

(١١) راجع: الإرشاد ٨٢ ،وكذلك نص في الشامل على إثبات الأحوال • راجع: الشامل ٦٣١ ط إسكندرية • (١٢) راجع : الإرشاد ١٧ •

(١٣) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة •

(١٤) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة •

ثم المتحيز ينقسم إلى مؤلف وغير مؤلف ، فالمؤلف هو الجسم (١) ، وغير المؤلف هو الفرد ، فاسم الجوهر يشمل (٢) الجسم والفرد .

وإنما اختص الجسم بالتأليف ، وهو اختصاص لا بصفة نفس ، فلم تكن القسمة الى الجسم والفرد قسمة تنويع .

والنظر الآن فى شرح معنى الحيز (٣) والمتحيز ، ثم نذكر بعده الكلام فى حصر العالم فى الأجرام والقائم بالأجرام ، ثم نتكلم فى الأعراض ونفصل الكلام فيها .

أما كون الجوهر متحيزا فنعنى به : كونه جرما (٤) يمانع غيره أن يكون بحيث هو ، ويدرك هذا التنافى بينه وبين غيره (٥) على الحيز الواحد ضرورة .

فعبرنا عنه بالممانعة ، وإنما مانع من حيث كونه جرما .

والمعقولية التى باعتبارها فهمت الممانعة هى التحيز ، ومن ثبتت له هو المتحيز .

وهل هى أمر زائد على ذات الجوهر أم ترجع (٦) إلى نفس ذاته ؟ فيه خلاف مبنى على القول بالأحوال ، فمن قال بها قال هى حال لذات (٧) الجوهر ، ومن (٨) نفاها قال هى ترجع إلى ذاته ، أو وجه واعتبار (٩) لذاته .

---

(١) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .

(٢) / : يشتمل .

(٣) الحيز هو : المكان أو ما يقدر تقدير المكان ، أو هو الفراغ المتوهم الذى يشغله شىء ممتد كالجسم ، أو غير ممتد كالجوهر الفرد ، أو هو السطح الباطن من الحاوى المماس للسطح الظاهر .

انظر معنى الحيز فى : الإنصاف ١٦ ، الشامل ١٥٦ ط إسكندرية ، التعريفات ٨٣ـ٨٤ .

(٤) الجرم : ما حل فى فراغ سواء أكان جسما أم جوهرا فردا ، أو هو المقدار الذى يشغل الفراغ . انظر معنى الجرم فى : شرح الكبرى ١٢٣ ، الدسوقى على أم البراهين ٣٨ ، كشاف اصطلاحات الفنون ٣٦٦ .

(٥) بداية : ل ٢٠/ ب فى جـ .

(٦) أ ، ب ، جـ : يرجع . تصحيف .

(٧) أ ، ب ، جـ : لذاك تحريف . صححناه من د .

(٨) بداية : ل ١٥/ أ فى أ .

(٩) بداية : ل ١٧/ أ فى ب . الفرق بين الحال والوجه والاعتبار : أن الحال له تعلق وقيام بالذات ، والاعتبار لا تعلق له بالذات ، ولا تحقق له إلا فى الذهن . راجع : كفاية العوام بتحقيق المقام ١٢٤ـ١٢٦ .

أما الحيز فهو الذى تقع عليه الممانعة ، وهو : المكان أو تقدير المكان .
ونعنى بتقدير المكان : الفراغ الذى لو قدر جرم لشغله ،وكان ما يماس أعلاه متمكنا عليه .

ولا يشك العاقل انا لو قدرنا (١) إناء فارغا من كل جسم أن فيه ما يحتمل أن تشغله الجواهر ، ولو امتلأ ذلك المحتمل لأن تشغله الجواهر بنوع منها لم يسع (٢) أن يكون فيه غيرها ، فقد كان هذا الكون محتملا أن يشغله (٣) من الماء جملة من الجواهر ، فلما امتلأ منها تعذر أن يحتمل حلول شيء آخر ، وبطل ذلك الاحتمال ، فهذا هو الفراغ ، وتارة يكون فيه الهواء فإذا حل فيه الماء خرج الهواء ، ولم يمكن أن يبقى (٤) الهواء عند اشتغاله بالماء .

وهكذا يفهم كل حيز (٥) حاصل بين أجرام متفرقة ؛ فإنه لو اتصل خط مستقيم (٦) من طرف الإناء إلى الطرف الآخر لم يمكن فيه فرض جرم ،ولو لم يتصل لساغ أن يكون بين الجواهر عند تفرقها وعدم اجتماعها جواهر أخر ،ففرق بين أن يحتمل وجود جواهر بعينها (٧) أو لا يحتمل .
فافهم (٨) إذن حقيقة الفراغ والملاء (٩) ، وعبر عنه بالحيز ، وعبر عن الحال التى باعتبارها يتمانع الجرمان عليه بالتحيز ، وعبر عن الذات التى (١٠) ثبتت لها هذه الحال بالمتحيز ، واكتف بذلك ،فإن التطويل بعد الوضوح يجر الى السفسطة .

---

(١) أ : قدرذا . تحريف .
(٢) أ : يسغ .
(٣) أ : يشغل .
(٤) أ ، ب : يبق .
(٥) جـ : حايز .
(٦) الخط المستقيم : هو الذى يكون امتداده من جهة ما الى ما يقابل تلك الجهة ، وأن يكون بين النقطة التى منها ابتدأ والتى إليها انتهى تقابل واحد فقط . راجع : الفارابى فى حدوده ورسومه / د . جعفر آل ياسين ٢٣٢/ ط ١/ بيروت ١٩٨٥م نقلا عن كتاب الواحدة والوحدة للفارابى ق ٢٣ (خ) رقم ٣٣٣٦ أيا صوفيا
(٧) جـ : بينها .
(٨) بداية : ل ٢١/أ فى جـ .
(٩) جـ : والملء .
(١٠) أ : زيادة (باعتبارها يتمانع) حذفنا الزيادة ليستقيم النص .

وأما القول فى حصر العالم [فى] (١) الجواهر (٢) والأعراض على اصطلاحنا المذكور فهذه مسألة اضطرب فيها العقلاء :
فزعمت الفلاسفة أن الموجودات الممكنة لا تنحصر فى الأجرام والقائم بها (٣) ، وإن أطلقوا أن الموجود لا يخلو عن جواهر وأعراض إلا أن اصطلاحهم فى اسم الجوهر ليس اصطلاحنا ، فإنه عندهم عبارة عن موجود لا فى موضوع ، والموضوع هو : المتقوم بنفسه ،ولا يتقوم بما حل فيه (٤) ،وسيأتى (٥) لذلك مزيد بيان إن شاء الله تعالى ـ (٦) .

وأما المتكلمون فادعوا حصر العالم فى الأجرام والقائم بها (٧) .
ونحن نذكر مأخذ الفريقين ،ونختم بالمختار مستعينين بالله وهو خير معين .

فأما المتكلمون فاستدلوا على إبطال قسم آخر بطرق :
الطريق الأول : أن قالوا كل موجود إما أن يكون (٨) متحيزا أو غير متحيز ، وغير المتحيز إما (٩) أن يقوم بالمتحيز أم لا ،فالمتحيز (١٠) هو الجوهر ، والقائم به هو العرض ، وما ليس بمتحيز ولا قائم بمتحيز فهو الله سبحانه.
وهذا ضعيف ؛ فإن ما انتهى (١١) إليه التقسيم لم يوافق ما حكم (١٢) به عليه لا فى حده ، ولا فى رسمه ، فلم تصح القسمة .

---

(١) أ : بدون (فى) زدناه من ب ، جـ ليستقيم النص .
(٢) أ : والجواهر .
(٣) راجع : الشفاء ١/ ٦٠ ،المحصل ٨٥ـ٨٦، شرح طوالع الأنوار ٣٦ ،شرح المقاصد ١٢٨/١ .
(٤) راجع : الشفاء لابن سينا (الإلهيات) ٣٤٨/٢ ، شرح المقاصد ١٢٨/١ ،التعريفات ٧٠ ،الكليات ١٥٩/٢ .
(٥) بداية : ل ١٧/ب فى ب . (٦) راجع ص ٨٣ .
(٧) بداية : ل ١٥/ب فى أ . راجع : المحصل ٩٢ ـ ٩٣، شرح طوالع الأنوار ٣٦ ، شرح المقاصد ١٢٨/١ ،شرح الكبرى ٩٠ـ٩١ .
(٨) أ: زيادة (كل) حذفنا الزيادة ليستقيم النص .
(٩) أ : إلى . تحريف .
(١٠) أ : فالمحيز .
(١١) أ : منتهى .
(١٢) أ ، ب ،جـ : ختم . صححناه من د .

الطريق الثانى : قالوا لو قدرنا موجودا (١) خارجا عن القسمين فيلزم أن يشارك الباري ـ تعالى ـ به فى أخص وصفه وهو التقدس (٢) عن الأحياز والأوضاع والأشكال والأقدار .

وهذا ضعيف ؛ فإن التقدس (٣) أمر سلبى ، وأخص وصف للشئ لا يكون أمراً سلبيا .

الطريق الثالث : أن قالوا أخص وصف الباري ـ تعالى ـ وصف يوجب (٤) له التقديس (٥) ، فلو تقدس غيره فإما أن يكون باعتبار مشاركته (٦) فى ذلك الأخص ، وإما أن يكون باعتبار غيره ، فإن كان الأول لزم مماثلة (٧) واجب الوجود ، وهو محال ، وإن كان الثانى لزم تعليل حكم واحد بعلتين ، وهو محال .

وهذا ليس بشئ ؛ فإنا قلنا إن التقدس (٨) أمر سلبى ، والسلب كما لا يكون أخص (٩) وصف لا يكون معللا بالأخص ولا بغيره ، فبطل هذا الطريق أيضا .

الطريق الرابع : قالوا : قام (١٠) الدليل على أن واجب (١١) الوجود لا يكون إلا واحدا ، فلو (١٢) تقدس غيره عن صفات الممكن للزم أن يكون واجبا ، وهو محال ؛ لقيام الدليل على وحده (١٣) واجب الوجود .

وبيان لزوم انتفاء الإمكان على تقدير إثبات (١٤) القدس من وجهين :

---

(١) بداية : ل ٢١/ ب فى جـ .
(٢) أ : التقديس ، ب : التقديس .
(٣) أ : التقديس ، ب : التقديس .
(٤) أ ، ب : توجب . تصحيف .
(٥) ب ، جـ : التقدس .
(٦) أ : مشارك .
(٧) أ : زيادة (وجب) حذفنا الزيادة ليستقيم النص .
(٨) أ : التقديس .
(٩) أ : أصف . تحريف .
(١٠) أ ، جـ : قسام .
(١١) أ : الواجب .
(١٢) أ ، ب ، جـ : فهو . تحريف .
(١٣) أ : زياده (من) حذفنا الزيادة ليستقيم النص .
(١٤) بداية : ل ١٨/ أ فى ب .

أحدهما: أن الإمكان يستدعى جهات التقابل فى الأقدار والأشكال والأزمان والمحال (١) وإذا انتفى الكل لم يعقل وجه الإمكان ٠

والثانى: أن كل ممكن لابد أن يتعلق به تخصيص واجب ، فلو تقدس عن جهات التخصيص فى الممكنات لم يتعلق (٢) به تخصيص فاعل ، فيمتنع أنه يكون ممكنا ٠

وهذا مندفع ؛ فإنه (٣) لم تنحصر جهات التقابل فى الممكنات فى العقل ، وتتقابل فى هذا الممكن المفروض وجوده وعدمه ٠

نعم هذه الجهات تدل على إمكان الوجود والعدم ، وعدم الدليل لا يلزم منه (٤) عدم المدلول ، ولو قدر موجودا آخر غير الأجرام وهو مختص بزمان يجوز تقدمه عليه ويجوز تأخره عنه صح أن يكون مختصا بإرادة المخصص ، فلا ينافى الإمكان ٠

وأما الفلاسفة فإنهم تمسكوا بأن أحوال النفس الناطقة مباينة (٥) لأحكام سائر الأجسام ، فدل على أنها خارجة عن جسم (٦) الأجرام ٠ وذكروا جملة من خواص الانسان فقالوا :

نرى كل قوة فى جسم تضعف عند الاستعمال ، والأفكار العقلية تنمو عند الاستعمال (٧) ، ونرى للإنسان خاصية الإخراج لمثله من القوة إلى الفعل بالتعليم (٨) ، إلى نحو ذلك مما يعدونه ، فلا نطول (٩) به ٠

ونحن نقول : ما المانع من اختصاص بعض الأجسام بأعراض لا توجد فى غيرها ؟ وكيف يستقيم منكم مثل ذلك وعندكم أن فى خواص التركيب من العجائب ما لا يحصى (١٠) كثرة ، وقد عرف العقلاء أن حجر المغناطيس مختص بجذب الحديد دون سائر الأجسام ، فلم ينتفع بذلك فى مطالب العلوم ٠

---

(١) بداية : ل ١٦/أ فى أ ٠ (٢) بداية : ل ٢٢/أ فى ج ٠

(٣) ب : فإن ٠ (٤) أ : من ٠

(٥) أ ، ب ، ج : مباين ٠

(٦) أ : حشم . تصحيف ، ج : حسم ٠

(٧) راجع : تهافت الفلاسفة للغزالى ٧٦/ ط ١ المطبعة الخيرية القاهرة ١٣١٩ هـ ، نهاية الأقدام ٣٣٠ ٠

(٨) راجع : المصدر السابق ٣٢٩ ـ ٣٣٠ ٠

(٩) جـ : نطيل ٠

(١٠) أ : نحصى . تصحيف ، ب : تحصى ٠

والمعتمد لهم فى هذه المسألة أن قالوا : إدراك المعانى الكلية لا يصح أن يكون لمتحيز ؛ إذ كل متحيز قابل للقسمة ، فلو (١) قام بمتحيز لانقسم عند انقسامه ، وذلك باطل ،فتعين قيامه بغير متحيز .

وهذا مبنى على أصلهم فى إبطال الجوهر الفرد ، فيحتاج (٢) الآن إلى الكلام على هذه المسألة ؛ لتعلقها بمسألة الكتاب ، وتوقف (٣) إبطال مذهب الخصم فيها عليها .

فنقول : اختلف العقلاء فى إثبات موجود فى نفسه متحيز لا يقبل القسمة : فالذى ذهب إليه أكثر المتكلمين من أهل السنة والاعتزال (٤) إثبات ذلك (٥) . وذهب النَّظّام (٦) ـ فيما (٧) عزى (٨) إليه ـ أن الجسم ينقسم الى أجزاء

---

(١) بداية : ل ٢٢/ ب فى ج .

(٢) بداية : ل ١٨/ ب فى ب .

(٣) أ ، ب : ويوقف ، ج : ونوقف .

(٤) أ ، زيادة (إلى) حذفنا الزيادة ليستقيم النص .

(٥) راجع : المحصل ١١٦ ، شرح طوالع الأنوار ١١٢ ،متن المواقف ١٨٦ .

(٦) إبراهيم بن سيار بن هانئ ، م ٢٣١ هـ ،أقدر شيوخ المعتزلة على الكلام وأكثرهم تعمقا فى الفلسفة ، تلميذ العلاف ، من تصانيفه : النكت ،الجزء ، الرد على الثنوية ، كتاب العالم ، كتاب فى التوحيد ،تتلمذ عليه : الجاحظ ،كفره أكثر شيوخ المعتزلة ومنهم خاله العلاف وأيضا الجُبّائى والإسكافى ، وكفره أيضا الأشعرى فى ثلاثه كتب ، وللباقلانى كتاب فى نقض أصول النظام ، وللقلانسى فى الرد عليه كتب ورسائل ، من أقواله أن الله ـ تعالى ـ لا يقدر أن يفعل بعباده خلاف ما فيه صلاحهم ،ولا يقدر أن ينقص من نعيم أهل الجنة ذرة ، ولا يعلم بخبر الله ـ تعالى ـ شئ على الحقيقة .

انظر ترجمته فى : الفهرست ٢٠٥ ـ ٢٠٦ ، فرق وطبقات المعتزلة للقاضى عبد الجبار ١/٥٩ ـ ٦٢ / ت : د . على سامى النشار ، عصام الدين محمد على : دار المطبوعات الجامعية ١٩٧٢م ، الفرق بين الفرق ١٣١ ـ ١٥٠ ،تاريخ بغداد ٦/٩٧ـ٩٨ ، التبصير فى الدين ٤٣ـ٤٤ ، الملل والنحل ١/٥٣ـ٥٩ ، العبر فى خبر من غبر ١/٣١٥ ، لسان الميزان لابن حجر ١/٦٧/ ط دار الفكر العربى ، تاريخ الأدب العربى ٤/٢٦ـ٢٧ ،الأعلام ١/٤٣ ، معجم المؤلفين ١/٣٧ ، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ١/٥٧٨ـ٦٠٦ .

(٧) بداية : ل ١٦/ ب فى أ .

(٨) أ : عرى . عُزى إليه : نسب اليه . راجع : مختار الصحاح مادة عزا ٤٥٥ .

لا نهايـــة لهـا (١)

وهذا فيه إثبات الجزء فى الحقيقة ، إلا أنه ادعى أن عدد الأجزاء لا نهاية لهـا .

وذهبت الفلاسفة الى أن الجسم لا أجزاء فيه بالفعل ، وإنما الأجزاء فيه بالقوة (٢) ـ بمعنى ـ أنه يستعد لأن ينقسم (٣) ، لا أن فيه تجزئه فى الحال .

ونحن نورد كلاما يشعر بصحة المذهب متعرضين (٤) لإبطال المذهبين ، مستعينين بالله وهو خير معين .

فنقول : الجسم القابل للقسمة إما أن يكون فيه أجزاء من حيث الفعل أو لا ، فان لم يكن فيه أجزاء من حيث الفعل فهل فيه أجزاء من حيث القوة أم لا ؟

فإن كان [فيه] (٥) أجزاء من حيث الفعل ، فهى اما متناهية أو غير متناهية .

والقول بالتناهى تسليم للمسألة .

والقول بعدم التناهى يلزم منه أن يكون ما لا يتناهى محصورا (٦) بين حاصرين ، فمبدأ (٧) الجسم أولها ، ومنتهاه آخرها ، وهو محال .

وإن كان الجسم لا أجزاء فيه من حيث الفعل ، وإنما الأجزاء فيه من حيث القوة فهو محال ؛ لأن النقيضين يتواردان على الجسم ، فلو اتحد لم يجز قيام ضدين به ، ولا توارد نقيضين عليه (٨) ، وقد جاز وجود ضدين به كحركة وسكون وسواد وبياض ، وتوارد نقيضين عليه ككون بعضه مرئيا ، وبعضه غير مرئى ، وبعضه مشارا إليه ، وبعضه غير مشار إليه ، والنفى والإثبات لا يجتمعان على مورد واحد ، فدل على تعدد فى الجسم من حيث الوجود .

---

(١) راجع: أصول الدين ٣٦ ، المحصل ١١٦ ، شرح طوالع الأنوار ١١٢ ، متن المواقف ١٨٥-١٨٦ .

(٢) راجع: الشفاء ١/ ٦١ ، الله والعالم والإنسان ٤ نقلاً عن رسالة الأجرام العلوية لابن سينا ، المحصل ١١٦ ، شرح طوالع الأنوار ١١٢ ، متن المواقف ١٨٦ .

(٣) أ : تنقسم . تصحيف . (٤) أ ، ب : متعرضا .

(٥) أ : بدون (فيه) زدناه من ب ، ج ليستقيم النص .

(٦) بداية : ل ٢٣ / أ فى ج .

(٧) أ : فمبداء .

(٨) أ : محليه .

ثم يلزم الخصم أن يخرج ذلك من (١) القوة الى الفعل ؛ لأن ما هو ثابت بالقوة فى مادة الإمكان ، والقول بذلك يلزم منه جواز وجود جسم مشتمل على أجزاء غير متناهية ،لها مبدأ ومنتهى ، وذلك مخالفة المعقول ، وهو القسم المتقدم إبطاله ، وقد نسب إلى النَظَّام (٢) فألزم عليه أن نملة لو قطعت جسما فقد قطعت مالا يتناهى ، فالتزم الطفرة (٣) .

فقيل له النملة فى طفرتها فى حيز أم لا ؟ ونفى الحيز (٤) عنها محال ، وثبوت الحيز لها لابد وأن (٥) يكون على عادات الجسم ،وإلا فلا تصل إلى آخره. ويلزم منه أنها قطعت أحيازا لا تتناهى ،وقطع ما لا يتناهى محال. والقول بعدم التجزئة (٦) قوة وفعلا يلزم منه عدم صحة الانقسام ، وذلك محال بأول (٧) العقل . فلزم (٨) من مجموع هذه الكلمات إثبات جزء لا يقبل الانقسام ،وبطلان المذهبين المذكورين هو تمام الغرض فى ذلك .

وقد احتجت الفلاسفة على مذهبهم بوجوه :

منها : أن الخط المركب من أجزاء فرضا لابد أن يلاقى [ما] (٩) فى وسطها جوهران من جانبين ، فإن كان ماس (١٠) أحدهما بعين (١١) ما مس به الآخر . فهو محال ، وان كان بغيره فهو تسليم للقسمة فيه .

ومنها : أن الجوهر إذا وقع على ملتقى جزأين (١٢) فقد انقسم باعتبار ملاقاتهما من جهة واحدة .

---

(١) بداية : ل ١٩/أ فى ب .

(٢) سبق التعريف به . راجع ص ٦٠ .

(٣) راجع : الملل ١/٥٦ . الطفرة : أن يكون الجسم الواحد فى مكان ثم يصير إلى المكان الثالث ولم يقطع المكان الثانى .

راجع معنى الطفرة فى : مقالات الإسلاميين ٢/١٨ ،الفصل فى الملل والنحل ٥/٦٤ ، الملل والنحل ٥/٦٤ ، الملل والنحل ١/٥٦ .

(٤) بداية : ل ١٧ / أ فى أ .
(٥) أ : ان .

(٦) أ : التجربة .
(٧) أ : ياول .

(٨) بداية : ل ٢٣/ ب فى جـ .
(٩) أ : بدون (ما) زدناه من ب ، جـ ليستقيم النص .

(١٠) أ : ما بين .

(١١) أ : يعين .

(١٢) أ ، ب ، جـ : جزئين .

ومنها : أنا لو فرضنا خطا من سبعة أجزاء فقسمناه [١] قسمين متساوين يلزم أن ينقسم جزء لتعتدل القسمة على التساوى .

ومنها : أن الشكل المربع لابد أن يكون قطره أكبر من ضلعه ، ولو فرضنا صحة القول بالجزء فيلزم أن يكون القطر مساويا للضلع إذا قدر مربعا من أجزاء فردة يساوى عدد أجزاء كل ضلع عدد أجزاء الضلع الآخر ، وهذا يبطل القول بجزء [٢] فرد .

نعم لا ننكر [٣] أن التقسيم الوهمى يشير إلى خط ونقطة [٤] ، وذلك أمر وهمى لا وجود له [٥] من خارج .

والجواب أن الجوهر عندنا يجوز أن يماس ستة جواهر وهو واحد ، فإن ادعيتم أن ذلك محال ضرورة فنحن نخالفكم فى ذلك ، وان ادعيتموه نظرا فبينوه .

والجهات [٦] عندنا أمور إضافية ، والشىء الواحد لا يكثر بتكثر الإضافة عليه .

ثم نقول إذا [٧] قدرنا جرما مقدرا بقدر معين ، ولا مس ستة أجرام متماثلة له فى القدر أليس ذلك جائزا بالاتفاق ، وإن نفيتم الجزء فيكون بمماسة الستة مشتملا على مقداره ست [٨] مرات ، وذلك محال .

وقد أجاب بعض [٩] القاصرين عن هذا السؤال بأنه : لا يكون جوهر بين جوهرين . وهذا محال ؛ إذ يلزم منه نفى الأجسام الطويلة العريضة ، وفى ذلك مكابرة الحس .

---

(١) أ ، ب ، جـ : فقسمنا .

(٢) أ ، ب ، جـ : الجزء .

(٣) أ : تنكر .

(٤) النقطة : كيفية فى الخط ، وهى نقطة بالمماسة لا غير ، وإذا بطلت المماسة بالحركة لم تبق النقطة ، فلم يبق الخط الذى النقطة مبدأ له . راجع : الفارابى فى حدوده ورسومه ٦٣٣ . نقلا عن كتاب التعليقات للفارابى ١٢ .

(٥) بداية : ل ١٩ / ب فى ب .

(٦) بداية : ل ٢٤ / أ فى جـ .

(٧) جـ : ان .

(٨) أ ، ب : ستة .

(٩) بداية : ل ١٧ / ب فى أ .

والجواب ما ذكرناه .

واعلم أن الوهم غالب ههنا ، فإنه لا يتمثل إلا محسوسا (١) ، والجوهر الفرد غير محسوس ،وإنما يتوصل اليه بمسلك العقل بالقواطع التى تقام عليه .

وأما كون الجوهر على جوهرين فمحال عندنا ، ولا يصح أن يلاقى الجوهر الفرد من جهة واحدة جوهرين أبدا ، وهذا فرض محال .

وأما قسمة الخط : فعندنا لا ينقسم بجزأين (٢) متساويين إلا خط مركب من أجزاء عددها شفع ، وأما ما هو مركب من أجزاء عددها وتر فلا يصح انقسامه بمتساويين .

وأما الشكل المربع فإنما كان قطره أكبر من ضلعه ، لأن القطر مساحته أعظم من مساحة الضلع ، فيلزم ضرورة أن يكون عدد أجزائه أكثر من عدد أجزاء (٣) الضلع ، وان فرض خروجه على وجه لا يتعدى المساحة فلا يلزم أن يتفاوت فى المقدار .

وقولهم : إن النقطة وهمية :

إن عنوا بذلك أن النقطة مستحيلة فى نفسها ،ففرض وجود المستحيل محال ، وهذا ذلك ، فكيف تبتنى (٤) على ذلك المقدمات الهندسية ؟

وحاصلة (٥) : بناء (٦) [حكم] (٧) الممكن على ما يستحيل فى وصفه .

وإن (٨) عنوا بذلك أنها معقولة ، ولا وجود لها من الخارج فيكون مبدأ (٩) تركيب المركبات فى العقل لا وجود له فى المركب ، وذلك تعقل الشىء على خلاف ما هو ، وهو جهل .

وللفلاسفة شبه كثيرة فى المسألة ، كما أن للمتكلمين أدلة كثيرة ، ونحن نحاذر الخروج عن شرط الكتاب ،وإن أمهل الأجل استوفينا الكلام عليها فى غير هذا الكتاب إن شاء الله تعالى .

---

(١) ج : محسوس .

(٢) أ : بمرتين ، ب ، ج : بجزئين .

(٣) بداية : ل ٢٤ / ب فى ج .

(٤) ب : ينبنى .

(٥) أ ، ج : وحاصل .

(٦) أ : بناؤكم .

(٧) أ : بدون (حكم) زدناه من ب ،ج ليستقيم النص .

(٨) بداية : ل ٢٠/أ فى ب .

(٩) أ : مبداء .

وأما النظام فتمسك فى الاحتجاج على الطفرة بوجوه :
منها : انا إذا قدرنا سفينة تجرى فى البحر وراكب فيها يقطعها ، فإنه يصل إلى آخرها ، ولولا الطفرة لما وصل ، إذ كل جزء يضع رجله فيه قد قطعته السفينة ، فيلزم أن يبقى فى الموضع الذى هو فيه .
والثانى : انا (١) لو وضعنا فى وسط بئر (٢) طوله مائة ذراع (٣) حلقة فيها حبل ، وفى ذلك الحبل دلو فى البئر ، ثم أخذنا كُلَّابا فى طرف حبل طوله خمسون ذراعا ، فأخذنا الحبل الذى فى وسط البئر بالكُلَّاب ، فإن وصول (٤) الكُلَّاب الى أعلى (٥) البئر وصول الدلو ، فقد قطع بالحركة الواحدة الدلو مائة ذراع ، والكُلَّاب خمسين ، وهذا قول تلزم منه الطفرة لا محالة .
ومنها : أن الرحى تتحرك ودائرة القطب لا تساوى دائرة المحيط ، وفى الزمان الذى قطعت الدائرة الصغرى قطعت فيه الدائرة الكبرى ، ولولا الطفرة لم يستقم ذلك (٦) .
والجواب عن الكل بفرض (٧) التفاوت فى الحركة باعتبار أن أحد المتحركين يتخلل حركاته سكنات ، والآخر تتوالى حركاته ، وهذا مطرد فى السفينة وفى الحبلين والرحى .
والانسان يشاهد فى الرحى سرعة الحركة فى المحيط ، وبطء (٨) الحركة فيما يلى القطب ، ولا دليل أعظم من الشهادة .
ومما يورد على الخصم بعد تسليم الجزء جدلا : أن يقال له لم قلت إنه إذا قام بما يقبل القسمة وهو غير منقسم (٩) بالفعل (١٠) ، أنه ينقسم عند انقسامه ، وهلا جاز أن يقال يقوم ويعدم عند القسمة كالتأليف وغيره . (١١)

---

(١) بداية : ل ١٨/ أ فى أ .
(٢) أ : بين .
(٣) أ : زيادة (فى) حذفنا الزيادة ليستقيم النص .
(٤) بداية : ل ٢٥/ أ فى ج . (٥) أ ، ب : اعلا .
(٦) راجع احتجاج النظام على الطفرة فى : مقالات الإسلاميين ٢/ ١٨ ، الملل والنحل ١/ ٥٦ ،
(٧) ج : يفرض . (٨) أ : وبطو
(٩) بداية : ل ٢٠/ ب فى ب .
(١٠) ب : بدون (بالفعل) .
(١١) راجع مبحث الجوهر الفرد فى : أصول الدين ٣٥-٣٦ ، نهاية الأقدام ٥٠٥-٥١٤ ، الأربعين فى أصول الدين ٢٥٣-٢٦٤ ، المعالم ٣٢-٣٣ ، شرح طوالع الأنوار ١١٢-١١٦ ، متن المواقف ١٨٦-١٩٣ ، شرح المقاصد ١/ ٢١٥-٢٢٨ .

وإذا بطل مسلك الفريقين فالمختار فى المسألة الوقف (١)، فإن الموجود المفروض لم تفهم حقيقته فيحكم عليه باعتبارها، وليس فيما علمناه متوقف عليه فيدل عليه، فتعذر العلم به، بخلاف ما نقول فى الصانع، فإنه وإن لم تعقل حقيقته (٢) إلا أن ما علمناه متوقف وجوده عليه، فاستند العلم بوجوده إليه.

رجع بنا الكلام إلى البحث عما فى الكتاب :

فنقول : أما الأكوان : فجمع كون (٣)، والكون فى اصطلاحهم : كل ما يخص الجوهر بمكان أو تقدير مكان (٤) كما شرحناه (٥).

فيندرج فيها الحركة والسكون والاجتماع والافتراق.

والعرض القائم بالجوهر منه ما تشترط (٦) فى ثبوته (٧) الحياة، وقد عد ذلك وبينه بالتمثيل، حيث ذكر الألوان والطعوم والروائح والموت (٨)، وهذا مما (٩) لا تشترط فيه حياة، ثم ذكر الحياة، وذكر العلوم والقدر والإرادات (١٠)، ثم ذكر التأليف حيث قال :

(وإذا ائتلف جوهران كانا جسمين) (١١) ١٨/ ب

---

(١) بعد أن شرح الشيخ المقترح رأى المتكلمين فى حصر الممكنات فى الأجرام والقائم بها ورأى الفلاسفة فى عدم الحصر، ثم بحث مسألة الجوهر الفرد ختم مبحثه بالتوقف فى القسم الثالث الذى لا هو متحيز ولا غير متحيز، وقد اختار التوقف كثير من المتكلمين كالفخر الرازى وقال السنوسى هو الظاهر عندى. راجع الرأى فى القسم الثالث المذكور فى : الأربعين ٦، أساس التقديس ٦-٧ المحصل ٩٢، شرح الكبرى ٩٠-٩١.

(٢) أ : حقيقة. (٣) بداية : ل ٢٥/ ب فى جـ.

(٤) راجع : الإرشاد ١٧، الشامل ١٩٨/ ط إسكندرية، الأربعين ٥.

(٥) راجع ص ٥٦. (٦) أ : نشترط، جـ : يشترط.

(٧) أ، ب : فثبوته. (٨) راجع : الإرشاد ١٧.

(٩) بداية : ل ١٨/ب فى أ. (١٠) راجع : المصدر السابق ١٧.

(١١) فى بعض مخطوطات الإرشاد وفى النسخة المطبوعة : (جسما)، والصحيح ما ذكرناه، وذلك وفقا لرأى الباقلانى والجوينى أن الجسم هو المؤلف، فإذا ائتلف جوهران كان كل واحد منهما جسما، - وقد صرح الجوينى بذلك فى الشامل والإرشاد - وليس المجموع كما يرى كثير من المتكلمين.

راجع : الشامل ٣٣٤ - ٣٣٧، ٤٠٨ ط الإسكندرية، الإرشاد ١٧، شرح المقاصد ١/ ٢١٢.

لأن حد الجسم هو : المؤتلف (١) ، وإن فرضت التأليف نسبة وإضافة - والإضافة معقولة لكل واحد منهما - فإنك إذا قلت هذا محاذى (٢) ذاك صح في ضمنه (٣) أن تقول ذاك محاذ لهذا ، وإن قدرته عرضا فالعرض الواحد لا يقوم بجوهرين (٤) ، فلابد أن يقوم بهذا تأليف يوجب كونه مؤلفا مع الآخر ، وكذلك يقوم بالآخر ، ولا يقوم عرض واحد بمحلين .

وقد نقل عن المعتزلة تجويزهم قيام تأليف واحد بجوهرين (٥) ، وهذا محال ؛ فإن قيام الواحد بمحلين ينافي كونه واحدا ، ولو جاز قيام هذا العرض الواحد بجزأين (٦) جاز ذلك في كل عرض ، لتساوي النسبة في معقولية كل عرض إليه .

قوله: (ثم حدث العالم ينبني على أصول (٧)) ١٨/ب

وجه كونه مبنيا عليها : أن جهة الدلالة (٨) التي ذكرها هو أن ما لازم المتناهي لابد أن يكون متناهيا .

وإذا كان المعتمد الاستدلال بتناهي (٩) أحد المتلازمين على تناهي الآخر فلابد من إثبات زائد على الجوهر ، إذ الشيء لا يلازم نفسه ، وإذا ثبت الزائد فلابد من إثبات التلازم ، وإذا ثبت التلازم فلابد من إثبات تناهي أحد المتلازمين وهو الأعراض وتناهي أفرادها هو إثبات كل واحد منها ، وتناهي جملتها هو (١٠) : إبطال حوادث لا أول لها ، إلا أنه متى ثبت حادث زائد على الجوهر يتناهى (١١) بآحاده وجملته .

---

(١) انظر : التمهيد ٣٧ ، الإرشاد ١٧ . (٢) أ ، جـ : محازى .

(٣) أ: ظمنه ، ب : ظنه .

(٤) راجع: شرح طوالع الأنوار ٧٤-٧٥ ، شرح المقاصد ١/١٣٠-١٣١ .

(٥) نقل ذلك عن أبي هاشم الجُبّائي .

راجع: المحصل ١١٥ ، متن المواقف ١٠٣-١٠٤ ، شرح المقاصد ١/١٣٠- .

وإن قصد بالتأليف معنى آخر هو عرض خاص مغاير لمعناه اللغوي المشعر بالانضمام المقتضي للتعدد - وهو عند المعتزلة السبب لصعوبة الانفكاك - فقد نسب الإيجي والتفتازاني للمعتزلة قيام تأليف واحد بجوهرين ، على معنى التأليف المذكور .

راجع : متن المواقف ١٨٢ ، شرح المقاصد ١/٢١٢ .

(٦) أ ، ب ، جـ: بجزئين . (٧) أ: زيادة (في الأصل ثم حدث الجواهر) .

حذفنا الزيادة ليستقيم النص .

(٨) بداية : ل ٢١/أ في ب .

(٩) أ: يتناهى ، بداية ل : ٢٦/أ في جـ .

(١٠) أ ، ب : هي .

(١١) أ : يتناها .

وقد تمت الدلالة سواء كان الحادث عرضا أو حالا ، فهذا وجه كون الدلالة مبنية على هذه الأصول .

وإن شئت أن نقرر (١) هذا فنقول : نظم هذه الدلالة : أن كل ما لا يخلو (٢) عن الحوادث فهو حادث ، وجواهر العالم لا تخلو عن الحوادث .

فقولنا جواهر العالم لا تخلو عن الحوادث : يستدعى إثبات زائد ، وأنه حادث ، وأن الجوهر لا يخلو (٣) عنه ، وهذه أصول ثلاثة .

وقولنا ما لا يخلو عن الحوادث لابد أن يكون حادثا (٤) ، لأنه لو كان قديما لأفضى ذلك لحوادث (٥) لا أول لها ، وهو الأصل الرابع .

قال: (الأصل الأول : إثبات الأعراض) ١٩/أ

قلت : من نفى الأحوال من المتكلمين لا يحتاج فى إثبات هذه الأعراض إلى هذه التقاسيم التى يذكرها ، فإن الحس يشهد بتغير الجواهر ، وتعاقب الحوادث عليها ، ولا واسطة عند هؤلاء بين الوجود والعدم ، فلابد من إثبات موجود قائم بالجوهر وهو العرض (٦) المبتغى ، وإنما الاحتياج إلى ذلك على القول بإثبات الأحوال .

ونحن (٧) الآن نذكر قسمة بين النفى والإثبات ، ثم نتكلم على تحقيقها وإتمامها مستعينين بالله وهو خير معين ، فنقول : إذا تحرك الجوهر بعد أن كان ساكنا فقد زال (٨) اختصاصه بحيزه الذى كان ساكنا فيه بتفريغه (٩) إياه ، ثم طرأ (١٠) اشغاله (١١) لحيز ثان ، واشغال الحيز الأول والثانى جائز ، وأن كل جائز فلابد له من مقتض (١٢) ، فهو إذن لابد له من مقتض (١٣) .

---

(١) أ : تقرر .

(٢) أ : تخلو .

(٣) أ : تخلو .

(٤) بداية : ل ١٩/ أ فى أ .

(٥) أ ، ب : الحوادث .

(٦) بداية : ل ٢٦/ ب فى ج .

(٧) أ : نحن .

(٨) بداية : ل ٢١/ ب فى ب .

(٩) أ ، ب ، ج : بتفريقه . صححناه ليستقيم النص .

(١٠) أ ، ب : طرء .

(١١) ب : اشتغاله .

(١٢) أ : مقتضى .

(١٣) أ : مقتضى .

فقد تمت هذه الدلالة ، وحصل العلم بأنه لابد من مقتض (١) .

فنقول : المقتضى إما أن يكون نفس الجوهر أم لا ، ونفس الجوهر لو اقتضت كونه شاغلا لحيز معين ، لاستحال (٢) كونه مع بقاء نفسه فى غيره ، فتعين ألا يكون المقتضى نفسه ، وذلك المقتضى الذى ليس نفس الجوهر إما أن يكون نفيا أو إثباتا ، والنفى لا اقتضاء له ، والإثبات إما أن يكون مثلا للجوهر أو لا ، ومثل الجوهر جوهر لا محالة ، ولايصح أن يكون المقتضى جوهرا لأوجه :

أحدها : وجوب [اشتراك] (٣) المتماثلين فى جميع صفات النفس ، والاقتضاء إنما يثبت للنفس .

والثانى : أنه لا اختصاص لما لم يقم به بعض الجواهر دون بعض .

والثالث : جواز كونه شاغلا للحيز مع فقدان جوهر آخر ، والعلة العقلية واجب فيها الانعكاس .

فبطل أن يكون المقتضى مثلا للجوهر ، وما ليس بمثل له إما (٤) أن يكون بإيثار أولا بإيثار ، والمؤثر لابد له من فعل ، والجوهر باق مستمر الوجود ، فلا يصح أن يعقل فى حال بقائه ، فتعين (٥) أن يكون فعل فيه أثرا زائدا ، وهو العرض الذى ابتغيناه .

وإن كان بغير إيثار فلابد من قيامه به ليكون له به اختصاص ، فيقتضى الحكم له دون (٦) غيره كما ذكرنا . (٧)

فهذا دليل (٨) على إثبات الأعراض ، والقسمة صحيحة دائرة بين النفى والإثبات . فلم يبق على هذا الدليل اعتراض إلا من من جهة إبطال قسم من الأقسام ، وقد تحققت أدلتها ، فلم (٩) يبق عليه اعتراض إلا أن يقال أنتج الدليل زائدا على الجوهر ، ولا يتعين أن (١٠) يكون ذلك الزائد عرضا ، فقد يكون حالا زائدا .

---

(١) أ : مقتضى .

(٢) أ ، ب ، جـ : لاشتمال ، صححناه من د .

(٣) أ : بدون (اشتراك) ، ب : مكانها فراغ . زدناه من جـ ، د ليستقيم النص .

(٤) بداية : ٢٧ / أ فى جـ .

(٥) بداية : ل ١٩ / ب فى أ .

(٦) ب : كونه .

(٧) راجع الصفحة نفسها .

(٨) جـ : دليله .

(٩) بداية : ل ٢٢ / أ فى ب .

(١٠) أ ، ب ، جـ : بأن . صححناه من د .

وقد جرينا فى هذه الطريقة على القول بإثبات الأحوال ،فيقع هذا السؤال لا محالة .

فأما أنا فلا أحتاج (١) إلى الجواب عنه ؛ لأنى قد أشرت إليكم أن هذه الدلالة لا تتوقف (٢) إلا على إثبات طارئ (٣) على الجوهر (٤) ، فإذا تجددت عليه الأحوال وتناهت أفراداً وجملة لزم من ذلك تناهى وجود الجواهر الى أول ،وهو معنى حدوثها ، فهذا القدر كاف .

وأما على طريقة صاحب الكتاب من التزامه أن لابد [من] (٥) تحقيق ثبوت الأعراض . فلا تكفيه هذه الدلالة ؛ لورود هذا السؤال ، فلابد له أن يثبت أن الحال لا تعقل (٦) على حيالها ، وإذا لم تعقل (٧) على حيالها فلابد أن تعقل (٨) مع موجود آخر ، وقد تقرر أن يكون ذلك الموجود هو الجوهر (٩) ، فتعين (١٠) أن يكون موجودا زائداً قائماً به ، وهو العرض ، فتمام هذه الطريقة لا محالة أن يبين أن الحال لا تعقل (١١) على حيالها .

وبيانه : أن الفعل لابد أن يصح كونه مرادا ليصح وقوعه من الفاعل ، والمراد لابد أن يتميز عنه الفاعل ليصح قصده اليه ، والحال انما تتميز باعتبار معناها الموجب لها ؛ اذ لو قدر تميزها باعتبار معقوليتها (١٢) لثبتت لها حالة بها تختص عن غيرها ، وفى ذلك اثبات الحال للحال ، فلابد أن تتميز (١٣) باعتبار معناها ، فنفى معناها الذى به تميزها يلزم منه نفى صحة القصد إليها ، وذلك يحيل (١٤)

---

(١) أ ،ب : احتياج .

(٢) أ : يتوقف .

(٣) أ ، ب : طار .

(٤) راجع ص ٦٨.

(٥) أ ،ب : بدون (من) زدناه من ج ليستقيم النص .

(٦) ب ،ج : تفعل .

(٧) ب ،ج : تفعل .

(٨) ب ،ج : تفعل .

(٩) راجع ص٥٦ .

(١٠) بداية : ل ٢٧/ ب فى ج .

(١١) ب ،ج : تفعل .

(١٢) أ ،ب ،ج : مفعوليتها . صححناه من د .

(١٣) أ ، ب : يتميز .

(١٤) أ: تحيل ، ب : تحيل .

جعلها ، فتعين أنها لا تعقل (١) على حيالها ، فتعقل (٢) مع (٣) موجود آخر موجب لها ، وهو العرض الذى ابتغيناه .

إذ بيانه : أنه لا يوجد إلا بقيامه بالجوهر الذى أوجب له الحال المذكورة (٤)

والأصل الثانى فى : إثبات حدوث (٥) الأعراض :

قال صاحب الكتاب : (وهو مبنى (٦) على أربعة أصول :

منها : إبطال قيامها بنفسها .

وابطال انتقالها .

وابطال كمونها (٧) وظهورها .

وإثبات استحالة عدم القديم) ٢٠/أ

فنقول وجه توقف حدوث الأعراض على هذه الأصول : أن جهة (٨) الاستدلال ههنا على الحدوث (٩) بالطروء (١٠) والعدم لما سبق وجوده قبل الطارئ . فتحقيق الطروء يستدعى ثلاثة (١١) أمور ويلزم (١٢) الحدوث ، والعدم (١٣) يستدعى تلك الأمور الثلاثة ويتحقق العدم (١٤) ، وليس العدم هو الحدوث ، فلابد من بيان استحالة عدم (١٥) القديم .

---

(١) ب ، ج : تفعل .

(٢) ب ، ج : فتفعل .

(٣) بداية : ل ٢٠/أ فى أ .

(٤) راجع إثبات الأعراض فى : التمهيد ٣٨-٤١ ، الإنصاف ١٧ ، شرح الأصول الخمسة ٩٢-٩٣ ، أصول الدين ٣٦-٣٨ ، الشامل ١٦٦-١٨٩ ط إسكندرية ، الإرشاد ١٨-١٩ ، متن المواقف ٩٩ .

(٥) بداية : ل ٢٢/ ب فى ب .

(٦) ج : يبنى .

(٧) أ ، ب : كونها .

(٨) أ : جهت .

(٩) أ : زيادة (على) حذفنا الزيادة ليستقيم النص .

(١٠) أ : الطرو .

(١١) أ ، ب ، ج : ثلاث .

(١٢) أ ، ب : يلزم ، ج : تلزم . صححناه من د .

(١٣) أ ، ب ، ج : والقدم صححناه من د ، د : زيادة (مبتدأ) .

(١٤) ب ، ج : القدم .

(١٥) بداية : ل ٢٨ / أ فى ج .

بيان هذا الكلام : أنا نقول فى تحقيق الطروء أنه لو لم يكن طارئا لكان موجودا قبل هذه الحالة ، ولو كان موجودا قبلها لم يخل إما أن يكون موجودا فى محل أم لا ، وإن كان فى محل فهو إما هذا المشاهد فيه طريانها عليه أو غيره ، فإن كان هذا فقد كان كامنا ، وإن كان غيره فلا يصل إليه إلا بالانتقال ، وإن كان فى غير محل فهو قد قام بنفسه .

وكذلك نقول فى عدم هذا العرض ، لأنه لو لم يكن قد عدم لكان باقيا ، وهو إما أن يبقى فى محل أم لا ، فإن كان فى محل فهو فى هذا المحل أو غيره ، وإن كان فى هذا فهو كامن ، وإن كان فى غيره فلا يصل اليه إلا بالانتقال من هذا ، فيتحقق أنه عدم .

ويقال : لم قلت أنه إذا عدم يكون حادثا .

قلنا : لأن القديم لا يجوز عدمه ، وإذا لم يكن قديما يلزم منه أن يكون حادثا . فيتحقق [١] بهذه القسمة العقلية توقف الدلالة بالطروء والعدم على إبطال هذه الأقسام ، وهى أربعة ، فتوقفت [٢] الدلالة على أربعة أمور لا محالة .

القول فى إبطال الكمون [٣] والظهور :

وقد نقل عن طائفة القول [٤] بكمون الأعراض وظهورها [٥] ، ولابد من الإفصاح عن حقيقة الكمون والظهور [٦]

اعلم أن الكمون مطلق فى الأجسام على الاستتار ، وهذا غير معقول فى العرض وإنما معنى الكمون المدعى فى الأعراض : أنها توجد غير مقتضية حكمها ، ومعنى ظهورها : اقتضاؤها حكمها .

وكأن [٧] الخصم يرى أن [٨] أحكام الأعراض هى التى تتضاد ، ولا تضاد [٩] فى أنفس المعانى الموجبة للأحكام .

---

(١) أ : فتحقيق ، جـ : فتحقق .

(٢) أ : فتوفت .

(٣) بداية : ل ٢٣ / أ فى ب .

(٤) أ : الكون ، ب : الكمون .

(٥) نسبه البغدادى الى طائفة من الدهرية . راجع : أصول الدين ٥٥ .

(٦) بداية : ل ٢٠/ب فى أ .

(٧) أ : وكان .

(٨) بداية : ل ٢٨/ ب فى جـ .

(٩) أ ، ب ، جـ : ولا تتضاد .

ونحن نقول : إنما تضاد الأحكام لتضاد معانيها الموجبة لها ؛ إذ لو تنافت لأنفسها للزم اختصاص الحكم المضاد عن الحكم غير المضاد بأمر (١) باعتباره ثبت التنافى ، وفى ذلك إثبات الحال للحال وهو محال .

فعن هذا قرر صاحب الكتاب الاستدلال على إبطال الكمون والظهور بثلاثة أدلة :

الأول : أنه يلزم من [اجتماعهما] (٢) اجتماع الضدين ، فإن الحركة والسكون ضدان لا محالة .

الثانى : أن المعنى يقتضى حكمه لنفسه ، فلو وجد غير مقتضى حكمه لتخلف عنه وصف نفسه لا محالة ،وذلك باطل .

الثالث : أنه (٣) يكون كمونها جائزا وظهورها جائزا ، فيستدعى كل واحد منهما موجبا ضرورة جوازه ، ثم ذلك الموجب لابد أن يكون كامنا أو ظاهرا ، فيلزم موجب لكمونه (٤) وظهوره ،ويتسلسل (٥) .

وهذا عندى يلزم فى الظهور ،ولا يلزم فى الكمون ؛ ضرورة أن عدم اقتضائها حكما أمر سلبى ،والسلبى لا يعلل .

هذا تمام تقرير ما ذكره فى هذا الركن من أركان دلالة حدوث الأعراض (٦) ، ونذكر بقية الأركان .

---

(١) أ : يأمر .

(٢) أ ، ب : بدون (اجتماعهما) زدناه من ج ليستقيم النص .

(٣) ب : لا .

(٤) أ : لكونه .

(٥) راجع الأدلة الثلاثة فى الإرشاد ٢٠-٢١ .

(٦) راجع القول بالكمون والظهور فى : شرح الأصول الخمسة ١٠٤ ، أصول الدين ٥٥ ،الأصول والفروع ٢/٣١١ ، الإرشاد ٢٠ - ٢١ ، الملل والنحل ١/٥٦ .

القول في استحالة عدم القديم :

جرينا في ذلك على ترتيب صاحب الكتاب ، وإلا فكان الترتيب (١) يقتضي أن يذكر تمام الأركان التي سواه حتى يثبت عدم الشيء ، فيستدل بعدمه على حدوثه ؛ ضرورة أن القديم لا يعدم .

وقد استدل بعض الأصحاب (٢) على استحالة عدم القديم بأنه : لو صح عدمه لصحت إعادته ، وإعادة عين القديم يلزم منها (٣) أن تكون (٤) الذات القديمة حادثة ، وذلك إثبات النقيضين على موضوع واحد .

وهذا لا يقوى ؛ فإن كونه قديما عبارة عن كونه موجودا من (٥) غير سابقة عدم ، وهذه الذات في الأزل غير مسبوقة ، وفي النشأة الثانية مسبوقة ، وصار في المثال كما ذكرنا في الباقي (٦) فإنه كان قبل أن يعدم باقيا ، فإذا عدم وأعيد لم يكن في أول زمن الإعادة باقيا .

والمعتمد لنا في المسألة مسلكان :

أحدهما : ما ذكره صاحب الكتاب ، وقد أورد قسمة دائرة بين ثوابت ، فإنه لم يذكر فيها من الأقسام سوى الضد والشرط والفاعل .

وهذه هي المذاهب المقولة في عدم الجواهر والأعراض ، فمن قائل يقول يعدم بضد ، ومنهم من يقول يعدم لفقدان شرط ، ومنهم من يقول يعدم بالفاعل ، فأخر تلك المذاهب وذكرها أقساما (٧) .

وقد شرطنا على أنفسنا تحرير أدلته ، فنصرد (٨) هذه الطريقة بقسمة حاصرة دائرة بين النفي والإثبات :

فنقول : لو عدم القديم لم يخل (٩) إما أن يكون عدمه واجبا أولا ، والقول بالوجوب محال ؛ لأنه إما أن يكون واجبا مطلقا ، أو واجبا في زمن .

فالقول بالوجوب المطلق محال ؛ لما فيه من امتناع البقاء ، والقديم لابد أن يحصل فيه حقيقة البقاء .

---

(١) بداية : ل ٢٣/ ب في ب .

(٢) بداية : ل ٢٩/ أ في ج .

(٣) أ ، ب : منه .   (٤) أ ، ب : يكون .

(٥) بداية : ل ٢١/ أ في أ .

(٦) راجع ص ٧٢   (٧) راجع الإرشاد ٢١ـ٢٢ .

(٨) أ : فتصرد . نصرد : ننهى : راجع : لسان العرب . مادة صرد ٣/٢٤٨ .

(٩) أ : يخلو .

ومحال أن يكون واجبا في زمن ؛ لتساوى معقولية ذاته (١) بالنظر إلى الأزمنة .

وإذا لم يكن واجبا فهو جائز ، وكل (٢) جائز لابد له من مقتض (٣) ، والمقتضى اما نفسه أولا .

ومحال أن يكون المقتضى نفسه ؛ لما فيه من التهافت في اجتماع نفسه مع عدمه .
ومحال أن يكون زائدا ؛ لأن الزائد إما نفى أو إثبات ، والنفى لا اقتضاء له ولا اختصاص ، والإثبات إما أن يقتضى بإيثار (٤) واختيار أولا يقتضى بإيثار واختيار ، والمقتضى بالاختيار لابد له من فعل ، والعدم نفى محض ، فامتنع أن يكون فعلا ، وكذلك القول في المقتضى لإيثار (٥) واختيار ، ويبطل المقتضى لا بالاختيار ؛ فإنه إما أن يضاده أولا يضاده ، والضد لا يعدم ، وما (٦) ليس بضد فلا يقتضى العدم ، ولابد أن يقوم بما يوجب الحكم ،فيختص اقتضاؤه بالحكم الذى اقتضاه ، وذلك لا يكون إلا في زمن وجوده ، لا في زمن عدمه ، فيلزم أن يجامع وجوده وجوده ،وإذا لم يقتض (٧) ذلك في زمن فلا يقتضيه فيما بعده ،وإن اقتضاه في زمن فيلزمه ، مع أن قيامه مشروط بوجوده ، فيلزم أن يجامع وجوده عدمه ، وهو محال .

واعلم أنا قصدنا ذكر الضد ، ونحن في تحريرنا مستغنون عنه ، وذكرنا الشرط في قولنا إن المقتضى لا يصح أن يكون نفيا ، فاندرج فيه نفى الشرط ، ونفى الشرط يدل على نفى المشروط ولا يقتضيه ، والنظر فيما يقتضى (٨) لا فيما يدل ، فتأمل ذلك ترشد .

الطريقة الثانية المعتمدة (٩) : أن نقول (١٠) وجود القديم إما أن يكون واجبا أو جائزا .

فإن كان واجبا استحال عدمه ؛ إذ الواجب ما لا يقبل العدم .
وإن كان جائزا فلابد له من مقتض (١١) .

---

(١) بداية : ل ٢٩/ ب في ج .
(٢) بداية : ل ٢٤/ أ في ب .
(٣) أ : مقتضى .
(٤) أ : بإثبات .
(٥) أ : لا ثبار .
(٦) بداية : ل ٢١/ ب في ج .
(٧) أ : يقتضى .
(٨) أ : يقتضيه .
(٩) بداية : ل ٣٠/ أ في ج .
(١٠) أ ، ب : تقول .
(١١) أ : مقتضى .

والمقتضى لوجوده إما أن يقتضيه بإيثار (١) واختيار أم لا ٠

والمؤثر المختار لا يوقع إلا حادثا ، وقد فرضته قديما ، فهو خلف ٠

وما ليس بمؤثر فإما أن يجوز أن يمنعه مانع أم لا ٠

فإن كان (٢) مما يجوز أن يمنعه مانع ، فلا يسوغ أن يكون مانعه قديما ؛ إذ يلزم منه امتناع وجود القديم ؛ لامتناع اقتضاء المقتضى له ٠

وإن كان المانع حادثا فقد تحقق وجود القديم ، وتأثير المانع فى منع الاقتضاء ، وبعد الوجود فهو مستغن عن الاقتضاء ٠

على أنا نقول : المانع إما أن يبطل قوة الاقتضاء أم لا ؟

وان أبطل قوة الاقتضاء فهى فى المقتضى قديمة أو حادثة ؟

ومحال أن تكون حادثة ؛ لامتناع وجود القديم ٠ وإن كانت قديمة فهى واجبة فيمتنع عدمها ، أو جائزة فيحتاج الى المقتضى ٠ والكلام فيها كالكلام فى المقتضى القديم الأول ، فإن كان مقتضيها لا يمنعه (٣) مانع (٤) ، فلا يتصور عدم وصف الاقتضاء ، فإن منع مقتضيها (٥) مانع ، فهل لذلك صفة اقتضائية (٦) أم لا ؟ ويتسلسل (٧) الأمر ، وإن لم يبطل المانع صفة الاقتضاء فمعقولية المقتضى قبل وجود المانع كمعقوليته بعد وجوده ، وإذا كان المقتضى على حياله بعد وجود المانع ، فهل أثر (٨) المانع فى نفى قبول المقتضى المعقول واستعداده ، أو لم يؤثر فى نفى الاستعداد والقبول ؟

فإن أثر فى نفى ذلك فنقول : القبول له قديم أو حادث ؟

ويرجع الكلام فيه كالكلام فى القديم الأول ٠ فبطل بذلك أن يكون طبيعة (٩) ٠

---

(١) أ : باثبار ٠

(٢) بداية : ل ٢٤/ ب فى ب ٠

(٣) أ ، ب ، جـ : يمنعها ٠ صححناه من د ٠

(٤) بداية : ل ٢٢/ أ فى أ ٠

(٥) أ ، ب ، جـ : مقتضاها ٠ صححناه من د ٠

(٦) أ : اقتضائه ، جـ : اقتضايه ٠

(٧) التسلسل : ترتيب أمور غير متناهية ٠ راجع : شرح الكبرى ١١٨ ٠

(٨) بداية : ل ٣٠/ ب فى جـ ٠

(٩) الطبيعة هى : القوة السارية فى الأجسام ٠ راجع : المبين رقم ٩٩ ، التعريفات ١٢٢ ، شرح الكبرى ١٤١ ٠

وإن كان المقتضى مما لا يجوز أن يمنعه مانع وهو العلة (١) ، فالعلة إما واجبة أو جائزة ·

فإن كانت واجبة امتنع عدمها ، ويلزم منه امتناع عدم المعلول ·

وإن كانت جائزة افتقرت إلى علة ،ويتسلسل ، فيثبت بذلك امتناع عدم القديم ، وقد قيل إن العقلاء اتفقوا على ذلك لعدم الشبهة فيه (٢)

القول فى منع انتقالها :

وقد استدل صاحب الكتاب على ذلك بطريقين :

أحدهما : أن الحركة هى الانتقال ، فتقتضى مهما وجدت انتقال جوهر بها ، فلو انتقلت هى لم ينتقل بها جوهر فى حال انتقالها ، وذلك يبطل جنسها ويبطل (٣) حقيقتها ، وذلك محال ·

وتقرير هذه الطريقة أنها فى حال انتقالها لابد أن تفرغ (٤) جوهرا وتشغل آخر ،وتفريغ ما اشغلته (٥) تفريغ حيزه ينبنى (٦) على تفريغها جوهرا قبل حلولها فيه ، فبهذا ظهر أنه يلزم منه حالة لا يكون فيها انتقالها ·

وفى هذه الطريقة قلق ، إذ لقائل أن يقول التفريغ زمنه زمن الإشغال (٧) ، وزمن إشغالها (٨) هو زمن تفريغ الجوهر حيزه ، وتوقف أحد التفريغين (٩) على الآخر لا يوجب أن يتقدم (١٠) أحدهما على الآخر تقدما زمانيا ·

---

(١) العلة : ما يتوقف عليه وجود الشىء ، ويكون خارجاً مؤثراً فيه · راجع : المبين رقم ٩٥،٩٦ص١١٧ ، ١١٨ ، شرح المقاصد ١/١١٢ ، التعريفات ١٣٤-١٣٥ ، شرح الكبرى ١٤١ . والفرق بين العلة والطبيعة : أن العلة تقتضى معلولها وتلازمه ، ولا يمكن انفكاكه عنها أصلا ، والطبيعة تقتضى مطبوعها عند توافر الشروط وانعدام الموانع ،وقد يتخلف المطبوع لتخلف شرط أو ووجود مانع · راجع: شرح الكبرى ١٤١ ، شرح المقدمات فى العقائد ٢/١٠٨ ،شرح الخريدة البهية لسيدى أحمد الدردير ٤٠-٤١ بحاشية الصاوى /ط مصطفى الحلبى ·

(٢) بداية ل ٢٥/أ فى ب · راجع القول فى استحالة عدم القديم فى : التمهيد ٤٩-٥٠ ، شرح الأصول الخمسة ١٠٧-١٠٨ ،أصول الدين ٨١ ،الشامل ١٩٤-١٩٧ ، الإرشاد ٢١-٢٢ ، المحصل ٧٠ ،المسايرة فى علم الكلام ١١-١٢ ،شرح الكبرى ١١٩-١٢١ ·

(٣) ب : وقيل ، جـ : ويحيل ·

(٤) أ : تفريغ ·

(٥) أ ، ب : اشتغلته ·

(٦) أ : ينبغى · تحريف ·

(٧) أ : الاشتغال ·

(٨) أ : اشتغالها ·

(٩) ب : التعريفين ·

(١٠) بداية : ل ٣١/أ فى جـ ·

الطريقة الثانية : أنها لو عقل فيها أنها منتقلة لاستدعت انتقالا ضرورة جواز انتقالها ، وكذا (١) الإشغال أيضا ينتقل بانتقال ، ويلزم عليه محالان :

أحدهما : قيام المعنى بالمعنى ..

والثاني : التسلسل (٢) .

قال : (فقد ثبت بما ذكرناه حدوث الأعراض والأصول (٣) المرتبطة به (٤)) ٢٢/ب

قلت : ما مر من الأصول استحالة قيامها بنفسها ، ولم يستدل عليه ، وقد ذكر أنه أثبت الأصول المرتبطة بحدوث الأعراض ، وهو من جملتها .

وسر هذا القول : أن هذا الأصل ـ وهو استحالة قيامها بنفسها ـ يصح أن يستدل عليه بالطريقة الأولى التي ذكرناها في منع الانتقال (٥) ، وهي جائزة في ذلك من غير تعقيب ولا اعتراض ؛ وذلك أنها لو قامت بنفسها لما اختصت بمحل ، ويلزم منه ألا توجب حكما لجوهر فتوجد الحركة (٦) ولا ينتقل (٧) بها جوهر ، وهو محال (٨) .

ويبقى (٩) في تقرير هذه الدلالة أصل يحتاج إليه ويفتقر غيرها إليه وهو : امتناع قيام العرض بالعرض .

وإنما ترك الاستدلال عليه ؛ لأنه قرر الطريق بلزوم التسلسل (١٠) ، فيستدل عليه ؛ فإنه كثير التداول في أصول الكلام ليعم النفع به .

---

(١) بداية : ل ٢٢/ب في أ .

(٢) راجع الطريقتين في : الإرشاد ٢٢ .

راجع القول في منع انتقال الأعراض في : المصدر السابق ٢٢ـ٢٧ ، المحصل ١١٢ـ ١١٣ ، شرح الطوالع ٧٢ـ٧٣ ، متن المواقف ١٠٠ ، شرح المقاصد ١/١٣١ـ١٣٢ ، نشر الطوالع ١٠٥ .

(٣) أ ، ب ، جـ : زيادة (الغير) حذفنا الزيادة اعتمادا على د ليستقيم النص .

(٤) أ ، ب ، جـ : بها . صححناه من د .

(٥) راجع ص ٧٧ .

(٦) بداية : ل ٢٥/ ب في ب .

(٧) أ ، ب ، جـ : ولا شغل . صححناه من د .

(٨) راجع : مبحث استحالة قيام الأعراض بنفسها في : الشامل ٢٠٣ـ٢٠٤ ط الإسكندرية ، شرح المقاصد ١/١٣٠ـ١٣١ .

(٩) ب ، جـ : ويتبقى .

(١٠) أ ، ب : الشيء .

فنقول وبالله التوفيق :

لو قام المعنى بالمعنى لم يخل (١) إما أن يقوم بمثله أو بخلافه .
وقيامه بمثله يوجب (٢) له حكما مثل [ما] (٣) يوجب بمحله ، فيكون العلم عالما (٤) ، والقدرة قادرة ، والحياة حية ، والبياض أبيض ، وذلك محال ؛ ولأن المثلين متساويان (٥) في الحقيقة ، فليس أحدهما بأن يكون (٦) محلا (٧) والآخر حالا بأولى من العكس .

وإن كان يحل في خلافه فهو إما ضد أم لا ، والضدان متنافيان لأنفسهما ، فقيام أحدهما بالآخر يوجب له عكس حكمه ، فيكون العلم جاهلا ، والقدرة عاجزة ، والإرادة كارهة ، وهذا محال .

وإن قام بخلاف ليس بضد ، ونسبة (٨) المختلفات غير المتضادات (٩) نسبة (١٠) واحدة ، فلا اختصاص لبعضها دون بعض ، ويلزم عموم الجواز في كل مخالف ، فيقوم السواد بالحركة (١١) ، والعلم بالبياض ، وغير ذلك مما يعلم بطلانه .

ومن أصحابنا من حقق أن شرط كون الشيء محلا استغناؤه عن المحل ، ولا يلتفت إلى كون الاستغناء سلبا ؛ إذ الشرط يصح أن يكون أمراً سلبيا .
ومن أصحابنا من بنى الأمر في ذلك على أن القابل (١٢) للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده . فلو قبل (١٣) العرض أن يكون محلا للأعراض لم يخل (١٤) عنها أو عن ضدها ، وذلك محال .

---

(١) أ : يخلو .

(٢) أ : موجب .

(٣) أ : بدون (ما) زدناه من ب ، ج ليستقيم النص .

(٤) بداية : ل ٣١/ ب في ج .

(٥) أ : متساويين .

(٦) أ : زيادة (بمحلا) حذفنا الزيادة ليستقيم النص .

(٧) ب : كرر (محلا) .

(٨) أ ، ب ، ج : ونسبته .

(٩) أ : المضادات .

(١٠) ج : نسبته .

(١١) بداية : ل ٢٣/ أ في أ .

(١٢) أ : القائل .

(١٣) أ ، ب : قيل .

(١٤) أ : يخلوا .

واعتمد شيخنا أبو الحسن ـ على ما نقل عنه ـ على [١] طريقته فقال : إن فرض المحل من جملة الأعراض [٢] .

فلابد أن يفتقر المحل إلى محل ، ثم ذلك المحل إلى محل ، فإما [٣] أن يتسلسل فلا ينحصر [٤] ، أو ينتهى الكلام إلى عرض فى جوهر ، وعند ذلك لا يبقى إلا المناقشة فى [٥] العبارة ؛ فإن معنى كون العرض حالا فى الجوهر أنه بحيث هو ، ونسبة العرضين إلى حيث الجوهر نسبة واحدة .

وعلى الجملة فما من معنى تنسبه الى معنى آخر على أنه يوجب له حكما إلا والعقل يأباه ، والأمر فى هذه المسألة ظاهر ، فلا حاجة الى التطويل فيه [٦] .

الأصل الثالث : استحالة تعرى [٧] الجواهر عن الأعراض .

مذهب أهل الحق أن الجواهر لا تخلو عن جنس من الأعراض [٨] .

قلت : تضمن كلامه فى هذا الأصل ثلاثة أمور .

الأول : فى نقل مذهب [٩] الأصحاب ومذاهب [١٠] المخالفين .

الثانى : الغرض [١١] فى أعراض لا يخلو الجسم منها ضرورة .

الثالث : الرد على المعتزلة المخالفين بنكتتين ، كما ذكر [١٢]

---

(١) بداية : ل ٢٦ / أ فى ب .

(٢) راجع : الشامل ١٧٤ـ١٧٥ ط إسكندرية .

(٣) أ : فلا .

(٤) أ ، ب : تنحصر .

(٥) بداية : ل ٣٢ / أ فى ج .

(٦) راجع: مبحث استحالة قيام العرض بالعرض فى : الشامل ١٩٧ـ٢٠٣ / ط إسكندرية ، المحصل ١١٣ ، شرح الطوالع ٧٣ ، متن المواقف ١٠٠ ـ ١٠١ ، شرح المقاصد ١/ ١٣٢ ، نشر الطوالع ١٠٥ـ١٠٦ .

راجع مبحث إثبات حدوث الأعراض فى التمهيد ٤١ ، الإنصاف ١٧ ، شرح الأصول الخمسة ٩٣ـ٩٤ ، ١٠٤ ـ ١٠٧ ، أصول الدين ٥٥ـ٥٦ ، الشامل ١٨٩ـ١٩٢ ط إسكندرية ، لمع الأدلة ٧٩ ، الإرشاد ١٩ وما بعدها .

(٧) أ : القرى .

(٨) راجع : أصول الدين ٥٦ ، الشامل ٢٠٤ ط إسكندرية ، الإرشاد ٢٣ ، متن المواقف ٢٥٢ ، شرح المقاصد ١/ ٢٣٥ .

(٩) أ ، ب ، ج ، د : مذاهب .

(١٠) أ ، ب ، ج ، د : مذهب .

(١١) أ ، ب ، ج : العرض . صححناه من د .

(١٢) راجع النكتتين ص٨١ من هذا الفصل ، راجع : الإرشاد ٢٤ـ٢٥ .

أما الأمر الأول : فمذهب أهل الحق أن الجواهر لا تخلو (١) عن واحد من كل جنس من أجناس الأعراض .

فإن كان العرض مما له (٢) ضد فلا يخلو عنه أو عن ضده ، وإن لم يكن له ضد فلا يخلو (٣) عنه أو مثله ، وعبر عنه بأنه لا يخلو عن واحد من جنسه (٤) .

ونقل عن بعض الملاحدة (٥) أنه يجوز خلو الجواهر عن جميع الأعراض (٦) .

وكذلك نقل عن الصالحية (٧) وهم منسوبون إلى صالح (٨) ـ فئة (٩) من أوائل المعتزلة ـ

---

(١) أ : تخلوا .   (٢) أ : العرض محال .   (٣) أ : يخلوا .

(٤) راجع : المصدر السابق ٢٣ ، الشامل ٢٠٤ ط إسكندرية .

(٥) يقصد الجويني بالملحدة : الدهرية وقد صرح بذلك في الشامل . راجع: الشامل ٩٨ .
الدهرية : طائفة من القدماء جحدوا الصانع المدبر العالم ، وزعموا أن العالم لم يزل موجودا كذلك بنفسه وبلا صانع ، ولم يزل الحيوان من النطفة والنطفة من الحيوان ، كذلك كان وكذلك يكون أبدا .
انظر التعريف بهم في : الفرق بين الفرق ٣٥٤ ، التبصير في الدين ٨٩ ، المنقذ من الضلال للإمام الغزالي ١٠٥ ـ ١٠٩ مع بحوث في التصوف للدكتور عبد الحليم محمود / ط دار الكتب الحديثة / القاهرة ، كتاب الرد على الدهريين لجمال الدين الأفغاني / ترجمة الإمام محمد عبده / ط المحمودية التجارية ١٩٣٥م .

(٦) راجع: الإرشاد ٢٣ ، الشامل ٢٠٥ ط إسكندرية ، متن المواقف ٢٥٢ ، شرح المقاصد ٢٣٥/١ .

(٧) راجع: مقالات الإسلاميين ٨/٢ ، أصول الدين ٥٧ ، الإرشاد ٢٣ ، الشامل ٢٠٥ ط إسكندرية ، متن المواقف ٢٥٢ ، شرح المقاصد ٢٣٥/١ .

(٨) أبو الحسين محمد بن مسلم المعروف بالصالحي ، زعيم الصالحية ، من رجال الطبقة السابعة من قدماء المعتزلة ، له مناظرات مع الخياط ، من أقواله هو وأتباعه : جواز قيام العلم والقدرة والإرادة بالميت ، وجواز خلو الجواهر عن الأعراض ، وقول القائل إن الله ثالث ثلاثة ليس بكفر لكنه لا يظهر إلا من كافر ، وزعموا أن الصلاة ليست عبادة وأنه لا عبادة الا الايمان ، وأن الأجسام لا ترى ولا يرى إلا اللون وهو العرض .
انظر التعريف بصالح والصالحيه في : مقالات الإسلاميين ١٩٨/١ ، ٢١٩ ، ٢٢٨ ، ٢/٢ ، ٤ ، ١٥ ، ٤٧ ، ٩٥ ، ١٠٨ ، ١٦٨ ، ١٦٩ ، فرق وطبقات المعتزلة ٧٨/١ ، متن المواقف ٣٨٢ ، ٤١٧ .

(٩) ب : فيه ، جـ ، د : قبة .

ونقل عن بعض المعتزلة أنه يجوز الخلو عن الألوان دون الأكوان (١) ، هذا ما نسب إلى (٢) البصريين من المعتزلة (٣) .

ونقل عن الكعبي (٤) وشيعته جواز الخلو عن الأكوان (٥) .

ونقل عن الملاحدة (٦) أن الجوهر في اصطلاحهم يسمى الهيولى (٧) ،

---

(١) أ : الألوان .

(٢) بداية : ل ٢٣/ب في أ .

(٣) كما نسب الى أبي هاشم الجُبّائي . راجع: أصول الدين ٥٦ـ٥٧ ، الارشاد ٢٣ ، الشامل ٢٠٥ ، ط إسكندرية ، متن المواقف ٢٥٢ ، شرح المقاصد ١/ ٢٣٦ .

من أشهر رجالهم : واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ، والعلاف والنظام ومعمر بن عباد وهشام الفوطي وعباد بن سليمان والجاحظ والشحام والجُبّائيان وعبد الجبار .

(٤) أبو القاسم عبد الله بن احمد بن محمود البلخي الكعبي . ٢٧٣ـ٣١٩ هـ شيخ الكعبية ، أخذ الاعتزال عن أبي الحسين الخياط ويحيى بن بشر الإرجائي ، من تصانيفه : عيون المسائل ، التهذيب في الجدل ، تفسير القرآن ، أوائل الأدلة في أصول الدين ، من أقواله : تأويل وصفه تعالى بالسميع والبصير بالعلم .

انظر ترجمته في : الفهرست ٢١٩ ، فرق وطبقات المعتزلة ١/ ٩٣ـ٩٦ ، الفرق بين الفرق ١٨١ـ١٨٢ ، التبصير في الدين ٥١ـ٥٢ ، الملل والنحل ١/ ٧٦ـ٧٨ ، وفيات الأعيان ٢/ ٢٤٨ـ٢٤٩ ، العبر في خبر من غبر ٢/ ١٧٦ ، لسان الميزان ٣/ ٢٥٥ـ٢٥٦ ، شذرات الذهب ٢/ ٢٨١ ، تاريخ الأدب العربي ٤/ ٣٣ ، الأعلام ٤/ ٦٥ ، معجم المؤلفين ٦/ ٣١ .

(٥) راجع ما نسب الى الكعبي والبغداديين في : أصول الدين ٥٦ ، الشامل ٢٠٥ ط إسكندرية ، الإرشاد ٢٤ ، متن المواقف ٢٥٢ ، شرح المقاصد ١/ ٢٣٦ .

راجع : المذاهب في تعرى الجواهر عن الأعراض في : مقالات الإسلاميين ٢/ ٨ ، أصول الدين ٥٦ـ٥٩ ، الإرشاد ٢٢ـ٢٤ ، الشامل ٢٠٤ ـ٢١٥ ط إسكندرية ، لمع الأدلة ٧٩ ، متن المواقف ٢٥٢ـ٢٥٣ ، شرح المقاصد ١/ ٢٣٥ـ٢٣٦ .

(٦) سبق التعريف بهم راجع ص ٨١ .

(٧) الهيولى : شيء محتاج الى الصورة ليصير بها موجودا بالفعل ، ولا يجوز أن يكون أحدهما سبب وجود الآخر .

راجع : الفارابي في حدوده ورسومه ٦٣٣ نقلا عن عيون المسائل للفارابي ٦٠ ، مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي ٤٧ .

والمادة (١) والأعراض تسمى الصور (٢) .
وهذا عندى (٣) وهم فى النقل عن الملاحدة ، فإن الجوهر الفرد هم نافوه ، وإذا اطلقوا اسم الجوهر فلا يريدون به المتحيز الذى لا ينقسم وإنما (٤) يرون أنه موجود لا فى موضوع (٥) .
وإنما تفهم كلامهم إذا فهمت اصطلاحاتهم فى الموضوع ، فإن لم تفهم (٦) المراد باللفظ لم تفهم (٧) نفيه ولا إثباته .

والموضوع عندهم هو المتقوم بنفسه الذى لا يتقوم بما حل فيه .
والهيولى جوهر ؛ لأنها موجود لا فى موضوع ؛ لأن الصورة إذا حلت فيها تغير بها جواب الماهية ، وحكم الموضوع ألا يتغير جواب الماهية فيه بما حل فيه .
والصورة عندهم جوهر ؛ لأنها وإن كانت فى محل إلا أن ذلك المحل ليس موضوعا ؛ لما ذكرناه من تغير جواب الماهية بحلول الصورة فيه .

فصار اسم الجوهر فى اصطلاحهم يطلق (٨) على ما هو فى محل ، الا أن الحال فى محل لا يكون ذلك المحل موضوعا . (٩)
وقد اختلفت الفلاسفة فى جواز خلو الهيولى عن صورة التحيز :
فذهب الأكثرون الى امتناع الخلو ، وهذا الفريق لا يجوز خلو الجواهر عن الأعراض (١٠)

---

(١) بداية : ل ٣٢ /ب فى ج .
(٢) راجع الإرشاد ٣٢ . الصورة هى التى بها يصير الجوهر المتجسم جوهرا بالفعل ، وهى أنقص المبادئ وجودا ؛ لأنها مفتقرة فى وجودها وقوامها الى شىء آخر .
راجع : الفارابى فى حدوده ورسومه ٣٢٤ نقلا عن كتب الفارابى : السياسة المدنية ٣٦، ٣٨، ٣٩ ، فلسفة أرسطو طاليس ٩٢ .
(٣) بداية : ل ٢٦/ ب فى ب .
(٤) أ : فإنما .
(٥) راجع : الشفاء ١/ ٥٧، ٥٩ ، ٦٠ ، متن المواقف ١٨٢ .
(٦) ب : نفهم .
(٧) ب : يفهم .
(٨) أ ، ب : ينطلق .
(٩) راجع : الشفاء ١/ ٥٩ ، شرح المقاصد ١/ ١٢٨ .
(١٠) سبق دراسة اختلاف الفلاسفة فى جواز خلو الهيولى عن صورة التحيز . راجع ص ٨٩ من الدراسة .

وذهبت طائفة الى أن الهيولى تخلو عن الصورة ،وهؤلاء يجوزون خلو الجواهر عن الأعراض ،ويريدون بالجواهر الهيولى ، وقد ذكرنا مأخذ تسميتهم لها جوهرا ، وأنه بالمعنى المغاير لما نريده .(١)

وقد احتج عليهم الفريق الأول بأن (٢) قالوا : لو صح خلو الهيولى عن صورة التحيز لكانت إذا طرأت عليها إما أن تصادفها حالة طروئها (٣) لا فى حيز ففيه إثبات صورة التحيز بدون اشغال الحيز ، وهو محال . ولو جاز ذلك عليها فى أول زمن لجاز ذلك أبدا فيها ، وفى (٤) ذلك جواز خلو الأجرام عن الاختصاص بالجهات ، وهو محال بالضرورة .

وإما (٥) أن تصادفها فى حيز ، ففيه إثبات تحيزها حالة عروها (٦) عن صورة التحيز ،وهو محال .

وأيضا فإن نسبة الأحياز والجهات إلى الهيولى والصورة نسبة واحدة ، فلا اختصاص لها بحيز دون حيز ، وذلك يمنع أن تكون (٧) فى أول زمن المصادفة فى حيز معين ؛ إذ إشغال الحيز المعين من حيث الكون فيه ، وذلك مشروط بتقدم صورة التحيز .

واعتل القائلون بالخلو بأن الجسم لما قبل الاتصال والانفصال دل على أمر وراء الاتصال والانفصال هو قابل لهما ؛ إذ القابل يبقى بعد وجود المقبول ، والاتصال لا يبقى بعد وجود الانفصال ، فلابد من قابل وهو الذى عنينا (٨) بالهيولى .

ثم تلك الهيولى إذا قبلت كل انفصال فيجوز أن تعرى عن كل اتصال حتى لا يبقى فيها اتصال ما ، وفى ذلك جواز خلوها من صورة التحيز ؛ إذ كل متحيز فيه اتصال ، والأولون ينازعونهم فى أنه إذا قبل انفصالا مخصوصا يلزم منه قبول كل انفصال حتى لا يبقى اتصال أصلا .

نعم زوال اتصال إلى بدله جائز عندهم (٩) ، كما يجوز عندنا جواز عرض إلى بدله .

---

(١) راجع ص ٨٣ ،راجع : الشامل ١١٧ ،نهاية الأقدام ١٦٣ـ١٦٤ .

(٢) بداية : ل ٣٣ / أ فى جـ .

(٣) أ : طووها ،ب ،جـ : طروها .

(٤) بداية : ل ٢٤ / أ فى أ .

(٥) بداية : ٢٧ / أ فى ب .

(٦) أ ،ب : عدوها .

(٧) أ : يكون .

(٨) أ : عيينا .

(٩) بداية : ل ٣٣ / ب فى جـ .

وأما نحن فنعترض عليهم بأن نسلم لهم جواز زوال كل اتصال حتى لا يبقى في الجسم اتصال ما ، ولا نسلم أن كل متحيز لابد فيه [من] (١) اتصال ، وهذا مبني عندهم على اتصال الجوهر الفرد ، وقد أبثتناه ، فالجواهر الفردة إذن تتصل وتنفصل ، ولا يلزم منه إثبات موجود عار عن صورة التحيز .

فإذا تمت هذه المباحث عندنا [نرجع] (٢) بعد ذلك إلى أصل المسألة فنقول :

استحالة خلو الجواهر عن الأكوان معلوم بضرورة العقل ، وإنكار البداهة لا سبيل إليه (٣) ، ونسبة جميع الأعراض إلى (٤) الجواهر قبولا (٥) واتصافا (٦) وافتقارا نسبة واحدة ، فلو جاز الخلو عن بعضها لجاز الخلو عن جميعها ، وقد بطل الخلو عن الجميع لما فيه من جحد البديهة ، فتعين أنه لا يجوز الخلو (٧) عن جنس منها .

وقوله: (وغرضنا من حدوث العالم يكفي فيه امتناع الخلو عن الأكوان) ٢٤/ب إذ يصح القول بأن الجواهر لا تخلو عن الحوادث ،وهذا كما ذكر (٨)

قال (٩) (كل مخالف لنا يوافقنا في امتناع الخلو بعد الاتصاف) ٢٤/ب

وهذا صحيح ،وحاملهم على ذلك اعتقاد أن الضد [يعدم الضد] (١٠) فإذا اتصف الجوهر بمعنى فهو باق إلى أن يعدمه ضده ، فعند ذلك يمتنع الخلو .

ونحن نأبى (١١) أن يكون الضد يعدم الضد .

وبنى صاحب الكتاب كلامه على إلزامهم ذلك مع (١٢) بيان أن الضد لا يعدم بالضد (١٣) ، لأن الضد انما يطرأ في حالة انتفاء ما قبله ،وعند انتفائه صار (١٤) معقوله كما كان قبل أن يتصف (١٥) به ، فهلا جاز أن يطرأ في الجوهر معنى إن كان يجوز الخلو ؟

وهذا أمر إلزامي على أصل الخصم ، وليس على حكم البرهان .

---

(١) أ : بدون (من) زدناه من ب ، ج لتستقيم النص .

(٢) أ ،ب : بدون (نرجع) زدناه من ج ليستقيم النص .

(٣) أ ، ب : إليها .

(٤) أ ، ب : على .

(٥) بداية : ل ٢٤/ ب في أ .

(٦) أ : واتصافا .

(٧) بداية : ل ٢٧/ ب في ب .

(٨) راجع الإرشاد ٢٤ .

(٩) ب : بدون (قال) .

(١٠) أ : بدون (يعدم بالضد) زدناه من ب ،ج ليستقيم النص .

(١١) أ : نابا .

(١٢) بداية : ل ٣٤/ أ في ج .

(١٣) راجع الإرشاد ٢٤ـ٢٥ .

(١٤) ب : صا .

(١٥) أ ،ب : تتصف .

ثم ألزمهم امتناع الاستدلال على استحالة قيام الحوادث بذات الله ـ تعالى ـ (١)،
وهذا إنما يلزم على تقدير اتحاد الطريق المرشد إلى استحالة قيام الحوادث بذات (٢)
الله ـ تعالى ـ، وانحصار الدلالة فيها .

وإذا جاز أن يستدل على الاستحالة ثَمَّ (٣) بدليل آخر وراء أن القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده لم يتوجه الإلزام .

نعم إن أرادوا الاستدلال بهذا الطريق ثَمَّ، كان ما ذكروه هاهنا ينقض استدلالهم، ويمنعهم من الاحتجاج بذلك .

الأصل الرابع : استحالة حوادث لا أول لها .

قال: (والاعتناء بهذا الركن حتم، فإن إثبات ....) ٢٤/ب

قلت : تضمن كلامه في هذا الفصل ثلاثة أمور (٤) :

ذكر نقل مذاهب الخصوم فيه .

وذكر الدليل على إبطال مقالتهم .

والاعتراض على الدليل، والانفصال عنه .

أما الأول في نقل مذاهبهم :

قال (٥): (مذهب الملاحدة : أن العالم لم يزل على ما هو عليه، ولم تزل دورة الفلك قبلها دورة هكذا إلى ما لا يتناهى، ثم لم يزل ولد قبله والد، وحب (٦) قبله زرع، وزرع قبله بذر، كذلك الى ما لا يتناهى) (٧) ٢٥/أ

وقد أشار إلى الحوادث في العالم العلوي وهي حركات الأفلاك، والحوادث (٨) في عالم الكون والفساد وهي ما تحت مقعر (٩) فلك القمر (١٠)، ونقل عنهم أنها كلها حوادث لا أول لها (١١) .

وهذا صحيح في النقل عن الفريق الذين قالوا إن الهيولى لا تخلو عن الصورة، وأما من قال بخلوها عن الصورة فلا يلزم حوادث لا أول لها، إذ يقول بقدم المادة

---

(١) راجع: المصدر السابق ٢٥، وذلك بناء على أن الدليل على استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى أن القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده فلو قامت بالباري ـ تعالى ـ الحوادث لم يخل عنها، وفيه حدوثه، فلو جوز الخصم عز والجوهر عن الحوادث مع قبوله لها صحة وجوازا لا يستقيم له الاستدلال على استحالة قبول الباري ـ تعالى ـ للحوادث .
(٢) أ، ب : بذوات . (٣) ثَمَّ : هناك، وهو للبعيد بمنزلة هنا للقريب . راجع مختار الصحاح ١٠١ .
(٤) بداية : ل ٢٥/أ في أ . (٥) بداية : ل ٢٨/ أ في ب . (٦) أ : وجب .
(٧) راجع : الشامل ١١٧، تهافت الفلاسفة ١/ ٦، المنقذ من الضلال ١٠٥ ـ ١٠٦ .
(٨) بداية : ل ٣٤/ب في جـ . (٩) جـ : مقر .
(١٠) راجع : آراء أهل المدينة الفاضلة ٣٧ ـ ٣٩ : الإرشاد ٢٥ .
(١١) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .

عرية عن الصورة ، وإنما يلزم حوادث لا أول لها الفريق الأول باعتبار قولهم بقدم العالم بصورته وهيولاه (١) .

وأول مبدوء به البحث عن تفسير الكلام ؛ ليتبين المراد منه ، لينصب على إبطاله (٢) الدليل ، فنقول : قول القائل حوادث لا أول لها :

هذا الكلام صورته متهافتة في نفسها ؛ إذ معنى الحوادث ما له أول ، فالجمع بين ثبوت الأولية ونفيها جمع بين نقيضين ، وذلك محال .

وأجاب الخصوم عن هذا بأن قالوا : لفظ الأول مشترك ، فيطلق ويراد به ابتداء وجود الشيء في نفسه ، وتحقيقه سبق عدمه على وجوده ، ويطلق ويراد به ما يقابل (٣) الثاني والثالث ، وتحقيقه أنه غير مسبوق بوجود غيره ،

وحقيقة الحادث : أن يسبقه عدمه لا عدم غيره ، فتحقيق سبق عدم له لا يلزم [منه] (٤) سبق عدم غيره .

فقولنا حوادث: نشير الى كل واحد مسبوق بعدم نفسه .

وقولنا : لا أول لها : نشير إلى أنه لا (٥) ينتهي إلى واحد هو أول العدد بحيث لا يسبقه وجود غيره ، فلاتناف ، وبهذه المباحثة يتحل لك محل النزاع (٦)

وقد استدل (٧) صاحب الكتاب بطريقة واحدة بأن قال :

(ما مضى من الحوادث قد انقضى وتصرم الواحد على أثر الواحد ، وما لا يتناهى لا ينصرم (٨) ولا ينقضى) ٢٥/ب

وهذه طريقة معظم أهل التوحيد ، وطريقة من سبق عليهم في إبطال هذا المذهب كيحيى النحوى (٩) وغيره ممن رد على

---

(١) أ ، ب : وهيولا ، جـ : وهيولى . (٢) أ : إبطال . (٣) ب : لقائله .

(٤) أ ، ب : بدون (منه) زدناه من جـ ليستقيم النص .

(٥) بداية : ل ٢٥/ ب في أ . (٦) بداية ٢٨/ب في ب .

(٧) بداية : ل ٣٥/أ في جـ . (٨) ب ، جـ : يتصرم .

(٩) يحيى النحوى : مصرى إسكندرانى ، تلميذ شاوارای ، من أساقفة مصر ، كان على مذهب اليعقوبية ثم رجع إلى التوحيد فاجتمعت عليه أساقفة النصارى وناظرته فغلبهم ، وعاش إلى أن فتحت مصر على يد عمرو بن العاص ، فاجتمع به عمرو وأكرمه ، رد على بُرُقْلِس الدهرى ست عشرة مقالة في كتاب كبير ، من تصانيفه : كتاب في أن كل جسم متناه فقوته متناهية ، الرد على أرسطو طاليس ، مقالة للرد على نسطورس ، تفسير كتاب جالينوس في الطب ، تفسير كتاب السماع الطبيعي . انظر ترجمته في الفهرست ٣١٤ـ٣١٥ ، إخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطى ٢٣٢ـ٢٣٤ / مطبعة السعادة / القاهرة ١٣٢٦ هـ ، هدية العارفين ٥١٣/٢ ، معجم المؤلفين ٢٣٤/١٣ـ٢٣٥ .

بُرُقْلِس (١) وأرسطو (٢) وغيرهما .

وقد قال : (الاعتناء بهذا الركن حتم ، فإن ابطاله يزعزع جميع قواعد الملاحدة) ٢٥/ب

ولم يذكر عليه سوى هذه الطريقة ، وقد زيد فيها بأن قيل : لو جوزنا انقضاء ما لا نهاية له فى زماننا هذا ، فإذا فرضنا أو هامنا الى ما قبل هذا الزمان لنقضى (٣) فيه بانقضاء ما لا نهاية له .

ثم كذلك فالحكم بالانقضاء ينتهى إلى زمان لا يثبت قبله أولا ، فإن انتهى صار ما (٤) يتناهى لا يتناهى بزيادة واحد ، وهو محال ،

وإن لم يتناه (٥) ـ ومن ضرورة هذا الحكم أن يكون مسبوقا بحوادث ليحكم عليها بالانقضاء ـ صار ما لا أول له مسبوقا بحوادث ، وهو محال ، وهذا تمام تقرير هذه الطريقة .

وربما استدل بعض المتأخرين بطريقة لا بأس بها فقال : كل حادث مسبوق بعدم نفسه ، فأعداد العدمات لا تتناهى ، وهى سابقة بموجودات لا تتناهى ، ويكون فى الأزل سبق وعدم كل واحد سابق فى الأزل ؛ إذ لا ترتيب فى العدمات ، ويلزم أن يقارن العدم الأزلى وجود أزلى هو مسبوق بعدم نفسه ،وهو محال .

---

(١) أ : قد قلس ،ب ،جـ : فد قلس . صححناه من دومن كتب التراجم . بُرُقْلِس : اسمه ديدوخس ،وهو أفلاطونى من أهل أطالوطة ، وقيل من أهل اللاذقية ،وقد اشتهر بالقول بالدهر ،وتجرد للرد عليه يحيى النحوى بكتاب كبير ـ قال القفطى:هو عندى ـ كان فى زمان دقلطيانوس القبطى ، له تصانيف كثيرة منها : كتاب حدود أوائل الطبيعيات ، كتاب بُرُقْلِس ويسمى دياد وخس ـ أى عقيب أفلاطون ـ انظر ترجمته فى : الملل والنحل ٢/٢٠٨ـ٢١٢ ،إخبار العلماء بأخبار الحكماء ٦٣ .

(٢) أرسطو طاليس بن نيقوماخس الفيثاغورى الجهراشنى ، تلميذ أفلاطون ،خاتم حكماء اليونان وسيد علمائهم ، وهو الذى خلص صناعة البرهان من سائر صناعات المنطق وصورها بالأشكال وجعلها آلة العلوم النظرية ،كان معلم الاسكندر بن فيلبس المقدونى ، اعتنى به كثيرا فلاسفة الإسلام ،من تصانيفه : كتاب الحيوان ، وقد نقل إلى السريانية ،ثم نقله ابن البطريق إلى العربية . انظر ترجمته فى : الفهرست ٣٠٧ـ٣٠٨ ، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ١٤٦ ، إخبار العلماء بأخبار الحكماء ٢١ـ٤٠ ،الفلسفة الاغريقية ٢/٥ـ١٢٦ .

(٣) أ ،جـ : فيقضى .

(٤) أ ،د : زيادة (لا)حذفنا الزيادة ليستقيم النص .

(٥) أ،ب : يتناهى.

والذى اخترناه هى [١] الطريقة الأولى .
وقد أوردوا عليها سؤالا وقالوا : إذا جوزتم حوادث لا آخر لها وهى [٢] نعيم الجنان ، فما المانع [٣] من حوادث لا أول لها .
وهذا ليس بشىء ؛ فإن جهة الالزام ههنا تستدعى وجود الدليل الدال [٤] على إبطال حوادث لا أول لها فى الصورة التى فرضوها ، فيلزمنا طرد الدليل [على الاستحالة] [٥] أو الدليل على الجواز ، ثم يطرد ههنا فيلزم طرد دليل الجواز ، ولم يحققوا واحدا منهما فلا يستقيم الإلزام بوجه .
بيان أن دليلنا على الاستحالة لا يطرد فى حوادث لا آخر لها : أن جهة الدلالة انقضاء الحوادث وتصرمها [٦] ، وفيه إثبات فراغ ما لا يتناهى [٧] ، والجمع بين الفراغ وعدم النهاية جمع بين النقيضين ، والحوادث التى لا آخر لها لا تفرغ أبدا ، وما وجد منها وفرغ فهو متناه ، فلم يجمع بين الفراغ وعدم النهاية .
وأما دليل الجواز فى حوادث لا آخر لها فهو : أن كل حادث يجوز أن يخلق بعده حادث ، والقدرة صالحة لايقاع أمثال ما يقدر ، وليس من حقيقة الحادث أن يكون له آخر ، ومن حقيقته [٨] أن يكون له أول ، فوجود حركة أزلية [٩] ينافى حقيقة الحركة ؛ إذ حقيقة الحركة تستدعى تفريغا [١٠] واشغالا ، والتفريغ يستدعى [١١] سابقية اشغال ، والقديم لا يسبق ، فلزم الحدوث فيها وهو ينافى الأزلية ، فوجب لها الأولية ، وليس من حكم الحركة امتناع وجود حركة بعدها [١٢] ، فاضمحل الخيال .
واعلم أن خصومنا فى هذه المسألة قد اتخذوها عمدتهم فى رد دليل أهل التوحيد ، وقد سلموا أن أعداد اللا تناهى محال إذا كان فيها ترتيب طبيعى أو وضعى - والترتيب الطبيعى كالعلل ، والترتيب الوضعى كالجسم -
فعلل ومعلولات لا تتناهى محال عندهم ، وجسم لا يتناهى محال عندهم ، وما ليس فيه ترتيب [١٣] طبيعى ولا وضعى فوجود مالا يتناهى فيه جائز عندهم كالحركات الفلكية والأشخاص البشرية والنفوس الإنسانية .

---

(١) ب : وهى ، ج : هو . بداية : ل ٣٥/ب فى ج . (٢) أ ، ب ، ج : وهو .
(٣) بداية : ل ٢٩ / أ فى ب . (٤) بداية : ل ٢٦/ أ فى أ .
(٥) أ ، ب بدون (على الاستحالة) زدناه من ج ليستقيم النص .
(٦) أ : وتصدمها . (٧) أ : تتناهى .
(٨) أ : حقيقه . (٩) ب : زيادة (منها) .
(١٠) أ ، ب : تفريقا . (١١) أ ، ب : تستدعى .
(١٢) بداية : ل ٣٦/أ فى ج .
(١٣) بداية : ل ٢٩/ ب فى ب .

وقد ألزمهم الأصحاب ترتيباً طبيعياً في الأشخاص البشرية ؛ لأن كل ما ولد (١) لا يمكن وجوده من الوالد إلا بعد استكمال (٢) الوالد خمسة عشر عاما ، وهذا ترتيب طبيعي ؛ إلا أن وجود الولد ليس من الوالد ، وهم إنما اعتلوا بالترتيب الطبيعي ، هذا ما ألزموه .

وأقول من هذا (٣) عندي إلزاما أن يقال : لو جوزنا حوادث لا أول لها في ضمنه علل ومعلولات لا تتناهى (٤) .

وبيانه : أن كل حادث منها لابد له من علة ، وعلته (٥) إما حادثة أو قديمة ، وعلة قديمة لحلول حادث محال ، فإن كانت حادثة افتقرت إلى علة أخرى ، ولا يصح الوقوف على علة قديمة ؛ لامتناع أن يكون معلولها حادثا ، فتعين أن يكون لكل علة علة ، ولا تقف ، وفي ذلك علل ومعلولات لا تتناهى (٦) .

ولا يلزمنا هذا في الحوادث الواقعة ؛ لأن الصانع المختار يجوز صدور (٧) الحوادث عنه مع قدمه ، كما (٨) سنبينه إن شاء الله تعالى (٩) ، وهذا لا يصح في العلل .

وقد ضرب مثالين : مثالا لمذهبنا ، ومثالا لمذهبهم (١٠) ، وذلك مفهوم لا حاجة الى كشفه وايضاحه (١١) .

* * *

---

(١) ب: ماوجد لد . (٢) بداية: ل ٢٦/ب في أ . (٣) ج: هنا .

(٤) أ ، ب: يتناهى . (٥) أ: وعلة . (٦) أ ، ب: يتناهى .

(٧) أ ، ب ، ج: مرور . (٨) بداية: ل ٣٦/ ب في ج . (٩) راجع ص ٩٢-٩٤

(١٠) أ ، ب ، ج: زيادة (خصم) حذفنا الزيادة اعتمادا على د ليستقيم النص .

راجع المثالين في الإرشاد ٢٦-٢٧ ، الشامل ٢٢٠ ط إسكندرية .

(١١) بداية: ل ٣٦/ب في ج . راجع القول باستحالة حوادث لا أول لها في أصول الدين ٥٩-٦٠ ، الشامل ٢١٥-٢٢٠ ط إسكندرية ، الإرشاد ٢٥-٢٧ ، لمع الأدلة ٨٠ ، شرح الكبرى ١٠٠-١١١ . راجع باب حدوث العالم في: التوحيد ١٧-١٩ ، التمهيد ٤١-٤٣ ، الإنصاف ١٧-٣٠ ، أصول الدين ٣٣ ، الشامل ١٢٣-٢٨٧ ط إسكندرية ، الإرشاد ١٧-٢٧ ، لمع الأدلة ٧٧-٧٨ ، العقيدة النظامية ١٧-١٨ ، تبصرة الأدلة ١/٥٣-٩٣ ، التمهيد لقواعد التوحيد ١٢٣-١٢٧ ، نهاية الأقدام ٥-٥٣ ، شرح الإرشاد لابن ميمون ٥٢-٨٤ ، الأربعين ٣-٥٣ ، شرح التفتازاني على العقائد النسفية ١/٦٨ وما بعدها ، شرح الكبرى ٧٦-٨٧ ، ٩٢-١١١ ، شرح أم البراهين ١٣١-١٣٥ .

[باب] القول فى إثبات العلم بالصانع

تضمن كلامه فى هذا الباب ثلاثة أمور :

الأول : فى وجه دلالة الحدوث على المقتضى .

الثانى : فى تقسيم المقتضى إلى أقسام ثلاثة ، فبطل اثنان ، ويتعين الثالث وهو الصانع المختار .

والثالث : فى ترجمة ما يأتى بعد هذا الباب .

أما الأول فهو أن قال :

(إذا ثبت حدوث العالم ، فمن الجائز أن يتقدم وجوده (١) على زمان (٢) حدوثه بأوقات ، وجائز أن يتأخر عنه بساعات) ٢٧/أ

وقد يوهم هذا الكلام أن قبل (٣) العالم زمانا وأوقاتا ، وذلك محال ، وإنما يريد به أنه يجوز أن تكون نسبة بدئه (٤) إلى زماننا هذا أكثر مدة مما هو عليه الآن ، ويجوز أن يكون أقل مدة ـ فالمدة والزمان من توابع وجود العالم ـ فلا يثبت ذلك قبله (٥) ، وسيأتى بيان الزمان بعد هذا إن شاء الله ـ تعالى ـ (٦) .

وإذا ثبت أن حدوثه فى وقت [وجوده ليس بواجب ، فهو موسوم (٧) بحكم الجواز ، وذلك يستدعى وجود] (٨) مقتض (٩) ، إذ يمتنع وجود الجائز بنفسه ، فأنتج ذلك وجود المقتضى لا محالة ، والخصم (١٠) يسلم وجود المقتضى .

وقد (١١) يطلق لفظ الحدوث ويراد (١٢) به أنه مستفاد من غيره وصادر (١٣) عنه ، ونحن إنما نريد بالحدوث ما أنتجه دليلنا وهو سبق العدم (١٤) .

---

(١) بداية : ل ٣٠/أ فى ب .

(٢) الزمان عند المتكلمين : متجدد يقدر به متجدد ، وعند الحكماء : مقدار حركة المحدد . راجع معنى الزمان فى متن المواقف ٢٧٤ ، التعريفات ١٠١ ، شرح الكبرى ١١٢ ـ ١١٣ .

(٣) أ ، ب : قيل . (٤) أ ، ب ، جـ : بدوه ، د : مدته . (٥) ب : قيل .

(٦) بداية : ل ٢٧/ أ فى أ . راجع ص ١٠٠ .

(٧) أ ، ب ، جـ : مرسوم . صححناه من د .

(٨) ب ، جـ : وجوده ، أ : بدون ما بين القوسين . زدناه من ب ، جـ ليستقيم النص .

(٩) أ ، ب ، جـ : فمقتضى .

(١٠) أ ، ب ، جـ : وللخصم . صححناه من د .

(١١) د : ومن . (١٢) د : ويريد .

(١٣) أ ، وما رد ، جـ : ومادر .

(١٤) راجع معنى الحدوث فى : الأربعين ٧ ، مختصر الكامل فى مسائل الشامل ل٣/ ب .

وقد يشغب (١) الخصم عند هذا (٢) التفسير فيقول : العدم السابق إما أن يكون سابقا سبقا ذاتيا ، وإما أن يكون سابقا سبقا زمانيا .

فإن كان الأول فهو مذهب القائلين بالقدم ؛ فإنهم يسلمون أن العالم ممكن ، وأن الممكن من حيث ذاته لوجرد (٣) النظر إليه لم يكن إلا معدوما ، وإنما لزم (٤) له الوجود من غيره ، فالعدم له ذاتي ، والوجود عرضي ، والذاتي سابق على العرضي سبقا ذاتيا ، فالسبق بهذا الاعتبار مسلم .

وإن كان المراد به سبقا زمانيا ففيه (٥) إثبات زمان قبل العالم ، وقد أبيتموه ، وهذا مندفع ؛ فإنه لم تنحصر (٦) أقسام السبق فى الأمرين المذكورين .

والمراد أن العقل قضى بعدمه فى حال يجوز أن يكون موجودا (٧) فيها (٨) ، فلو وجد لتبع وجوده الزمان ، فهذا تقدم (٩) يجوز (١٠) أن يكون (٧) لو قدر بدله الوجود زمانيا .

وحاصله : أنه لم يكن موجودا فصار موجودا ، والتقدم والسبق (١١) أمر إضافى ، وتصح (١٢) إضافة العدم إلى الوجود بالتقدم ، ولا ينافى كونه عدما أن يكون مضافا .

فإن أبى الخصم ذلك فلا يمكن أن ينكر موجودا حادثا كالحوادث الموجودة فى عالم الكون والفساد ، فقد سبق عدمها وجودها ، ومقارنة عدمها وجودا (١٣) آخر قبلها لا يغير (١٤) حقيقة إضافة عدمها إلى وجودها ، فهذا تمام الكلام فى الأمر الأول .

الأمر الثانى : فى تقسيم (١٥) المقتضى ؛

وقد (١٦) ذكر (١٧) ثلاثة أقسام : العلة ، والصانع ، والطبيعة ، وتحرير قسمته بحيث تدور بين النفى والإثبات (١٨) واضح ، فنقول : لنا فى تحرير هذه القسمة طريقان :

الطريق الأول : أن نقول المقتضى إما أن يقتضى (١٩) بإيثار واختيار أولا ، والأول الصانع المختار ، والثانى وهو ما ليس بإيثار واختيار إما أن يمنعه

---

(١) أ : يشغبه . (٢) بداية : ل ٣٧/ أ فى جـ .

(٣) أ ، ب ، جـ : لوجود صححناه من د . (٤) ب : بدون (لزم) .

(٥) أ ، ب ، جـ : وفيه . صححناه من د . (٦) أ : ينحصر .

(٧) ب: بدون ما بين الرقمين . (٨) أ ، جـ : يكون فيه موجودا . صححناه من د .

(٩) د : فهو تقديم . (١٠) د : زيادة (مستمر) .

(١١) بداية : ل ٣٠/ ب فى ب . (١٢) أ : وصح . (١٣) ب ، جـ : موجودا .

(١٤) أ : يغير . (١٥) أ ، ب ، جـ : زيادة (وجود) حذفنا الزيادة ليستقيم النص .

(١٦) أ : فقد . (١٧) بداية : ل ٢٧/ ب فى أ .

(١٨) بداية : ل ٣٧/ ب فى جـ . (١٩) أ : تقتضى .

مانـــع أم (١) لا ، والأول هو الطبيعــة ، والثانى هو العــلة .

الطريق الثانـــى : أن نقول كل مقتض (٢) لابد أن يكون فى ذاته (٣) صحــــة صدور الفعل منه ،وهو مع ذلك اما أن يكون فى ذاته (٤) صحـــة الامتناع من الفعل أولا ، فما يصح منه الفعل والترك هو الفاعل المختار، وما ليس فى ذاته (٥) صحة الترك والامتناع فيجب صدور الفعـــل منه ، فلا يخلو إما أن يتوقف هذا الوجوب على انتفاء مانــــع أو لا يتوقف ،والأول هو الطبيعــة ، والثانى هو العــلة .

وإذا تحررت القسمة ودارت بين النفى والإثبات فيتعين إبطال القسمين ليتعيــن ما بقى بعد إبطالهما .

وبيان بطلان العلة : أن العلة يجب صدور فعلها عنها ، ولا يجوز أن توجـــد عرية عن اقتضائها ،فيلزم من قدمها قدم العالم ، وقد قام الدليل (٦) على حدوثـه ، ويلزم من حدوثها افتقارها إلى محدث ، ويلزم منه علل ومعلولات لاتتناهى ، وقد أبطـــل حوادث لا أول لها ، وقد قام الدليل على بطلانه (٧) ، وسبق إيضاح أنهم لا يمنعـــون الاستحالة فى علل ومعلولات لاتتناهى ؛ لما فيها من الترتيب الطبيعى على ما ســـبق التنبيــه فيه عنهم (٨) .

وإن كان المقتضى مما يجوز (٩) أن يمنعه مانـــع .

فنقول : هو قديم أو حـــادث ؟

فإن كان حادثا افتقر إلى محدث ، ويلزم منه ما لزم فى الأول .

وإن (١٠) كان قديما فإما أن يكون له مانع أو لا .

فإن كان له مانع فذلك المانع (١١) إما أن يكون قديما أو حادثا .

فإن كان قديما استحال عدمه كما سبقت الدلالة عليه (١٢) ، ويلزم منه ألا يوجد (١٣) مقتضاه ، وقد وجـــد ، فهو خلف .

وإن كان المانع حادثا فقد كان فى الأزل عريا (١٤) عن المانع ، فيلزم منه وجــــود مقتضاه أزلا (١٥) ، وفى ذلك مناقضة لما قام الدليل عليه من حدوثه ، فيبطل إذن

---

(١) جـ : أو . (٢) أ ، ب ،جـ : مقتضى . (٣) ب : ذات .

(٤) ب : ذات . (٥) ب : ذات . (٦) بداية : ل ٣١/أ فــى ب .

(٧) راجع الإرشاد ٢٥-٢٧ . (٨) بداية : ل ٣٨/أ فى جـ ، راجع ص

(٩) أ : جوز . (١٠) أ ، ب ، جـ : فإن .

(١١) بداية : ل ٢٨/أ فــى أ . (١٢) راجع ص ٧٤-٧٧ .

(١٣) أ : لاجد . (١٤) أ : غريـــا .

(١٥) أ : انـــه لا .

أن يكون علة و أن يكون طبيعة (١) ، فلزم أن يكون صانعا مختارا ، وهو المطلوب .

الأمـر الثالث : فى ترجمة الأبواب التى يأتى الكلام (٢) عليهـا .

قـال : (إذا ثبت الصانع فالنظـر بعد ذلك فيما يجب له وما يستحيل عليـه وفيما يجوز فى أحكامـه) ٢٨ / أ

قلت : اعلم أن الجواز لا يتطرق إلى ذاته ، ولا إلى صفة من صفاته ، وإنما يتطرق إلى أفعـاله ، فإن أراد بالأحكام هذا فهو حسن ، واللـه أعلم (٣)

* * *

---

(١) راجع إبطال العلة والطبيعة فى : التمهيد ٥١ـ٥٢ ، ٥٣ ـ ٦٦ ، شرح الكبرى ١٤١ـ١٤٧ .

(٢) ب : زيادة (فيها) .

(٣) راجع إثبات العلم بالصانع فى : اللمع ١٧ ، التمهيد ٤٣ـ٤٤ ، الإنصاف ١٨ ـ ١٩ ، ٣٠ـ٣٢ ، أصول الدين ٦٨ ، الاعتقاد ٥ـ١٤ ، الإرشاد ٢٨ـ٢٩ ، الشامل ٢٦٢ ـ ٢٧٢ ط إسكندرية ، لمع الأدلة ٨٠ـ٨١ ، العقيدة النظامية ٢٠ ، الاقتصاد فى الاعتقاد ٢٩ـ٣٨ ، تبصرة الأدلة ١ / ٩٤ـ٩٨ ، التمهيد لقواعد للتوحيد ٤٣ـ٤٤ ، نهاية الأقدام ١٢٤ـ١٢٦ ، شرح الإرشاد لابن ميمون ٨٥ـ٨٩ ، الأربعين ٦٨ـ ٩٢ ، المحصل ١٤٧ ـ ١٤٩ ، المعالم ٣٨ـ ٤٠ ، شرح لمع الأدلة ل ١٧/أ ـ ١٨/ ب ، المسايرة فى علم الكلام ٦ ـ ١٠ ، شرح المواقف ت : د . أحمد المهدى ٥ـ١٩ ، شرح العقائد النسفية ١ / ٨٢ـ ٨٦ ، شرح أم البراهين ١٣٥ ، نشر الطوالع ٢١٩ـ٢٢٣ ، كتاب المنهج فى إثبات الصانع بين السلفية والمتكلمين .

[بـــاب] : القول فيما يجب لله تعالى من الصفات

قال : (اعلم أن صفاته تعالى منها نفسية ، ومنها معنوية) ٢٨/أ

قلت : تضمن هذا الباب فصولاً سبعة :

الأول في ذكر الصفات النفسية والمعنوية ، وإثبات أن الصانع موجود .

اعلم أن المتكلمين افترقوا فرقتين (١) :

فمنهم نفاة (٢) الأحوال ، فالصفات عندهم قسمان : نفسية ومعنوية .

فالنفسية : كل ما آل القول فيه إلى الذات .

والمعنوية : ما (٣) آل القول فيه إلى معنى زائد على الذات .

ومنهم مثبتو (٤) الأحوال ، فالصفات عندهم ثلاثة :

نفسية ومعنوية ومعنى .

فالنفسية : كل حال تثبت للذات غير معللة .

والمعنوية : كل حال تثبت للذات معللة بمعنى قائم بها .

وصفة المعنى : إشارة الى العلة الموجبة للحال ، (٥) فانها حالة في الموصوف فكانت صفة .

وقد ضرب لكل واحد منها المثال في الشاهد (٦) ، إلا أنه لم يذكر صفة المعنى ، ولابد من القول بها على القول (٧) بإثبات الأحوال .

ثم وعد في هذا الباب أن يتعرض للصفات النفسية

قال : (ونفتتحها بذكر وجوده) ٢٨/ ب

---

(١) بداية : ل ٣١/ ب في ب . (٢) أ : تقات ، ب : نفات .

(٣) بداية : ل ٣٨/ ب في جـ . (٤) أ ، ب : مثبتوا .

(٥) راجع التعريفات المذكورة في: شرح الكبرى ١٧٣ ، شرح أم البراهين ٨٢ ، ٨٥ ـ ٨٦ ، راجع تقسيم الصفات في : شرح الكبرى ١٧٢ ، شرح المقدمات في العقائد ٢/ ١٤٤ ـ ١٤٧ .

(٦) راجع : الإرشاد ٣٠ . مثل الجويني للصفه النفسية في الشاهد بالتحيز للجوهر وقال : " هو صفة إثبات لازمة للجوهر ما استمرت نفسه وهي غير معللة بزائد على الجوهر فكانت من صفات النفس " راجع المصدر السابق نفس الصفحة . كما مثل الجويني للصفة المعنوية في الشاهد بكون العالم عالما وأنه معلل بالعلم القائم بالعالم . راجع المصدر السابق نفس الصفحة .

(٧) بداية : ل ٢٨/ ب في أ .

ولم يذكر (١) فيما ذكره فى هذا الباب شيئا يصح أن يكون من قبيل الصفات النفسية (٢) ، وقد اعترف بأن الوجود ليس من الصفات ، وأن الأصحاب قد يتوسعون بإطلاق الصفة عليه ، والعلم به علم بالذات (٣) .

والدليل على إثبات وجود الصانع : صدور الأفعال منه ، ولا يصح صدورها من المعدوم ؛ إذ العدم نفى محض ، ولا فرق بين قول القائل لا صانع للعالم وبين قوله الصانع معدوم ؛ فإنه إضافة النفى إليه فى التقدير ؛ إلا أن قول القائل الصانع معدوم جمع بين ثبوته ونفيه ، وفيه زيادة تناقض مع التصريح بالنفى المستفاد من القول الأول .

نعم لا يصح للمعتزلة إثبات الصانع ؛ من حيث إن المعدوم عندهم ثابت موصوف (٤) بصفات الإثبات (٥) ، وعندهم أن الصانع لا يوصف إلا بالصفات النفسية ، ويحيلون صفات المعنى عليه ، وصفات النفس يصح أن تثبت للمعدوم (٦) .

فأما من نفى الإرادة منهم كالكعبى (٧)

---

(١) أ ، ب : نذكر . (٢) الصفات النفسية عند الجوينى هى القدم والبقاء والقيام بالنفس والمخالفة للحوادث والوحدانية ؛ وقد صرح بذلك فقد عقد باباً فى القول فيما يجب لله تعالى من الصفات خصصه لإثبات العلم بالصفات النفسية الثابتة للبارى تعالى ، وتعرض فى هذا الباب للقول فى القدم والقيام بالنفس والمخالفة للحوادث ، ثم عقب بأفراد باب فى العلم بالوحدانية ، وفى نهاية الباب قال : " وهذه جمل كافية فى إثبات العلم بالصفات الواجبة النفسية وقد ضمناها وأدرجنا فيها ما يستحيل على البارى تعالى ، حيث نفينا عنه خصائص الجواهر والأعراض ونصبنا الأدلة على تقدسه عن أحكام الأجسام " راجع المصدر السابق ٥٩-٦٠ . وأضيف أن الجوينى وهو بصدد القول فى إثبات الصفات النفسية تعرض للقول فى تنزيهه تعالى عن التحيز ، وتنزيهه عن الجسمية ، ومخالفة البارى تعالى الجوهر فى قبول الأعراض وصحة الاتصاف بالحوادث والدلالة على استحالة كونه تعالى جوهرا ، وذكر هذه التنزيهات ضمن القول فى الصفات النفسية لا يعنى أنها لنفس البارى تعالى .

أما البقاء فقد صرح الجوينى أنه صفة نفسية . راجع : المصدر السابق ٧٨ .

(٣) راجع المصدر السابق ٣١ . (٤) بداية : ل ٣٩ / أ فى ج .

(٥) راجع : الشامل ٣٤ ، نهاية الأقدام ١٥١ ، المحصل ٥٩ ، متن المواقف ٥٣ ، مختصر الكامل فى مسائل الشامل ل ٢/ب ، نشر الطوالع ٤١ .

(٦) بداية : ل ٣٢ / أ فى ب . (٧) سبق التعريف به . راجع ص ٨٢ راجع رأيه فى الإرادة فى : شرح الأصول الخمسة ٤٣٤ ، أصول الدين ٩٠ ، نهاية الاقدام ٢٣٨ ، الأربعين ١٤٧ ، شرح المواقف ت: د . المهدى ١٣٢ .

والنجار (١) فلا جواب له عن هذا الإلزام .

وأما البصريون (٢) القائلون بثبوت حكم الإرادة للذات بناء منهم على إثبات إرادة حادثة فقد يقولون : حكم المعانى لا يثبت للمعدوم ، فلهم تثبت إرادة (٣) حادثة لا فى محل (٤) ، يأتى بيان [إبطالها] (٥) إن شاء الله تعالى (٦) .

فإن قيل هذا الدليل يفتج كونه ثابتا ؛ ضرورة أن المعدوم نفى محض .

وعندكم أن الثبوت أعم من الوجود حتى قلتم بالحال ، وهى ثابتة غير موجودة .

قلنا : الحال تستدعى (٧) ذا حال ، فلابد من ذات ليصح ثبوت الحال لها ، فقد صح ثبوت وجوده .

ولم (٨) يبق من النظر فى هذا الفصل إلا إقامة الدليل على أن الوجود نفس الموجود (٩) ليس (١٠) بزائد على الذات (١١) .

وعند المعتزلة أن الوجود حال للذات (١٢) ، وزعموا فى الممكنات أن الذات ثابتة فى العدم غير موجودة ، ثم تطرأ عليها حالة الوجود .

---

(١) أبو عبد الله الحسين بن محمد بن عبد الله النجار ، م ٢٢٠هـ ، شيخ النجارية ، له مع النظام مجالس ومناظرات ، تناظر يوما مع النظام فأفحمه النظام ، فقام محموما ومات بعد ذلك ، وافق المعتزلة فى بعض الأصول ، وأهل السنة فى بعض الأصول ، وانفرد بأقوال منها : أن الإيمان هو : المعرفة والإقرار وأنه يزيد ولا ينقص ، وأن الجسم أعراض مجتمعة ، وكلام الله - تعالى - عرض إذا قرئ وجسم إذا كتب . انظر ترجمته فى : الفهرست ٢٢٩ ، مقالات الإسلاميين ١/٣١٥-٣١٦ ، الفرق بين الفرق ٢٠٧-٢٠٩ ، التبصير فى الدين ٦١-٦٣ ، الملل والنحل ١/٨٨-٩٠ ، الأعلام ٢/٢٥٣ .

راجع رأى النجار فى الإرادة فى : شرح الأصول الخمسة ٤٤٠ ، الأربعين ١٤٦-١٤٧ ، أبكار الأفكار ج١ ق٢ ص ٢٨٨ ، غاية المرام ٥٢ .

(٢) سبق التعريف بهم ص ٨٢ .

(٣) أ : ما وراده ، ب : بأوراده ، د : ما واراده .

(٤) راجع : شرح الأصول الخمسة ٤٤٠ ، شرح الكبرى ١٧٧ ، شرح المقدمات فى العقائد ٢/١٤٨ .

(٥) أ : بدون (إبطالها) زدناه من ب ، ج ليستقيم النص .

(٦) راجع ص ١٣٧ . (٧) أ ، ب : يستدعى .

(٨) بداية : ل ٢٩/أ فى أ . (٩) أ : الوجود .

(١٠) ب ، ج : وليس .

(١١) راجع : متن المواقف ٤٨، ٥٣ ، شرح المقاصد ١/٤٥-٤٦ ، الباجورى على الجوهرة ٥٩ .

(١٢) راجع : المحيط بالتكليف ١٤٣ ، الكامل فى اختصار الشامل ل ١٨٠/أ . قارن : نكت الإرشاد جـ ٢ مجلد ١ / ل ٤٨/ ب .

وعندنا : أن لفظ الذات ولفظ الوجود عبارتان عن معبر واحد ٠
والدليل على أن الوجود ليس حالا أمران :

أحدهما : أنه صدق على الحال أنها ليست بوجود ، فلو صدق على الوجود أنه حال ، والحال ليست بوجود لكان الوجود لا وجود ، وهو محال ٠

الأمر الثانى : أن عدم الذات [1] ينافى وجودها ضرورة ، ولو كان الوجود صفة فنفى الصفة لا ينافى وجود الموصوف على وجه التناقض والتقابل المعقول ، وإنما يناقض ثبوت الصفة نفيها ٠

فتحقق بذلك أن الوجود ليس بحال ولا صفة ، فهو الذات لا محالة ، فهذا تمام الكلام فى هذا الفصل [2] .

*　　*　　*

---

(١) بداية : ل ٣٩ / ب في ج ٠

(٢) راجع صفة الوجود فى : الإرشاد ٣١ ، المحصل ١٥٣ـ١٥٤ ، شرح أم البراهين ٦٥ـ٦٦ ، الباجورى على الجوهرة ٥٨ـ٦٠ ، هوامش على العقيدة النظامية ١٤٩ـ١٥١ ٠

* الفصل الثانى فى ثبوت قدم الصانع ، والبحث عن حقيقة القـــــــدم *

أما القول أولاً فى حقيقــة القـــدم (١) :

فقد يطلق فى مقتضى اللســان على ما توالت عليه الأزمنــة ، وكر عليه الجديد ان كمـا قال الله ــ تعالى ــ :

" حتى عاد كالعرجون القديــم " (٢)

وبهذا الاعتبار يقال أساس قديم ،وبناء قديم ،وهذا الإطلاق بهذا الاعتبار منتف عــن البارى ــ تعالى ــ ؛ إذ وجوده ليس وجودا زمانيا ،ولا نسبة للزمان إلى وجــوده ألبتــة .

وقد يطلق على ما لا أول لوجوده،فيستدعى ذلك فهم الأوليــة لتعقل نفيها .
والأوليــة : إشـارة إلى انتهاء الوجود بحيث لم يكن موجودا قبل وجوده ، وهو معنــى الحدوث ،ويعبر عنــه بسبق العدم ، وسبق العدم أمر إضافى ، فنفى هذه الإضافـــة يعبر عنه بالقدم ، فهذا هو القول فى حقيقة القدم (٣) .

أما دليـل ثبوت القدم بالاعتبار الثانى للبارى ــ تعالى ــ فهو أن كل موجود (٤) إما أن يكون له أول أو لا ، وثبوت الأولية يلزم منه الافتقار والاحتياج الى المقتضــى ، ثم ذلك المقتضى إما أن يكون لــه أول أو لا أول له (٥) ، فإن (٦) كان له أول افتقـر إلى مقتض (٧) ، وكذلك القول فى مقتضى المقتضى ، ويلزم منه حوادث لا أول لهــا ، وهو محـال ، وقد (٨) بينا أن الخصوم المانعين فى حوادث لا أول لها سلموا أن عللا ومعلولات لا تتناهى (٩) مستحيل (١٠) .

أورد سـؤالا وجوابـا عنــه وهــو أن قال :

ان قلتم بقديم لا أول له ، ففيه (١١) إثبات أوقات متعاقبة لا تتناهى ، ومن منــــع حوادث لا أول لها يمنع من أوقات لا تتناهى ؛ إذ الدليل على إحالة حـــوادث لا أول لها مـا فيها من الجمع بين عدم النهاية والفراغ ، والجمع بين الانقضـــاء وعدم (١٢) النهاية محال ، وهذا موجود فى الأوقات المتعاقبة فإنها تنقضى (١٣) لا محالــة .

---

(١) بداية :ل ٣٢/ب فى ب . (٢) سورة يس من آية ٣٩ .

(٣) راجع: شرح الأصول الخمسة ١٨١ ،الشامل ١٣٦-١٣٧ ، شرح الكبرى ١١٢ ، شـرح المقدمات فى العقائد ١٤٤/٢ . (٤) بداية :ل ٢٩/ ب فـى أ .

(٥) ج: بدون (أول لـه) . (٦) بداية: ل ٤٠/ أ فـى ج .

(٧) أ ،ب : مقتضى . (٨) ج: بدون (وقد) . (٩) أ ، ب : يتناهى .

(١٠) راجـع ص ٨٩. (١١) أ ، ب ، ج : (فيــه) .

(١٢) بدايـــة : ل ٣٣/ أ فـى ب .

(١٣) أ : ينقضى ، ب : لا ينقضى .

وبيان أنه يلزم منه أوقات غير متناهية : أن (١) الوجود لا يعقل إلا فى وقت ، هذا هو السؤال .

والجواب عنه واقع بعد تحقيق الوقت والزمان (٢) ، وذلك قد اختلف فيه الاصطلاح :

فقد يطلق على حركات الأفلاك ، وتعاقب الجديدين - يعنى - الليل والنهار .

وقد يطلق ويراد به فى اصطلاح المتكلمين مقارنة متجدد بمتجدد .

ويطلق أيضا عند قوم من الفلاسفة والمراد به : تقدير مسافة وجود الحركة .

فإن أريد به حركات الأفلاك ، وتعاقب الليل والنهار كما فى تعارف أهل العادات ، فلا فلك ولا حركة قبل العالم ، فلا زمان بهذا الاعتبار قبله .

وإن (٣) أريد به مقارنة متجدد بمتجدد فلا متجدد قبل العالم ، وكذا التقدير من فعل المقدر ، فلا مقدور ولا تقدير قبل وجود العالم .

فلا (٤) معنى للوقت أيضا قبل وجود العالم بكل اعتبار اصطلح على إطلاق اللفظ بإزائه .

ثم نقول : الوقت إما أن يكون وجودا أو عدما أو حالا .

فإن كان وجودا ، وكل وجود عندكم يفتقر (٥) إلى وقت أدى ذلك الى ما [لا] (٦) يتناهى (٧) ، وقد سبق الدليل على إبطاله (٨) .

وإن كان عدما فلا شىء يذكر وهو معدوم قبل العالم ، فيلزم أن يكون عدما مضافا إلى معقولية خاصة ، فهى إذا كانت معدومة حكمها حكم سائر الممكنات فى العدم ، والعدم (٩) المطلق لا كثرة فيه .

وإن كان حالا فالحال لابد لها من ذى حال ، ولا ذات فى العدم ليصح اتصافها بالحال المفروضة فيثبت (١٠) أن (١١) فرض الوقت قبل وجود العالم محال (١٢) .

---

(١) أ ، ب : الا . (٢) راجع السؤال والجواب عنه فى : الإرشاد ٣٢-٣٣ .

(٣) بداية : ل ٤٠/ ب فى جـ . (٤) بداية : ل ٣٠/ أ فى أ .

(٥) أ : يقتضى . (٦) أ : بدون (لا) زدناه من ب ، جـ ليستقيم النص .

(٧) أ ، ب : تتناهى . (٨) راجع ص ٨٧-٨٨ .

(٩) أ : كرر (والعدم) حذفنا المكرر ليستقيم النص . (١٠) ب جـ : فيثبت .

(١١) بداية : ل ٣٣/ ب فى ب . (١٢) راجع القدم الإلهى فى : التمهيد ٤٥ ، شرح الأصول الخمسة ١٨١-١٨٢ ، أصول الدين ٧١-٧٢ ، ٨٨-٨٩ ، الإرشاد ٣١-٣٣ ، الاقتصاد فى الاعتقاد ٣٨-٣٩ ، تبصرة الأدلة ١/ ١٣٠ ، التمهيد لقواعد التوحيد ١٣٢-١٣٣ ، شرح الإرشاد لابن ميمون ٩٣-٩٦ ، الأربعين ٩٢-٩٦ ، المحصل ٨٣-٨٤ ، المسايرة ١٠-١١ ، شرح المقاصد ٢/ ٨١ ، شرح المواقف ت:د ، المهدى ١٧٠-١٧٢ ، شرح الكبرى ١١٢-١١٨ ، شرح أم البراهين ٦٦-٦٩ ، ١٣٥-١٣٦ ، رسالة التوحيد / محمد عبده ٥٤ تحقيق وتعليق طاهر الطناحى /كتاب الهلال العدد ١٤٣/ ١٩٦٣م .

* الفصل الثالث : قيـــامه بنفســـه *

وقد اختلفت عبارات [(١)] الأئمة في معنى القائم بالنفس ، والاختلاف راجع الى اصطلاح من غير خـلاف في المعنى .

فمن الأئمة من اصطلح في إطلاق هذا اللفظ على مالا يفتقـر إلى محل [(٢)] ، ويندرج في مقتضى هذا اللفظ الجوهـر والقديم

وذهب الأستاذ [(٣)] إلى أن القائم بالنفس مالا يفتقر [(٤)] في وجوده إلى أمـــر آخـر غير وجوده [(٥)] ،ولا قائم بنفسه على [(٦)] هذا الاصطلاح إلا القيوم ـ سبحانه ـ قال: (والمقصود في هذا الفصل الاستدلال على استغناء الباري ـ سبحانه وتعالـى ـ عن محل يقوم بـه) ٣٠/أ

إذ لو قام بـه لكان صفة له ، ولا يصح كونـه صفة لمحل [(٧)] ؛ لقيام الدليل علـــى ثبـوت أحـوال معنوية لـه ، أو قيام معـان [(٨)] بـه ، فلا يصح على الطريقتيــــن ثبوت ذلك لما لا يسـتغني عن المحـل ،كما قررناه في قيـام المعنى بالمعنى [(٩)] .

---

(١) أ : عبارته . (٢) راجع : الإرشاد ٣٣ ، الباجوري على الجوهرة ٦٤ .

(٣) أبو اسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهوان الإسفراييني ، ركن الدين ، م٤١٨هـ فقيه على مذهب الشافعي ،أصولي متكلم ،أخذ عنه الكلام عامة شيوخ نيسابور ، مـن تصانيفه : جامع الحلى في أصول الدين والرد على الملحدين وتعليقه في أصول الفقه . انظر ترجمته في :وفيات الأعيان ٨/١ ـ ٩ ،سير أعلام النبلاء ٦٥٣/١٧ـ٥٦؟،الوافي بالوفيات ١٠٤/٦ـ١٠٥ باعتناء ديدرنيغ / دار صادر / بيروت ١٩٧٢م ، طبقـات الشافعية الكبرى ٢٥٦/٤ ـ ٢٦٢ ،طبقات الشافعية للإسنوي ٥٩/١ـ ٦٠ ،البدايـة والنهاية ٢٤/١٢ ،شذرات الذهب ٢٠٩/٣ـ٢١٠ ،الأعلام ٦١/١ ، معجــم المؤلفين ٨٣/١ .

(٤) أ : يقتضـى . (٥) راجع: الإرشاد ٣٣ ، شرح أم البراهين ٧٥ +

(٦) بداية : ل ٤١/أ في جـ . (٧) أ : المحـل .

(٨) أ ، ب ، جـ : معانـــى .

(٩) راجع ص٧٩ـ٨٠. راجع قيامه تعالى بنفسه في : أصول الدين ٨٨ ، الإرشاد ٣٣ـ ٣٤ ، شرح الإرشاد لابن ميمون ٩٧ـ١٠٠ ، شرح الكبرى ١٢٦ـ١٢٧ ،شـرح أم البراهين ٧٤ـ٧٨ ، الباجوري على الجوهـرة ٦٣ـ٦٥ ، هوامش علـى العقيدة النظامية ١٩٤ـ١٩٧ .

* الفصل الرابع فى مخالفته للحــــــــوادث *

قال : (من صفات نفس القديم مخالفته للحوادث ، فالرب ـ تعالى ـ (١) لا يشبــه شيئاً (٢) من الحوادث ، ولا يشبهه شئ منها) ٣٠/ أ ـ ب

قلت : تضمن كلامــه فى هذا الفصل أمورا منها :

أن المخالفة من صفات النفس ، وسنبين أنها ليست كذلك (٣)

والبحث عن حقيقة التماثل والاختلاف .

والكلام على تعليل التماثـــل .

والرد على الباطنيـــة (٤)

وما يجوز أن يفترق (٥) المتماثلان (٦) فيه ،ويشترك فيه المختلفان (٧) .

وتنزيــه البارى ـ سبحانه ـ عن التحيز ، والكلام فى تأويل ظاهر إن ورد على خـــلاف ذلــك .

فنتكلم (٨) على كل صنف بما يليق بــه .

---

(١) بداية : ل ٣٠/ ب فى أ .

(٢) أ : شــيا .   (٣) راجع ص ١٠٤ .

(٤) الباطنيـــة : فرقة من فرق الشيعة خرجت عن الإسلام ، وقد حكــم البغدادى عليهـــا بالكفر الصريح ؛ لأنهـــا لم تتمسك بشئ مــــن أحكام الإســـلام ، وحكم فيهم الإمام مالك بـــأن من أتى منهــــم تائبـــا تقبل توبتــه ، ومن أظهر التوبة بعد العثور عليــه لا تقبـــل منــه ، ومن ألقابهــم : الإســـماعيلية ، الباطنيـــة ، القرامطـــــة ، المزدكيـــة ، التعليميـــة ، الملحـــدة .

انظـــر التعريف بهم فى : الفرق بين الفرق ٢٨١ ـ ٣١٢ ، أصول الديـــن ٣٢٩ ، ٣٣١ ، التبصيـــر فى الديـــن ٨٣ ـ ٨٨ ، الملل والنحل ١/١٩١ ـ ١٩٨ ، تاريخ الجدل للإمام أبى زهـــرة ١٣١ - ١٣٢ / ط ٢ دار الفكـــر العربى ١٩٨٠م ، كتـــاب التأويل الإســـماعيلى الباطنى ومدى تحريفـــه للعقيدة الإســـلامية للدكتور عبد العزيـــز سيف النصر / ط ١ مطبعة الجبلاوى / القاهـــرة ١٩٨٤م .

(٥) أ : تفتــرق .   (٦) أ : المتماثـــلات .

(٧) أ : المختلفـــات .

(٨) د : فتكـــلم .

القول في حقيقة المثلين والخلافيـــــــن :

ذكر في المثليـن ثلاث عبـــارات :

الأولى : أن المثلين كل موجودين ثبت لكل (١) واحد منهما من من صفات النفـــس ما ثبت للآخـــر (٢) .

والثانية : كل موجودين سد أحدهما (٣) مسد الآخـــر .

والثالثة : الموجودان اللذان يشتركان فيما يجب ويجوز ويستحيل (٤) .

ثم قال : (الأولـى : العبارة الأولـى)

قلت : إنما جعل الأولـى العبارة الأولى ، لأن قول القائل ما سد أحدهمـــا مسد الآخـــر قضية تعقل (٥) على الجملة بين المختلفين (٦) ، فإن أحـــد الضدين يسد مسد الآخـر في حصول شرط بقاء الجوهـر ، وليس مثلا .

وإن قال هذا القائل انما أريد أن يسد مسده من كل الوجوه فلا يمكن أن يريـد بـه ما يخرج عن الوجوه على أن يكون من الصفات النفسية ، فلابد أن يعم في جميـع صفات النفس ، فيرجع حاصله بعد التطويل إلى العبارة الأولى .

والعبارة الثالثة تفسير التماثل بالأحكام (٧) اللازمة عن التماثـل ، وهذا فرع ثبـــوت التماثل ، ولهذا قال :

(الأولى العبارة الأولـــــــى)

ويتجـه (٨) على العبارة الأولى : أن يقـال :

إن قوله:(ثبت لكل واحـد منهما (٩) ما ثبت للثانـــــى) ٣٠/ب

فنقول : الذى ثبت (١٠) لأحدهما عينه فلا (١١) يثبت للثانى ، وإن قلت يثبت (١٢) للثانى مثله (١٣) فالكلام فى تفهيم معنى التماثل ، فليعبر بصيغـة أخـرى تشعر بالمشابهة والمماثلة فى (١٤) جميع صفات النفس [من غير ذكر لفظ التماثـــل .

---

(١) بـدايـة : ل ٣٤/ أ فـى ب . (٢) العبارة الأولى فى حقيقة المثلين ساقطة فى النسخة المطبوعة لكتاب الإرشاد بتحقيق الدكتور محمد يوسف موسى ، وأيضا فى النسخة المطبوعة ببيروت ١٩٨٥م بتحقيق أسعد تميم وبالرجوع الى النسخة المخطوطـــة الموجودة فى المكتبة الأحمدية بحلب رقم ٧٦٤ خط ٦٨٢هـ والتى توجد منها صورة بمعهد المخطوطات ، والنسخة رقم ١٤٦ بجامعة ليدن بهولندا خط ما قبل سنة ٧١٥هـ والتى حصلت على صورة منها : وجدت أن العبارة المذكورة موجودة .

(٣) بداية : ل ٤١/ب فى جـ . (٤) راجع: حقيقة المثلين فى الشامل ١٦٩ ، متـــن المواقف ٨١ ، شرح المقاصد ١٠٦/١ . (٥) أ ، ب : يعقل . (٦) أ: المثلتين .

(٧) أ : الاحكام . (٨) أ : وبنى . د : بدون (ويتجه) .

(٩) أ ، ب : منها . (١٠) د : بدون (للثانى فنقول الذى ثبت) .

(١١) أ ، ب ، جـ ، د : لا . (١٢) د : ثبـت .

(١٣) ب : مثـــل .

(١٤) بدايـــة : ل ٣١/ أ فـى أ .

والمختلفان كل موجودين ثبت لأحد هما [من صفات النفس] (١) ما لم يثبت عينه للثاني (٢) .

وترد عليه المناقشة من حيث إن المثلين ثبت لكل واحد منهما من صفات النفس ما لم يثبت (٣) عينه للثاني ، وإنما ثبت (٤) للمماثل (٥) ما يساويه في المعقولية ، فلنحرر عبارة الاختلاف على حسب عبارة التماثل .

أما المعتزلة فربطوا التماثل بالاشتراك في الأخص ، والاختلاف بالافتراق فيه . ومعتمدهم في ذلك أن الاشتراك في الأخص (٦) علة للاشتراك في حقيقة الصفات (٧) .

وهؤلاء سمعوا كلاما من المنطقيين وهو : أن الاشتراك في الأخص الذاتي يلزم منه الاشتراك في الأعم الذاتي ، فأخذ ذلك المعتزلة ،وبدلوا العبارة ، فبدلوا لفظ الالزام بالوجوب ، ولم يعبروا (٨) بالذاتي ، فلزمهم من المحال ما لزمهم مما نذكره إن شاء الله - تعالى - :

فمما لزمهم اجراء حكم العلل ههنا ،وهو محال .

والذى نورده عليهم : أن العلة حقها أن تطرد وتنعكس ، فلزم على مساق ذلك أنه إذا انتفى الاشتراك في الأخص ينتفي الاشتراك في الأعم ؛ ضرورة أن العلة لابد من انعكاسها .

والثاني : أن يكون الاشتراك في الأخص يوجب (٩) الاشتراك في أحوال متعددة ، وتعليل أحكام متعددة بعلة واحدة محال .

الثالث : (١٠) أن العلة لابد أن تكون أمرا وجوديا ، والأخص حال .

الرابع : أن تماثل المثلين واشتراكهما في صفة النفس واجب ، وعندهم لا تعليل للواجب .

وقد ألزمهم صاحب الكتاب أمرين :

أحدهما : أن الاختلاف بالافتراق في الأخص ، كما أن التماثل بالاشتراك فيه . ونحن إذا عرضنا على عقولنا (١١) علما وقدرة نضطر الى اختلافهما مع الذهول عن أخص كل واحد منهما .

---

(١) أ: بدون ما بين القوسين ،زدناه من ب ، ج ليستقيم النص .

(٢) راجع معنى المختلفين في : متن المواقف ٨٢ .

(٣) بداية :ل ٤٢/ أ في ج . (٤) ج : يثبت .

(٥) أ ، ب : للماثل . (٦) بداية : ل ٣٤/ ب في ب .

(٧) راجع: شرح الأصول الخمسة ٢٧٨ ،الشامل ١٧٠ ،متن المواقف ٨٢ .

(٨) أ : يغيروا . (٩) أ : فوجب .

(١٠) أ : بالثالث . (١١) بداية : ل ٤٢/ ب في ج .

ولهم أن ينفصلوا عن هذا بأن الافتراق فى الأعم يدل على الافتراق فى الأخص ، فلـــزم العلم بالاختلاف لدلالته على ما يوجب الاختلاف .

الثانـى : (١) أن الإرادة المنسوبة إلى القديم وإرادتنا مثلان ، وإحداهما (٢) مفتقرة إلى محل والأخرى مستغنية عن المحـل .

وتحرير هذا الإلزام بفرض اتحاد متعلق الإرادتين ، إذ أخص وصف الإرادة الحادثة تعلقها بالمراد (٣) المعين ، فقد اشتركا في الأخص ولم يشتركا فى بعض الأحكـام الواجبـة ، وهذا لازم فى المتماثلين . (٤)

وأورد على نفسه سؤالا وأجـابعنـه .

قال : (فإن قال قائل هل يجوز مفارقـة المتماثلين فى بعض الصفات ، وهل تجـوز مشـاركة المختلفين فى بعض الصفات) ٣١/ ب

وأجـاب عـن الأول بالتفصيل فقال :

(تجوز المفارقـة فى صفة معنوية ،ولا تجوز المفارقـة فى صفة من صفات النفس) ٣١/

وأجـاب عن الثانى بأنـه :

(يجـوز من غيـر تفصيل) ٣١/ب

فقد يشترك المختلفان فى صفة نفس كالوجود واللونية التى يشترك فيها السواد والبياض ـ وذكر الوجود مسامحة فى القول ، فانه ليس من صفات النفس ـ وقد يختلف المثـلان فى صفة معنى كالجوهرين المفترقين فى الحركة والسكون أو اللون أو أى معنى فرضته (٥) يوجـد فى أحد الجوهرين ويوجد فـى الآخـر ضدة (٦) ، وقد تحقق تماثـل الجواهـر (٧) .

قال : (وغرضنـا من هذه المسألة الرد على الباطنيـة (٨)) ٣١/ب

فإنهم زعموا أن المشاركة فى صفة من صفات الإثبات توجب التماثل ، وامتنعوا علـى مساق هذا أن يصفوا البارى ـ تعالى ـ بالوجود ، لما فيـه من المشاركـة فى صفة إثبات (٩) ، وذلك يلزم منه التماثل عندهم .

---

(١) بداية : ل ٣١/ب فى أ . (٢) أ ،ب : واحديهما .

(٣) بداية : ل ٣٥/ أ فـى ب . (٤) أ : التماثلين . راجع الإلزامين المذكوريـن فى الإرشاد ٣٥ . (٥) أ : فرضـت .

(٦) بداية : ل ٤٣/أ فى جـ . (٧) راجع: الشامل ١٩٤، ١٩٨ ـ ٢٠٠ ، متـن المواقف ٨٢ . (٨) سبق التعريف بهم . راجع ص ١٠٢ .

(٩) راجع قول الباطنية فى : الشامل ١٧١أ ، الملل والنحل ٩٣/١ ، نكت الإرشاد جـ٢ مجلد ١/ل ٣٣/ب ، ٧٤/ ب ، التأويل الإسماعيلى الباطنى ومدى تحريفـه للعقائد الإسلامية ٧٤ ـ ٧٥ .

وهؤلاء إن نفوا الصانع أقيمت عليهم القواطع فى إثباته ، وإن أثبتوه لزمهم من إثباته ما حاذروه ؛ إذ الاشتراك فى معقولية الثبوت اشتراك فى أمر ثبوتى ، فيلزمهم التماثل ، والاشتراك فى التسمية لا ينبنى عليها التماثل ، فكذلك الافتراق فيهما لا ينبنى عليها الاختلاف .

ثم نقول أتزعمون أن الاشتراك فى وصف واحد يلزم منه الاشتراك فى جميع الأحكام أم (١) لا ؟

فإن زعموا ذلك (٢) فقد جحدوا البديهة ، وإن أبوه كان تسميتهم الاشتراك فى معقول واحد تماثلا وتشبيها أمرا اصطلحوا عليه ، وليس هو المحال الذى قام عليه الدليل .

ثم سأل نفسه سؤالا قال :

(فإن قيل هل تطلقون القول بأن الله يماثل الحوادث فى الوجود) ٣٢/أ

وأجاب عن ذلك بأنه :

(لا سبيل إلى إطلاقه) ٣٢/أ

قلت : أما من زعم من النظار أن التماثل والاختلاف حكمان عقليان فهما متنافيان (٣) ، ولا يجوز أن يتواردا على مورد واحد ، فيلزم من التفريع على هذا القول أنه لا يتعقل التماثل والاختلاف من وجهين ، إذ التماثل ليس حكما على (٤) صفات الذات وكذلك الاختلاف ، وإنما هو حكم على الذات فلا يتوارد عليها حكمان متنافيان .

ومن أبى أن يكون التماثل حكما وهو الصحيح ، فيرجع حاصله إلى نسبة معقولة ، ولا يتعقل إلا بالقياس الى أمرين ، فيرجع الكلام فيها إلى المشاحة والمناقشة فى عبارة ، فواحد يطلق التماثل على المشاركة فى البعض ، وآخر يطلقها على الاشتراك فى جميع الصفات النفسية .

نعم لا يجوز إطلاقه ؛ لما فيه من إيهام المشاركة فى الكل ، وهو مستحيل فى وصفه ، وكل لفظ يوهم فلا يجوز إطلاقه على البارى - سبحانه - إلا باذن سمعى (٥) .

---

(١) بداية : ل ٣٥/ ب فى ب .

(٢) بداية : ل ٣٢/أ فى أ .

(٣) راجع : الشامل ١٧٠ . (٤) بداية : ل ٤٣/ ب فى ج .

(٥) راجع مخالفته تعالى للحوادث فى : اللمع ١٩-٢٠ ، التمهيد ٤٤ ، الارشاد ٣٤-٣٩ ، شرح الارشاد لابن ميمون ١٠٠-١٠١ ، الأربعين ٩٦-٩٩ ، المحصل ١٥٤ ، شرح طوالع الأنوار ١٥٦-١٥٧ ، شرح المواقف ت : د المهدى ٢١-٢٧ ، شرح أم البراهين ٧٢-٧٤ ، نشر الطوالع ٢٢٥-٢٢٨ .

* القول فى تنزيهه عن التحيز *

قال : (فإن قال قائل قد ذكرتم أنه لا يمتنع اشتراك القديم والحادث فى بعض صفات الإثبات ، ففصلوا ما تختص به الحوادث من الصفات وهى مستحيلة على الإله .

قلنا : نذكر أولا ما تختص به الجواهر) ٣٢/أ

قلت : حاصل ما ذكره أنه نظر إلى التحيز للجوهر ، وهو من صفات النفس على رأى من قال بالأحوال ، أو ترجع إلى نفس وجود الجوهر على طريق (١) من نفاها .

فإن كانت صفة نفسية فيستحيل وصف البارى - تعالى - بها

وإن كانت نفس الجوهر ، فيستحيل أن يكون البارى - تعالى - جوهرا

وذهبت الكرامية (٢) وبعض الحشوية (٣) إلى أن الرب - تعالى عن قولهم - متحيز مختص بجهة فوق (٤) .

---

(١) بداية : ل ٣٦/أ فى ب .

(٢) الكرامية : أتباع محمد بن كرام ، وهم فرق أصولهم : العابدية والتونية والزرينية والإسحاقية والواحدية والهيصمية ، ويجمعهم القول بقيام الحوادث بذاته تعالى ، والقول بالتحسين والتقبيح من جهة العقل ، واتهام الامام على - كرم الله وجهه - بالسكوت على ما جرى مع سيدنا عثمان - رضى الله عنه - ولهم أقوال يجمعها التجسيم .
انظر التعريف بهم فى : مقالات الاسلاميين ١/ ٢٠٥ ، الفرق بين الفرق ٢٠٥ - ٢١٥ ، التبصير فى الدين ٦٥ - ٧٠ ، الملل والنحل ١/ ١٠٨ - ١١٣ ، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ١٠١ ، أساس التقديس ٧٧ - ٧٩ ، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ١/ ٦٤٦ - ٦٧٠ .

(٣) بداية : ل ٣٢ : ب فى أ . الحشوية : طائفة من المشبهة من أهل الحديث تمسكوا بظواهر الآيات والأحاديث الموهمة للتشبيه ، ويسمون بالحشوية ؛ لاحتمالهم كل حشو روى من الأحاديث المختلفة المتناقضة ، وقيل إن الحسن البصرى أطلق هذا الاسم على جماعة من رعاع الرواة حضروا مجلسه يوما ولما تكلموا بالسقط قال ردوا هؤلاء الى حشا الحلقة ، فسموا بالحشوية ، وقد حكى الإمام الأشعرى عنهم أنهم أجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة ، وقالوا إن المسلمين يعانقونه فى الدنيا والآخرة .
انظر التعريف بهم فى : الفرق بين الفرق ٢٢٩ ، الملل والنحل ١/ ١٠٥ - ١٠٦ ، كتاب الزينة فى الكلمات الاسلامية العربية لأبى حاتم احمد بن حمدان الرازى ٣/ ٢٦٧ تحقيق د . عبد الله سلوم السامرائى ط٢ بغداد ١٩٨٢م ومعه الغلو والفرق الغالية للمحقق .

(٤) راجع رأى الكرامية والحشوية المذكور فى : المحصل ١٥٧ ، أساس التقديس ٧٥ ، شرح المواقف ت : د . المهدى ٣١ - ٣٢ ، شرح الكبرى ١٣١ .

والدليل على (١) فساد مذهبهم هو الدليل على فساد القول بقدم الأجرام ، من حيث إن كل متحيز لا (٢) يخلو عن الحركة والسكون ، ومالا يخلو عن الحركة والسكون لا يخلو عن الحوادث ، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث .

ولا محيص لهم عن هذا الدليل فيما أثبتوه متحيزا إلا بأحد أمرين :

أحدهما : أن يقولوا أولا بخلوه عن صورة التحيز ، ثم تطرأ (٣) عليه صورة التحيز ، كما صار إليه بعض الفلاسفة القائلون بخلو الهيولى عن الصورة ، والدليل على إبطال ذلك ما تقدم (٤) .

وإما أن يلتزموا أنه ساكن بسكون قديم لا يعدم .

فنقول : نسبة الجواهر بأسرها إلى الأحياز كلها نسبة واحدة ، والحيز الذى شغله هذا الجوهر لو شغله غيره لكان بسكون حادث ، واشغاله كاشغال غيره له ، وإذا (٥) تماثل المعنيان فيجب حدوث أحدهما ؛ لوجوب حدوث مماثله .

استدلوا بقوله تعالى :

" الرحمن على العرش استوى (٦) "

وأجاب صاحب الكتاب بتأويلها بالاستيلاء والقهر ، ولم ير أن الآية [من] (٧) المتشابهات (٨) .

قلت : القاعدة التى لابد من رعايتها :

أن كل لفظ يرد فى الذات والصفات فلا يتصور أن يرد منه نص متواتر بحيث لا يقبل التأويل على ما يستحيل فى المعقول فغايته (٩) أن يرد من المتواتر الظاهر فى المحال ، فيجب اعتقاد أن المحمل الظاهر غير مراد ؛ لقيام الدليل على استحالته ، ثم ينظر فيما بقى من محامل اللفظ ،

فإن بقى احتمال واحد (١٠) جائز (١١) تعين حمل اللفظ عليه ،

وإن بقى أكثر من احتمال على حكم التجويز تعين الوقف ، وحكم على الآية بأنها من المتشابهات التى لا يعلم تأويلها إلا الله ،

---

(١) بداية : ل ٤٤/أ فى جـ . (٢) أ ، ب : فلا . (٣) أ ، ب : يطرأ .
(٤) راجع ص ٨٣ ـ ٨٥ . (٥) ب : فاذا .
(٦) سورة طه آية ٥ . (٧) أ ، ب : بدون (من) زدناه من جـ ليستقيم النص . (٨) راجع : الإرشاد ٤٠ ـ ٤٢ ، الشامل ٥٥٢ ط إسكندرية .
(٩) أ : فغايت . (١٠) بداية : ل ٤٤ / ب فى جـ .
(١١) بداية : ل ٣٦ / ب فى ب .

وإن قدر ورود خبر واحد (١) وهو نص في المحال قطعنا بكذب راويه .

وإن كان محتملا للتأويل: (٢)

فالتصرف فيه كما سبق في المتواتر من الوقف عند تعارض الاحتمالات المجوزة، وتسويغ الحمل على الاحتمال الواحد المجوز بعد إخراج المحمل المحال .

وعن هذا نقل عن بعض حذاق (٣) السلف أنه قال :

[الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والايمان به واجب، والسؤال عن هذا بدعة (٤) .

معناه : أن لفظ] (٥) الاستواء في اللغة معلوم المحامل (٦) ، وهي لفظة عربية لا إشكال فيها . فتطلق ويراد بها (٧) : الاستيلاء والقهر كما ذكر (٨) وتطلق ويراد بها (٩) : القصد الى خلق شيء في العرش لقوله :

" ثم استوى إلى السماء وهي دخان (١٠) "

- أي - قصد إليها (١١) .

فإذا بطل حملها على الاستقرار بقي الاحتمالان (١٢) يجوزان ، فلا يمكن حمل اللفظ على أحدهما إلا بسنة (١٣) ، ولم (١٤) يقم من السنة دليل على تعيين محمل ، فهو المعنى بقوله :

" والكيف مجهول (١٥) "

ولا يمكن التعويل (١٦) على ترجيح أحد الاحتمالين على الآخر بأمر بمجرد (١٧)

---

(١) الخبر الواحد : يطلق على ما روى من طريق لا تحيل العادة توافق رجاله على الكذب على رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ويطلق على ما كان راويه واحدا فقط، ويطلق عند المتكلمين والفقهاء على كل خبر قصر عن إيجاب العلم سواء كان راويه واحدا أو الجماعة التي تزيد عن الواحد . راجع : التمهيد ٤٤١ ، مصطلح الحديث للدكتور/ إبراهيم الشهاوي ١٣ /ط شركة الطباعة الفنية /القاهرة .

(٢) بداية :ل ٣٣/أ في أ . (٣) أ : مذاق .

(٤) رواه البيهقي في الاعتقاد عن يحيى بن يحيى عن الإمام مالك -رضي الله عنه - بلفظ " ... الاستواء غير مجهول ، والكيف غير معقول ، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعه ... إلخ " . راجع: الاعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة ٥٠-٥١ .

(٥) أ :بدون ما بين القوسين زدناه من ب، جـ ليستقيم النص . (٦) ب : للمحامل .

(٧) أ، ب : به . (٨) راجع: الارشاد ٤٠ ، قارن لسان العرب ٣/ ٢١٦٤ .

(٩) أ، ب، جـ : ويطلق ويراد به ، ب : زيادة (القهر) .

(١٠) سورة فصلت من آية ١١ . (١١) هذا تأويل سفيان الثوري . راجع: الإرشاد ٤١ ، الشامل ٥٥٤ ط إسكندرية . (١٢) أ : الاحتمالات .

(١٣) ب : لسنة . (١٤) أ : لم .

(١٥) سبق تخريجه . راجع ص نفسها . (١٦) أ : التطويل .

(١٧) أ ، ب ، جـ : مجرد . صححناه ليستقيم النص .

الظـن ، فإن ذلك يفيد في الأحكام الشرعية ،ولا مجال للعقل فيما يتعلق بأسمائه وصفاته ، والسائل لطلب الترجيح بهذه الجهـة مبتدع ،والآيـة على هـذا من المتشـابهات ٠

وقولـه :[١] (الامتناع من التأويل يجر إلى اللبس والإيهام واستزلال العوام[٢]) ٣٣/١

قلنا : إذا نفى المحمل المحال ، وتردد الخاطر في احتمالين لا يمكن أن يعين أحدهما ، فأي ليس في الاعتقاد[٣] يحصل ؟ وأي[٤] زلة للعامي[٥] مع[٦] تنزيه ذي الجـلال عن كل ما لا يليق بجلاله ، فاعلم ذلك ترشد[٧] ٠

* * *

---

(١) بداية :ل ٤٥/أ في جـ ٠

(٢) أ: القوم ،ب،جـ : القوام سبق أن حققت أن عبارة الجويني الصحيحة" أوالإعراض عن التأويل " وعلى هذا التحقيق لا يكون لنقد المقترح جدوى ٠ راجع ص١٠٧-١٠٨ من الدراسة

(٣) جـ : الاعتـداد ٠ (٤) أ ،ب ،جـ : وان ٠ صححناه من د ٠

(٥) أ،ب،جـ : العوام ٠ صححناه من د ٠

(٦) بداية :ل ٣٧/ أ فـي ب٠

(٧)* راجع نفي الجهة والحيز والمكان في : أصول الدين ٧٦-٧٨ ، الإرشاد ٣٩-٤٢ ، الاقتصاد في الاعتقاد ٤٤-٥٢ ، تبصرة الأدلة ١/١٩٠-٢١٣ ، التمهيـد لقواعد التوحيد ١٥٨-١٦٥ ، الأربعين ١٠٤-١١٥ ، المحصل ١٥٥ ،١٥٧ - ١٥٨ ،المعالم ٤٢-٤٣ ، أساس التقديس ١٦-٧٦ ، المسايرة في علم الكـلام ١٦/١٧ ،شرح المواقف ت : د ٠ المهدي ٣١-٤٠ ٠ راجع النصوص الموهمـة للتشبيه في : التوحيد ٦٧-٧٧ ، شرح الأصول الخمسة ٢٢٦-٢٣٠ ، الاقتصاد في الاعتقاد ٥٢-٥٨ ، كتاب الجام العوام للغزالي ،بحر الكلام ٢٢-٢٧ ،اليواقيت والجواهر للإمام الشعراني ١/١٠٠-١١٠ / مصطفى الحلبي ١٣٧٨ هـ ،كتاب اتحاف الكائنات ببيان مذاهب السلف والخلف في المتشابهات /محمود خطـاب السبكي / مطبعة الاستقامة ط ١/ القاهرة ١٣٥٠هـ ، العقيدة في ضوء القرآن الكريم ١/٧٠-٨٧ ٠

* الفصل الخامس في تنزيهه عن الجسمية *

صرحت طوائف من الكرامية (١) بتسمية الباري - تعالى - جسما (٢) .

والنظر في إشعار هذه التسمية في اللغة واللسان ، ثم إقامة الدليل على إبطالها .

وإنما حمله على تقدمه الكلام على مقتضى اللفظ في وضع اللسان ؛ لأن بعض الكرامية تأول كلام شيخهم (٣) على معنى آخر غير المفهوم من اللفظ ، فيقع المنع من جهة الشرع ؛ حيث سماه بما لم يسم به نفسه ، وإنما يطلق على الباري - تعالى - لفظ موهم إذا ورد به إذن ، ولهذا بحث عن مقتضى اللفظ لغة (٤) .

فإن أراد الخصوم المحمل الظاهر منعه دليل العقل ، وإن أرادوا (٥) غيره منعه (٦) دليل الشرع (٧) .

فإن (٨) لفظ الجسم يشعر بالتأليف لدخول المبالغة فيه (٩) من (١٠) هذا (١١) المعنى من قولهم جسم لمن (١٢) كثرت أجزاؤه ، وأجسم لمن زاد في كثرة الأجزاء ولو كان الباري - تعالى - مركبا من أجزاء للزم (١٣) أن يجب لكل واحد من الأجزاء الحياة والعلم والقدرة ، ويفضي (١٤) إلى تعدد في الآلهة (١٥) .

و [لا] (١٦) تستقيم أدلة الوحدانية (١٧) ، فيلزم بطلان (١٨) الجسمية

---

(١) سبق التعريف بهم راجع ص ١٠٧ (٢) راجع: شرح الأصول الخمسة ٢٢٤ ، التمهيد لقواعد التوحيد ١٤١ ، متن المواقف ٢٧٣ .

(٣) هو: أبو عبد الله محمد بن كرام بن عراق بن حزابة السجزي ، ولد في سجستان ، وجاور بمكة سنين ، وورد نيسابور فحبسه طاهر بن عبد الله ، ثم انصرف الى الشام ، اتهم بأنه ساقط الحديث . راجع ترجمته في : الملل ١/١٠٨-١٠٩ ، ميزان الاعتدال ٤/٢١-٢٢ ، لسان الميزان ٥/٣٥٣-٣٥٦ ، الأعلام ٧/١٤ .

(٤) بداية : ل ٣٣/ب في أ . (٥) أ ، ب : أراد . (٦) د : يمنعه .

(٧) سيأتي بحث ما يجوز إطلاقه على الله - تعالى - وما لا يجوز في فصل مستقل . راجع ص ٢٤٢ . (٨) أ ، ب ، جـ : قال ، صححناه من د .

(٩) راجع معنى الجسم في : الانصاف ١٦ ، التمهيد ٣٧ ، التمهيد لقواعد التوحيد ١٤٢ ، الكليات ٢/١٥٧ ، كشاف اصطلاحات الفنون ٣٦٨ .

(١٠) د : بدون (من) . (١١) أ : هذه ، د : بهذا .

(١٢) د : بدون (لمن) . (١٣) د : لزم .

(١٤) أ : ويقضى . (١٥) ب: الالوهية ، جـ : الالهية .

(١٦) أ ، ب ، جـ : بدون (لا) زدناه من د ليستقيم النص .

(١٧) أ: الواحدين ، جـ : الواحداين ، د : الروحانيه .

(١٨) بداية : ل ٤٥/ ب في جـ .

والتركيب من الأجزاء .

ثم الدليل على إبطال كونه جوهرا هو بعينه يدل على إبطال كونه جسما . وقد أحلنا أن يكون من جملة المتحيزات (١) ، ولا يصح جسم إلا متحيزا ، وكل متحيز لا يخلو عن (٢) الحركة والسكون ، وما (٣) لا يخلو عن (٤) الحوادث فهو حادث .

فإن طردوا بدلالة الحدوث فيه لزم حدوثه (٥) ، وإن لم يطردوها فقد نقضوا دلالة حدوث العالم .

ثم نقول فرض الصانع جسما لا يخلو اما أن يكون جسما لايتناهى أو جسما متناهيا ، فإن كان جسما (٦) لا يتناهى ، فلا يمكن أن يكون غير متناه من جميع الجهات ، فإن ذلك يمنع وجود غيره من الأجسام .

فلابد من القول فى هذا الفرض أن يكون متناهيا من بعض الجهات ،فيجوز حركة إلى الجهة المتناهية ، ويلزم منه تناهية من الجهة الأخرى (٧) ولا (٨) محالة ، لأن الحركة تفريغ (٩) واشغال ، فلا يشغل من جهة إلا وقد فرغ من الجهة الأخرى (٨) ، فيجب تناهية لا محالة .

وقد استدل بعض النظار على استحالة جسم لا يتناهى :

أن لو فرضنا خطين متوازيين ،وفرضنا أحدهما متناهيا من جهة وغير متناه من جهة أخرى ، فاذا تحرك عن الموازاة (١٠) فلا يخلو إما أن يلاقيه أو لا يلاقيه ،

فإن فرض عدم الملاقاة مع دوام الحركة وتناهى المساحة بينهما كان ذلك (١١) محالا .

وإن فرض الملاقاه (١٢) فلا بد أن يقع على نقطة (١٣) هى أول نقطة الملاقاة (١٤) ، [ثم يلاقى ما بعدها ، وما لا يتناهى لا يعقل فيه نقطة هى أول نقطة الملاقاة] (١٥) فيلزم أن يلاقيه وألا يلاقيه ، وهو محال ، وإنما لزم المحال من فرض جسم لا يتناهى (١٦) ، وهو محال .

فإذا ثبت أن كل جسم متناه ، فلو قدر صانع العالم جسما لزم تناهيه ، وإذا

---

(١) راجع ص ١٠٨ . (٢) أ : من . (٣) ب : بدون (ما) .
(٤) أ : من . (٥) أ : حدوث . (٦) بداية : ل ٣٧/ب فى ب .
(٧) أ ، ب : الآخر . (٨) ب: بدون ما بين الرقمين ، أ : الآخر .
(٩) أ : تفريع . (١٠) أ: الموازات . (١١) بداية : ل ٣٤/ أ فى أ .
(١٢) أ ، ب : الملاقات . (١٣) بداية : ل ٤٦/ أ فى ج .
(١٤) أ ، ب : الملاقات . (١٥) أ ، ب : بدون ما بين القوسين ،زدناه من ج ليستقيم النص . (١٦) أ : لا تتناهى .

تناهى لزم أن يكون أصغر من العالم أو أكبر أو مساويا ،وذلك محال ،ويتطرق (١)
إلى واجب الوجود وجوه الجواز ، ويتعالى (٢) عن ذلك .

قال : (فإن قال قائل نطلق لفظ الجسمية ونريد بـه الدلالة على وجوده) ٣٤/أ

قلنا : كل لفظ يوهم معنى لا يصح نسبته إليه ، فلا سبيل إلى إطلاقه عليه إلا باذن ، ولا إذن فى إطلاقـه .

فإن قيل قد سمى الله ذاته نفسا فى قوله تعالى :

" تعلم ما فى نفسى ولا أعلم ما فى نفسك " (٣)

قلنا : الجـواب عنـه من وجهيـن :

أحدهما : أن لفظ النفس فى (٤) اللسان يطلق بإزاء الذات (٥) ، ولهذا يقـال نفس العرض ، ولا يصح أن يقال جسم العرض بخلاف لفظ الجسم .

الجواب الثانى : أن الإطلاق معتمد فيه على الإذن ، وقد ورد فى أحد اللفظيـن دون الآخر ، فافترقـا .

ثم القياس لا يجيء (٦) فى أسماء الرب - تعالى - بل القياس قام القاطـع علـى إعماله فى أحكام أفعال المكلفين الشرعية ، ولم يقم قاطع على استعماله فـى أسمائه - سبحانه - فلم يكن لإطلاقه وجـه ، ولو ساغ ذلك لصح أن يسمى جسدا .

وقد (٧) يعتذرون (٨) بأن لفظ الجسد منع منه الشـرع . فيقال لهم لِمَ لـم تسم الأمـة البارى - تعالى - عاقلا مع أن قول القائل عقلته وعلمته بمعنى واحـد فى مقتضى اللسان .

وكذلك لفظ الفقيـه ، وغير ذلك مما امتنع منه مع صلاحية اللفظ لـه .

فيدل والحالة هذه على أنه لا سبيل إلى الإطلاق عليه إلا بإذن ، والله أعلم (٩)

* * *

---

(١) أ: وينطرق . (٢) أ : ويتعال . (٣) سورة المائدة من آية ١١٦ .

(٤) بداية : ل ٣٨/أ فى ب . (٥) راجع: لسان العرب مادة نفس ٦/٢٣٤ .

(٦) ب : لا بحجـة . (٧) بداية : ل ٤٦/ب فى جـ .

(٨) أ : يتعذرونه ، ب : دونـه .

(٩) ب: زيادة (الفصل الثالث) راجع نفى الجسمية عنه تعالى فى : اللمع ٢٣ ، التوحيد ٣٨-٤٣ ، التمهيد ٢٢٠-٢٢٦ ، شرح الأصول الخمسة ٢١٦-٢٢٠ ، المحيط بالتكليف ١٩٨-٢٠٢ ، أصول الدين ٧٣-٧٦ ، الإرشاد ٤٢-٤٤ ، الاقتصاد فى الاعتقاد ٤٢-٤٣ ، التمهيد لقواعد التوحيد ١٣٧-١٤٥ ، شرح الإرشاد لابن ميمون ١١٩ ، ١٢٤ ، المحصل ١٥٥ ، المعالم ٤٠-٤١ ، المسايرة فى علم الكلام ١٤ ، شرح المقاصد ٢/٤٨-٥٠ ، شرح المواقف ت: د . المهدى ٤١-٤٣ ، نشر الطوالع ٢٢٨-٢٢٩ .

* الفصل السادس فى : مخالفه البارى ـ تعالى ـ الجوهر فى قبول الأعراض، وصحة الاتصاف بالحوادث *

قال : (والرب ـ سبحانه ـ مقدس عن قبول الحوادث) ٣٤/أ

قلت : تضمّن كلامه (١) فى هذا الفصل نقل مذهب (٢) الكرامية ، وإبطال مذهبهم وابداء مناقضتهم .

فمذهبهم (٣) فى هذا الأصل أنهم يزعمون : أن قيام الحوادث به صحيح ، ولا يتصف بحادث يقوم بـه (٤) .

والتزموا على قود ذلك أن يقولوا البارى خالق فى الأزل . وخالفهم الأصحاب فى كونه خالقا فى الأزل .

وهذه المسألة لا خلاف فيها من حيث المعنى ؛ فإنهم [أطلقوا] (٥) لفظ الخالق وأرادوا أنه قادر على الخلق ، ونحن نطلق لفظ الخالق ونريد بـه صدور الخلق عنه ، ولا شك فى تجدد هذا (٦) المعنى ، وتحقق قدم المعنى الأول ، فلم يتوارد النقيضان على مورد واحد (٧) .

وقيام المعنى بنا يوجب تجدد أحكامه ، فكيف يقوم بالبارى ـ تعالى ـ ولا يوجب حكما مع أن إيجاب (٨) المعانى لأنفسها .

وكيف تتخلق عن المعنى صفة نفسية (٩) ، فإذا فرعنا على نفى الأحوال فلا معنى لتجدد (١٠) الأحكام إلا تجدد المعنى .

فإذن التغير المعقول فى الحوادث دالا على الحدوث أثبته القوم فى حق البارى ـ تعالى ـ وإنما أبوا ذلك تسمية واطلاقا .

ثم أحدثت الكرامية لأنفسهم اصطلاحا فقالوا : إذا قام بـه قول حادث فليس قائلا (١١) بـه ، وإنما هو قائل بالقائلية (١٢) ، وفسروا القائلية (١٣) بالقدرة على القول .

وسمعت بعض المشايخ يفسرها (١٤) على أصلهم بقبول القول (١٥) .

---

(١) بداية : ل ٣٤/ ب فى أ . (٢) أ ، ب ، جـ : مذاهب .

(٣) أ ، ب ، جـ: فمذاهبهم . (٤) راجع المحصل ١٥٨ ، شرح المقاصد ٢/٥٢ ، شرح المواقف ت: د. المهدى ٥٥ . (٥) أ ، ب : بدون (اطلقوا) زدناه من جـ ليستقيم النص . (٦) بداية : ل ٣٨/ ب فى ب .

(٧) راجع: الاقتصاد فى الاعتقاد ١٣٦ . (٨) أ : يجاب .

(٩) بداية : ل ٤٧/ أ فى جـ . (١٠) أ ، ب ، جـ : لتجرد .

(١١) جـ : قابلا . (١٢) راجع: أصول الدين ١٠٦ ، أ ، ب ، جـ : قابل بالقابلية .

(١٣) أ ، ب ، جـ : القابلية . (١٤) أ ، ب : يفسره .

(١٥) أ : القبول .

ثم ما يقوم بــه من الحوادث يسمونه حادثا ولا يسمونه محدثا ، وما يفعلــه خارجا عن ذاته يسمونه محدثا (١) ، هذا شرح مذهبهم (٢) على الاختصار.

وأما وجــه الرد عليهم : فعمدة الأصحاب طريقان :

الأول : أن القابل (٣) للشيء لا يخلو عنه وعن مثله أو ضده ، فلو قبلهــا لم يخل (٤) عنها ، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث .

تقرير المقدمة (٥) الأولى - وهي (٦) أن القابل (٧) للشيء لا يخلو عنــه وعن مثله أو ضده - هو : أن نسبة ما (٨) يقوم بكل ذاته قبولا واتصافا وحلولا نسبة واحدة ، فلو جاز أن يخلو عن بعض ما يقبله لجاز أن يخلو عن كله ؛ لتســاوى نسبة الكل إليــه .

ولما وجب لكل قابل بعض الصفات دل على استحالة ما يؤدى إلى نفى ما وجب لــه عنــه .

وهذه الطريقة مستمرة فى الجواهر والقديم - سبحانه -

أما الجواهــر فقد استحال خلوها عن الأكوان ضرورة (٩) ونسبة الأكــوان إليها كنسبة سائر المعانى قبولا وحلولا واتصافا ، وتساوى (١٠) الكل قبــولا ؛ لأنها - أعنى - الجواهــر تقبل الأعراض لأنفسها .

وكذلك نقول فى القديم : أنه وجب لــه ما دلت الأفعال عليه (١١) ، فلو صــح خلوه عن بعض ما هــو قابل لــه لجاز خــلوه عن شــواهد الأفعال وهو محال .

ويجب أيضا أن يقال : إن القديم أيضا انما يقبل المعانى لنفسه ؛ إذ لو قبلها لمعنى لكان قبوله المعنى لمعنى آخر ، ويتسلسل ، فيجب تحقيق القبول للنفس .

وقد قرر أن هذه الطريقة لا تتمشى على طريقة المعتزلة ؛ لما سبق من ذكر اضطرابهم (١٢) فى الجواهر (١٣) ، فلم يستمر لهم أن كل قابل لا يخلو عن الشيء أو عن مثله (١٤) أو ضده ، وإذا لم يستمر ذلك كليا لم ينتج القياس .

وكذلك أحكام الإرادة تتجدد له ، وقد خلا عن جميعها أزلا فلم يستمر لهم القول أن كل قابل للشيء لا يخلو عنه أو عن مثله أو عن (١٥) ضده .

---

(١) راجع: شرح المقاصد ٢/٧٤ . (٢) أ ، ب ، جـ : مذاهبهم . (٣) أ : القائل .
(٤) أ : يخلو . (٥) أ : المقدم . (٦) أ : وهو . (٧) أ : القائل .
(٨) بداية : ل ٣٥/أ فى أ . (٩) بداية : ل ٤٧/ب فى جـ .
(١٠) بداية : ل ٣٩/أ فــى ب . (١١) أ : إليه .
(١٢) أ : استطرابهــم . (١٣) راجع : ص ٨١-٨٢ ، راجع : الإرشاد ٤٥ .
(١٤) أ : مثــل .
(١٥) ب : بدون (عــن) .

الطريق الثانى للأصحاب - ولم يتعرض لها صاحب الكتاب - : أن كل ما تجددت عليه الأوصاف الجائزة جائز من حيث إن الذات لا تعقل إلا موصوفة بصفات أو غير موصوفة بصفات ، فترددت الذات بين الاتصاف بالصفات أو بالعرو (١) عن الصفات ، وإذا جاز أن تكون (٢) متصفة وجاز ألا تكون متصفة صارت موسومة بحكم (٣) الجواز ، وكل جائز فمقتضى لمقتض (٤) ، ووجوب وجود القديم يمنع من (٥) ذلك ، فامتنع القول بتغيره .

ثم ألزمهم صاحب الكتاب قيام الألوان به ، وأكد ذلك بما صاروا إليه من كونه متحيزا مختصا بجهة (٦) ، وكل جرم جاز أن تقوم به الألوان ، فيلزم ذلك فيما أثبتوه صانعا ، وذلك محال (٧)

* * *

---

(١) أ : بالتغيرد . (٢) أ : يكون .

(٣) بداية : ل ٣٥/ب فى أ . (٤) أ ، ب ، ج : لمقتضى .

(٥) بداية : ل ٤٨/أ فى ج . (٦) راجع : الإرشاد ٤٦ .

(٧) راجع مخالفة البارى - تعالى - الجواهر فى قبول الأعراض فى : أصول الدين ٧٨-٧٩ ، الإرشاد ٤٤-٤٦ ، التمهيد لقواعد التوحيد ١٤٦-١٤٨ ، شرح الإرشاد لابن ميمون ١٢٤-١٢٩ ، المحصل ١٦٠ ، شرح المواقف ت: د المهدى ٦٤-٦٥ ، نشر الطوالع ٢٣٣-٢٣٤ .

راجع : استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى فى : الأربعين ١١٨-١٢٢ ، المحصل ١٥٨-١٥٩ ، المعالم ٤٤-٤٥ ، شرح المقاصد ، ٢/٥٢-٥٣ ، شرح المواقف ت : د . المهدى ٥٣-٦٣ .

* الفصل السابع فى الدلالة على استحالة كونه جوهرا ، وعلى [استحالة] (١) حلول بعض صفاته فى الحوادث ، والتنصيص على نكت فى الرد على النصارى (٢) * .

قال : (الجوهر فى اصطلاح المتكلمين هو (٣) المتحيز) ٣٥/ ب

[قلت] (٤) : قد فسر الجوهر بالمتحيز (٥) ، وقد تقدم ذكر تعاليه عن التحيز (٦) ، فذكره فى هذا الفصل تكرار ، وإنما ألجأه إلى ذكر هذا الفصل : أنه لما أقام الدليل على استحالة أن يكون محلا للحوادث ، دعت الحاجة إلى استحالة أن يكون هذا حالا فى الحوادث ، وكذلك كل صفة من صفاته ، وفى التعرض لذلك الرد على النصارى (٧) القائلين بحلول اللاهوت (٨) فى الناسوت ، فنذكر مذاهبهم ، ثم نذكر الرد عليهم .

فنقول : النصارى وإن أطلقوا عليه اسم الجوهر فلا يريدون ما يريد المتكلمون من المتحيز ، وإنما عنوا به أنه أصل الأقانيم (٩) .

والأقانيم عندهم ثلاثة (١٠) ، وقد قيل إن الاقنوم لفظة (١١) يونانية ، والمراد بها فى تلك اللغة أصل الشىء (١٢)

ثم قالوا إن الأقانيم الثلاثة لم يحل (١٣) منها فى ذات المسيح إلا اقنوم واحد

---

(١) أ ، ب ، جـ : بدون (استحالة) زدناه ليستقيم النص .

(٢) النصارى : أمة عيسى عليه السلام .

انظر التعريف بهم وبعقائدهم فى : التمهيد ٩٣-١٢٥ ، المغنى ٥/ ٨٠-١٥١ ، الفصل ١/ ٤٨-٦٥ ، ٢/ ٢-٧٨ ، الملل والنحل ٢/ ٢٥-٣٣ ، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ١٣١-١٣٣ ، أبكار الافكار ٢/ ٥٤٤-٥٦٢ نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام ١/ ٦٠-٦٨ ، كتاب محاضرات فى النصرانية / للامام أبى زهرة/ ط دار الفكر العربى ١٩٦٦م ، تاريخ الجدل ٢١-٢٢ ، كتاب المسيحية / د . أحمد شلبى / ط ٣ مكتبة النهضة المصرية / ١٩٦٧م ، الأديان فى القرآن / د . محمود بن الشريف ١٦٦-٢٤٠ ط ٣ / دار المعارف ١٩٧٦م . (٣) بداية : ل ٣٩/ب فى ب .

(٤) أ : بدون (قلت) : زدناه من ب ، جـ ليستقيم النص .

(٥) أ : المتحيز . راجع : الإنصاف ١٦ . (٦) راجع ص ١٠٧-١٠٨ .

(٧) سبق التعريف بهم ، راجع ص نفسها (٨) أ ، ب اللهوت .

(٩) راجع وقارن : مقالات الإسلاميين ٢/ ٨ ، التمهيد ٩٣ ، الملل والنحل ٢/ ٢٥-٢٦ ، شرح المقاصد ٢/ ٥١ ، شرح الكبرى ١٢٥ . (١٠) راجع : شرح الأصول الخمسة ٢٩١ ، الملل والنحل ٢/ ٢٥-٢٦ ، شرح الكبرى ١٢٦ ، شرح المقدمات فى العقائد ٢/ ٦٦-٦٧ .

(١١) أ : لفظ . (١٢) راجع شرح الكبرى ١٢٦ ، قارن : الملل والنحل ٢/ ٢٦ ، شرح المقاصد ٢/ ٥١ . (١٣) أ ، ب : يخلو ، جـ : يخل .

وهو اقنوم الكلمة ، دون الاقنومين (١) الآخرين وهما الأب وروح القدس (٢) .
ولا يعنون بالكلمة (٣) الكلام (٤) ؛ فإنه عندهم حادث (٥) ، وإنما عنوا بالكلمة : العلم (٦) ، وروح القدس : الحياة ، واقنوم الوجود سموه (٧) أبا (٨)
ثم قالوا إن الثلاثة واحد ، فجمعوا بين نقيضين وحدة وكثرة .
وهذا يدرك فساده ببداهة (٩) العقول .
وظنى أن النصارى أخذوا (١٠) ذلك من كلام المنطقيين من الفلاسفة ، فإنهم قالوا بأن الأجناس والفصول الذاتية (١١) لها كثرة فى الذهن وهى فى الخارج واحدة لا كثرة فيها ، فالسواد عرض ، لون ، سواد ، وهذه اعتبارات ثلاثة (١٢) ذهنية لا وجود لها فى الخارج ، فالخارج واحد وفى الذهن يتكثر ، فأخذ النصارى هذا الأصل وطردوه فى الأقانيم ؛ إلا أنهم أفسدوه ؛ فإنهم ميزوا بعضها عن (١٣) بعض ، فإن (١٤) اقنوم الكلمة اتحد بجسد المسيح وبقية الأقانيم لم تتحد .
فكيف يستقيم اجراء ذلك الأصل مع هذا الخبط ؟
والاعتبار العقلى الذهنى كيف يتحد بذات أخرى ؟
وعلى الجملة فمذهبهم غير معقول ، وهم أخس الفرق أفهاما ، وإدراك الحقائق (١٥) على مثلهم عسير ، والله الهادى إلى الحق والمرشد إلى القول الصدق .
وقوله (١٦) : (الأقانيم عندهم لا ترجع (١٧) إلى موجودات ، بل هى بمنزلة الأحوال عند القائلين [بها] (١٨)) ٣٦ / أ
قلت : تشبيهها على أصلهم بالوجوه والاعتبارات على رأى نفاة الأحوال أقرب ؛ فإن الأحوال صفات عديدة لموصوف واحد على رأى من أثبت الأحوال ، والنصارى (١٩) نفوا التعدد .

---

(١) أ : الاقيومين .
(٢) راجع : الملل والنحل ٢ / ٢٦ .
(٣) أ : الكلمة .
(٤) بداية : ل ٤٨ / ب فى ج .
(٥) راجع : الإرشاد ٤٧ .
(٦) راجع : الشامل ٥٨١ ط إسكندرية .
(٧) أ ، ب : وسموه .
(٨) راجع : الملل والنحل ٢ / ٢٦ ، شرح المقاصد ٢ / ٥١ .
(٩) أ ، ب : فساد ببداية .
(١٠) بداية : ل ٣٦ / أ فى أ .
(١١) ب : الغائية .
(١٢) أ ، جـ : ثلاث .
(١٣) ب : من .
(١٤) أ ، ب ، جـ : وان . صححناه من د بداية : ل ٤٠ / أ فى ب .
(١٥) ب : الحقيقة .
(١٦) ب : وقول .
(١٧) ب : تؤدى .
(١٨) أ : بدون (بها) زدناه من ب ، جـ ليستقيم النص .
(١٩) بداية : ل ٤٩ / أ فى جـ .

ثم ذكر اضطرابهم فى معنى اتحاد الكلمة بجسد المسيح ، وتدرعهــا (١) بالناسوت منــه (٢)

فمنهم من قال إن الاتحاد والتدرع (٣) يرجع إلى قيامها كما يقوم العرض بالجوهر (٤) .
وهذا يوجب مفارقة الذات الجوهر ؛ ضـــرورة أن المعنى الواحد لا يقوم بذاتين .
ثم فيه قول بانتقال المعنى ، وقد سبق استحالة انتقال المعنى (٥)
وذهبت (٦) الروم (٧) الى أن الكلمة مازجت جسد المسيح واختلطت به كمـــا يخالط (٨) الخمر اللبن (٩) . مثــلا
وهذا الاختلاط من أحكام الأجسام ، فكيف يعقل فى الكلمة التى هى خاصية الـــذات الأزليــة ؟

وسمعت بعضهم عند المباحثة يقول (١٠) : نسبته كنسبة ضياء الشمس مـــن الشمس (١١) ، فهى مشرقة علينا ولم تفارق الشـمس .
ولم يعلم أن أضواء الشمس أجرام مضيئة كثيرة بعضها يتصل بما أشرق عليـــه ، وبعضها يتصل بغيره ، فأين هذا من الخاصية المتحدة ؟
هذا بيان أن المذهب (١٢) غير معقـــول .

---

(١) أ ، ب ، جـ : وتذرعها . (٢) راجع : الإرشاد ٤٨ .
(٣) أ ، ب ، جـ : والتذرع . (٤) راجع : الملل والنحل ٢/٣٠-٣١ ، شرح الكبرى ١٢٨ ، شرح المقدمات فى العقائد ٢/٦٨ . (٥) راجع ص ٧٧-٧٨ .
(٦) جـ : وذهب . (٧) الروم : فرقة من النصارى تسمى الملكانية أصحاب ملكا الذى ظهر بأرض الروم واستولى عليها ، ومعظم الروم ملكانية ، من أقوالهم : إن الكلمة اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بنا سوته ، ويعنون بالكلمة اقنـــوم العلم ، وبروح القدس اقنوم الحياة ، ولا يسمون العلم قبل تدرعه ابنا بل المسيح مع ما تدرع بــه ابن ، وأن الجوهر غير الأقانيم ، وصرحوا بإثبات التثليث .
انظر التعريف بهم فى : الفصل ١/٤٨-٤٩ ، الملل والنحل ٢/٢٧-٢٩ ، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ١٣١-١٣٢ ، أبكار الأفكار ٢/٥٤٤-٥٤٥ .
(٨) أ : تخالط . (٩) راجع تفسير الملكانية فى : الملل والنحل ٢/٢٧ ، شرح الكبرى ١٢٩ ، شرح المقدمات فى العقائد ٢/٦٨ .
(١٠) أ : مقـــول . (١١) بداية : ل ٣٦/ب فى أ . راجع هـــذا التفسير فى : الملل والنحل ٢/٢٩ . راجع تفسير النصارى للاتحاد فى : التمهيد ١٠٧-١٠٩ ، الملل والنحل ٢/٢٧-٣٣ ، شرح المقاصد ٢/٥١ .
(١٢) أ ، ب : المذاهـــب .

ونحن نستدل عليه بثلاث نكت :

الأولى : ما سبق من استحالة الانتقال على المعانى ، وامتناع قيام صفة بموصوفين .

النكتة الثانية : أن (١) الاتحاد إن (٢) كان واجبا لذاته لزم منه قدم الناسوت ، وقد دل الدليل على حدوثه ،

وإن كان جائزا افتقر الى مقتض (٣) .

ثم ما يخرج من القوة الى الفعل فى مادة الإمكان ، ويتعالى عن ذلك واجب الوجود ، فلم يبق إلا أن يكون الاتحاد (٤) مستحيلا ، وهو المطلوب .

الثالثة : إن الاتحاد إما أن يكون وصف كمال أو وصف نقص ،

فإن كان وصف كمال فيجب للذات الأزلية أزلا ،

وإن كان وصف نقص فقد وصفوه بالناقص .

ثم نقول لهم : هل يجوز زوال هذا الاتحاد أم لا ؟

فإن قالوا [لا يجوز] (٥) كان باطلا ، لأن ما قبل الانتفاء قبل ثبوته قبله (٦) بعده ، إذ جواز كل جائز لمعقوليته ، فلا ينتفى تجويز العدم عليه بتحقق أحد الطرفين .

وإن جاز عدمه صارت ألوهية المسيح غير واجبة ، بل جائزة ، تثبت تارة وتنتفى (٧) أخرى ، وذلك يفضى إلى مثله فى ذات واجب الوجود ، وهو محال ، هذا تلخيص الرد عليهم .

وأما المناقضة : فقد ذكرها صاحب الكتاب ، ووجه عليهم كليات :

الكلية (٨) الأولى : أن يقال لهم لم حصرتم الأقانيم فى الثلاثة (٩) .

الثانية : لم خصصتم الاتحاد بالكلمة دون غيرها (١٠) من الأقانيم .

الثالثة : لم خصصتم جسد (١١) المسيح بالاتحاد دون غيره من الأجسام .

فإن استدلوا بما ظهر على يديه من إحياء الموتى ، وإبراء الأكمة والأبرص .

رد عليهم بما ظهر على يدى موسى — عليه السلام — من انقلاب العصا (١٢) ثعبانا تسعى (١٣) ، وغيرها من الآيات الخارقة للعادات (١٤) .

---

(١) بداية : ل٤٠/ ب فى ب . (٢) أ : وان .

(٣) أ ، ب : مقتضى . (٤) بداية : ل٤٩/ ب فى جـ .

(٥) أ ، ب : (لا يجوز) . زدناه من جـ ليستقيم النص .

(٦) أ : قبل . (٧) أ ، ب : وينتفى . (٨) أ : الكلمة .

(٩) ب : الثلثة . (١٠) أ : غيرتم .

(١١) بداية : ل٣٧/أ فى أ . (١٢) أ ، ب : العصى .

(١٣) أ ، ب : تسعا . (١٤) راجع : الإرشاد ٤٨ـ٥١ .

وقد ذكر إطباقهم على التثليث (١) ، وعلى أن المسيح ابن الإله (٢) .
ثم قالوا صلب (٣) .

قيل لهم : كيف يصح صلب الإله وقهره ؟
فقالوا : المصلوب هو الناسوت (٤) .
قيل لهم : فمع الاتحاد كيف ينفرد بالصلب الناسوت دون اللاهوت ؟
وهذه مناقضة محضة (٥) .

(٦) ثم قد ورد فى إنجيلهم ما يشير إلى تعبد المسيح وخضوعه وخشوعه للرب - سبحانه - ، والتزام أحكام العبيد من التذلل وطلب الجزاء من الله - تعالى - والرحمة حين قال :

" أنا ماض (٧) إلى أبى وأبيكم ، وإلهى وإلهكم " (٨)

فإن كانوا يتمسكون بلفظة أبى ، فقد قال وأبيكم ، فبالمعنى الذى ثبتت الأبوة لهم من التربية والرحمة والعطف يثبت له .
وقوله ،، " وإلهى " :

تصريح بمعنى العبودية للرب - سبحانه - الذى يتعبد له ويخضع ويخشع .

" ومن يهد الله فماله من مضل (٩) "

" ومن يضلل الله فماله من هاد (١٠) "

---

(١) راجع : المصدر السابق ٥١ . (٢) راجع: المصدر السابق نفس الصفحة .

(٣) راجع المصدر السابق نفس الصفحة ، الملل والنحل ٢٦/٢ ، شرح الكبرى ١٣٠ .

(٤) بداية :ل ٥٠/ أ فى ج ، راجع : الارشاد ٥١ .

(٥) أ ، ومحضة . (٦) بداية : ل ٤١/ أ فى ب .

(٧) ب : ماضى .

(٨) إنجيل يوحنا . إصحاح ٢٠ . من فقرة ١٧ . بلفظ: إنى أصعد الى أبى وأبيكم وإلهى وإلهكم ./دار الكتاب المقدس / القاهرة ١٩٨٢م .

(٩) سورة الزمر من آية ٣٧ .

(١٠) سورة الزمر من آية ٣٦ .

راجع عقيدة النصارى فى :التمهيد ٩٣-١٢٥ ،المحيط بالتكليف ٢٢٤-٢٢٧ ، شرح الأصول الخمسة ٢٩١-٢٩٨ ،الفصل ١/ ٤٨-٦٥ ،الأصول والفروع٢/ ٣٨٠-٣٩١ ، الارشاد ٤٧-٥١ ،الملل والنحل ٢/ ٢٧-٣٣ ،شرح المقاصد ٢/ ٥١-٥٢ ، شرح المواقف :د .المهدى ٥٠-٥٢ ،شرح الكبرى ١٢٥-١٣٠ ،شرح المقدمات فى العقائد ٢/ ٦٧-٦٩ ، محاضرات فى النصرانية ١٢٤-١٢٥ .
راجع استحالة كونه تعالى جوهرا فى :الإرشاد ٤٦-٥١ ،الاقتصاد فى الاعتقاد ٤١-٤٢ ، تبصرة الأدلة ١/ ١٣٣-١٦٤ ، التمهيد لقواعد التوحيد ١٣٥-١٣٦ ، شرح الإرشاد لابن ميمون ١٢٩-١٤٠ ،المحصل ١٥٥ ،المعالم ٤١-٤٢ ، شرح العقائد النسفية ١/ ٩٦-٩٧ ، شرح المواقف :د . المهدى ٤٤ ، نشر الطوالع ٢٣٤-٢٣٥ .

* باب : العلم بالوحدانية *

قال : (الواحد فى اصطلاح الموحدين (١) : [الشىء] (٢) الذى لا ينقسم) ٣٧/أ

قوله : (فى اصطلاح الموحدين)

يريد به : أنه يطلق فى اصطلاح غيرهم على أمور : فقد يقال واحد بالجنس ، وواحد بالنوع ، فيقال هذا وهذا جنس واحد ، وهذا وهذا نوع واحد ، وهذا الإطلاق يمتنع (٣) فى حق البارى - تعالى - ؛ إذ لا جنس له ولا نوع ، فلم يبق أن يطلق إلا (٤) بمعنى أنه لا ينقسم .

وقد يطلق الواحد على مالا نظير له ، وهذا صحيح فى حقه تعالى ؛ فإنه لا نظير له ولا مثل (٥) .

والكلام فى إثبات وحدة الإله - تعالى - يتعلق بنفى قبوله (٦) للانقسام ، ونفى نظير (٧) له فى الألوهية ، فحاصلة (٨) نفى الكمية المتصلة والمنفصلة .

قال : (ولو قيل فى حده هو الشيء لكان سديدا) ٣٧/ ب

فإن كل منقسم عندنا شيئا ن وليس بشيء .

إلا أن قوله (الذى لا ينقسم) فيه تحقيق الحقيقة ، ودفع (٩) التجوز ؛ فإن المنقسم وإن كان مؤلفا من أجزاء كثيرة فهو أشياء حقيقة إلا أنه فى الإطلاق قد يقال له شيء واحد .

فقولنا : الذى لا ينقسم ، فيه تصريح بالغرض ونفى الايهام .

وإذا قام الدليل على امتناع ثبوت ذاتين توصف (١٠) كل واحدة منهما بالألوهية امتنع ثبوت ذاتين مؤتلفتين (١١) يثبت لكل واحدة (١٢) منهما (١٣) حكم الألوهية .

---

(١) د : الأصوليين . (٢) أ ، ب ، ج : بدون (الشيء) زدناه من د اعتمادا على النسخ المطبوعة للإرشاد ونسخة الأحمدية والشامل .

(٣) د : ممتنع . (٤) د : زيادة (انه) .

(٥) راجع : الإنصاف ٣٣-٣٤ ، الشامل ٣٤٦-٣٤٧ ط إسكندرية، نهاية الأقدام ٩٠ ، شرح طوالع الأنوار ٦٢ ، شرح الكبرى ٢٥٢-٢٥٦ .

(٦) أ : فقوله . (٧) بداية : ل ٣٧/ ب فى أ .

(٨) بداية : ل ٥٠ / ب فى ج . (٩) ب ، ج : ورفع .

(١٠) أ ، ب ، ج : توجب، صححناه من د .

(١١) أ : مؤتلفين . (١٢) بداية : ل ٤١/ ب فى ب .

(١٣) أ ، ب : منهما .

والقـول بقبول الانقسام يلزم منـه أن يكون كل جزء إلها ؛ لأن ما وجب (١) لأحد الجزأين (٢) المتماثلين يجب للآخـر ، وقد وجب كونه تعالى حيا عالما قـادرا مريدا ، فلو كـان تعالى مؤتلفا من أجزاء لوجب لكل جـزء ما وجب للآخر ، وفـي ذلك إثبات ذاتين لكل واحـدة منهما حكم الألوهية (٣) لا محالـة .

قال : (والغرض من ذلك ينبنى على أن حكم العلم والقدرة والإرادة لا يثبت إلا للمحل الذى يقوم بـه ، ولا يثبت حكم المعنى لغير ما قام ..) ٣٧/ب

قلت : مذهب المعتزلة : أن كل صفة من شرطها الحياة إذا قامت بجزء أوجبت الحكم للجملة المتصلـة .

فإن عنوا أن الحكم يثبت للجملة بما هى جملة ، فلابد فى تقرير هذا الكلام تقرير الكلام السابق من إبطال تعدى الحكم محل المعنى .

وإن (٤) أرادوا أن كل جزء يثبت له حكم المعنى كالمحل القائم به ، فالدلالـة تستمر على هذا أيضا ؛ إذ يكون كل جزء عالما قادرا حيا مريدا ، وفى إثبات ذلـك تعدد الآلـهة (٥) .

وأصول المعتزلة : لا يستدعى ثبوت الألوهية (٦) قيام المعنى ، وإنما يستدعى الاحكـام ، فإذا ثبت الحكم لكل جـزء لزم تعدد الآلهة ، فلا يحتاج إلـى إبطال تعدد الحكم .

نعم قد يحتاج إلى هذا الأصل فى الدلالة على إثبات الكلام (٧) كما (٨) سننبه (٩) عليـه (١٠) .

ثم وعد بالاستدلال على إبطال قديم ليس بإله (١١) فى آخر الباب (١٢) ، وسنتكلم عليـه (١٣) .

ثم قرر دلالة التمانع (١٤) ، وبناها على تقدير اختلاف القديمين أو تجويـز الاختـلاف (١٥)

قلت : لا تتوقف دلالة التمانع على تقدير الاختلاف ، ولا يجوز الاختلاف ، بل لو قدرنا اتفاقهما فى الإرادة أدى الى التمانع ؛ لأن (١٦) كل واحد منهمـا

---

(١) أ ، ب : يوجب . (٢) أ ، ب ، جـ : الجزئين . (٣) أ ، ب : الالهية .
(٤) بداية : ل ٥١/أ فى جـ . (٥) ب : الالـهيـة . (٦) أ ، ب : الالهيـة .
(٧) أ ، ب ، جـ : فى إثبات الكلام على الدلالـة .
(٨) بداية : ل ٣٨/أ فى أ . (٩) أ : سـنـنبشـه .
(١٠) راجع ص ١٩٨ (١١) أ ، ب : بالاه . (١٢) راجع: الإرشاد ٥٣ .
(١٣) راجع ص ١٢٧-١٢٨ (١٤) التمانع : أن يفعل كل واحد من القادرين ما يمنع به صاحبه . راجع : شرح الأصول الخمسة ٢٧٩ .
(١٥) راجع : الإرشاد ٥٣-٥٥ . (١٦) ب : كرر (لان) ، بداية : ل ٤٢/أ فى ب .

إذا قصد إلى الفعل ـ والفعل الواحد (١) لا يصح ايقاعه بالفاعِلَيْن (٢) لعدم تجزئه (٣) ، وصدور أثر واحد من مؤثرين ممتنع ـ فلابد أن تنفذ (٤) إرادة أحدهما فى ايقاعه ،وتتعطل الأخرى ، وهذا هو التمانع .

فنقول على هذا الرأى : انا لو قدرنا إلهين فإما أن يتفقا فى الإرادة بحيث يريد كل واحد منهما ما (٥) يريده الثانى أو يريد ما يناقضه ، والتمانع ثابت على كلا التقديرين (٦) .

ولا ترد على هذه الطريقة الأسئلة (٧) المتوجهة (٨) على تقديره (٩) .

واعلم أن دلالة التمانع على كل تقدير لابد فيها من تقرير أصل وهو : عموم إرادتهما أو إرادة أحدهما ، حتى إذا قدر معه إله آخر فأى شىء أراده أراده الآخر ؛ لأن كل واحد منهما عام الإرادة ، فيحصل التمانع ، ولو لم يتقرر العموم لم يفض الأمر إلى التمانع ؛ إذ لا تتوارد (١٠) الإرادتان على محل واحد ،وسيأتى الكلام على عموم إرادته تعالى (١١)

والذى يقنع ههنا لتحقيق هذا الأصل أن نقول (١٢) :

الممكنات لا تتناهى (١٣) تجويزا ، وكلها يصح أن تكون (١٤) مرادة ، فما يصح أن يراد لا يتناهى ، وكل أمر جائز فلابد أن يستند وقوعه إلى صفة أزلية ، ونفى الصفة الأزلية يلزم منه الامتناع وهو مناف لحكم الجواز الثابت .

فلو قدر مريد واحد فلا بد أن تتعلق إرادته بما لا يتناهى لئلا يلزم منه امتناع ما علم جوازه .

وإن قدر مريدون فإما أن يكونوا عددا متناهيا أو غير متناه ، ودخول ما (١٥) لا يتناهى فى الوجود محال ، وتوزع ما لا يتناهى على المتناهى محال ، فلابد من إرادة تعم ، فمهما أريد من المرادات لزم التمانع .

تحرير طريقته (١٦) :

قال : (لو قدرنا إلهين وأراد أحدهما تحريك جوهر معين ، فإما أن يريد الآخر سكونه أم (١٧) لا ، فإن أراد سكونه (١٨) :

---

(١) أ : للواحد . (٢) أ : وبالفاعلين . (٣) أ : تجزيه ، ب : تجزئته .
(٤) أ : ينفذ . (٥) أ : اما . (٦) أ : التعدين .
(٧) أ : الأسولة . (٨) بداية : ل ٥١/ب فى ج . (٩) ب ، ج : تقريره .
(١٠) أ ،ج : توارد . (١١) راجع ص ٤٠٣ . (١٢) أ : يقول .
(١٣) أ : يتناهى . (١٤) أ : يكون . (١٥) بداية : ل ٣٨/ ب فى أ .
(١٦) أ ،ج : طريقه . (١٧) ج : أو .
(١٨) بداية : ل ٤٢/ ب فى ب .

فإما أن تنفذ إرادتهما أم (١) لا ، فإن نفذ مرادهما اجتمع الضدان وهو محال ، وإن (٢) لم ينفذ مرادهما خلا المحل عن الحركة والسكون ، وهو محال ، وإن نفذ مراد أحدهما دون الأخر لزم منه تعجيز من لم تنفذ إرادته ، وهو المحال ؛ لأن القديم لوكان عاجزا فلا يكون عاجزا بعجز حادث ، فيتعين أن يكون عاجزا بعجز قديم ، وعجز قديم محال ؛ لأنه من الصفات المتعلقة بالممكن ، ولا ممكن أزلا ، وإن قدر أحدهما لا يريد سكونه ولا حركته كان محالا ؛ لأنه مؤد (٣) الى امتناع ما علم جوازه) ٣٨/ ب

أورد على (٤) هذه الطريقة أسئلة :

منها : أن تقدير اختلافهما محال .

الثاني : أنهما وإن جاز اختلافهما فما المانع من تقدير إلهين اختارا ألا يختلفا ، والاتفاق (٥) ممكن ، فلا يفضي الى المحال .

الثالث : أن وجود تواردهما على المحل الواحد إنما يكون بتقدير لزوم العموم في المقدورات .

الرابع : منع استحالة قديم عاجز (٦)

قولكم في الدليل عليه : إنه من الصفات المتعلقة مسلم ، ولكن ترد (٧) عليكم القدرة ؛ فإنها من الصفات المتعلقة ، وهي أزلية مع امتناع وجود الممكن أزلا (٨) .

والجواب عن السؤال الأول : أن صحة الاقتدار في كل واحد منهما ثابتة (٩) بالنظر إلى الممكن وجوده ، وثبوت ذات أخرى لا تنفي ما يصح للذات ؛ فإن حكم المعنى إنما يثبت لما قام به ، ولا يجوز أن تقوم قدرة بذات فتوجب الاقتدار لغيرها ، وكذلك سائر المعاني ، فاذا ما صح على تقدير الانفراد فباعتبار صفات (١٠) تثبت الصحة (١١) بوجودها (١٢) ثابت عند الاجتماع ؛ فإن الصفات التي باعتبارها (١٣) يصح لابد أن تكون قديمة ، والقديم لا يصح انتفاؤه ، فلا يلزم من وجود ذات أخرى امتناع ما (١٤) علم صحته .

---

(١) جـ : أو . (٢) بداية :ل ٥٢/أ في جـ . (٣) أ ،جـ : قود .

(٤) ب : عله . (٥) أ : والاتفاقا . (٦) راجع الاسئلة المذكورة في : المصدر السابق ٥٧ـ٥٩ . (٧) د : يرد . (٨) راجع: المصدر السابق ٥٦ . (٩) أ ،ب: ثابت .

(١٠) أ : صفاته . (١١) بداية :ل ٥٢/ب في جـ . (١٢) بداية :ل ٣٩/أ في أ .

(١٣) أ ،ب ،جـ : باعتبار . صححناه من هامش ب حيث قال (لعله باعتبارها) .

(١٤) بداية : ل ٤٣/ أ في ب .

ثم قال بعض المحققين : غاية ما فى دلالة التمانع إلزام عدم نفوذ إرادته ، وتقدير إله ثان (١) على قضية هذا السؤال يؤدى (٢) إلى نفى الاقتدار على ما يصح الاقتدار عليه على تقدير الانفراد ، وهو أحق بالدلالة على التعجيز .

قال : (ولا يستمر هذا على مذهب المعتزلة ؛ إذ جوزوا أن (٣) يريد العبد خلاف مراد الله ، وتنفذ إرادة العبد ، ولا يؤدى إلى التعجيز) ٣٩/أ

ولا يمكنهم الاعتذار عن ذلك بأن البارى قادر ، ألجأ (٤) العبد إلى ما يريده ؛ فإنه بعد التكليف لا يصح إلجاؤه ، ولهذا قالوا لا يصح تكليف المكره بعين ما أكره عليه (٥) .

فأضرب شيوخ المعتزلة عن دلالة التمانع لما قامت أصولهم (٦)

وأما السؤال الثانى ـ وهو قولهم إن الإلهين لا يختلفان ، واتفاقهما جائز ـ فنقول : تجويز اختلافهما كاف فى الدلالة ، وأن الوقوع إذا كان مستحيلا فتجويز المستحيل باطل ؛ فإن الجواز يناقض (٧) الاستحالة ضرورة .

وإنما كان الوقوع منافيا للاستحالة لتضمن الوقوع الجواز وهو نقيض الاستحالة .

وقال صاحب الكتاب : (إن التعرض للنقص نقص (٨) وجواز الاختلاف يلزم منه تعرض القديم للنقص ، وعرضيته للنقص نقص (٩) ، والقديم لا يكون ناقصا) ٣٩/أ

وما ذكرنا أقرب فى (١٠) مسالك العقول .

وأما السؤال الثالث : فقد سبق الجواب [عنه] (١١) قبل (١٢) تحرير الدلالة .

ثم قال صاحب الكتاب : (القول بثبوت النهاية فى المقدورات يجر إلى فرض الاستحالة فيما علم فيه الجواز) ٣٩/أ

فإن فرض قديمان ـ والجواهر متماثلة ـ فلابد أن يقدر (١٣) أن من قدر على بعض الجواهر قادر على مثله ، فيلزم العموم فى كل الجواهر .

فأما أن يقدر الإله الثانى قادرا على (١٤) شىء منها فيتمانعان ، وإن قدر أحدهما لا يريد تحريك شىء منها ولا تسكينه نقل الكلام إلى غير هذا النوع من الأعراض إلى أن ينجز الكلام إلى أحد أمرين :

أما لزوم التمانع فى شىء منها .

---

(١) أ : ثانى . (٢) أ : يروى . (٣) أ : إذ .
(٤) أ ، ب : الجاء . (٥) راجع : المغنى ٣٩٣/١١ .
(٦) راجع : شرح الأصول الخمسة ٢٧٨ـ٢٨٣ ، المحيط بالتكليف ٢١٧ـ٢٢١ ، نهاية الأقدام ١٠١ . (٧) أ : تناقض . (٨) أ : ان المتعرض للنقض نقض .
(٩) أ : للنقض وعرضية للنقض حص . (١٠) بداية : ل ٥٣/أ فى ج .
(١١) أ : بدون (عنه) ، ج : عنه الجواب ، راجع ص ١٢٤ .
(١٢) ج : بدون (قبل) . (١٣) بداية : ل ٣٩/ب فى أ .
(١٤) بداية : ل ٤٣/ب فى ب .

أو خروج الأعراض كلها عن كونها مقدورة للآخر ، وفيه خروج عن وصف الإلهية .
وإن فرض أحد الإلهين قادرا على ثبوت الجواهر والآخر على الأعراض كان محالا ؛
إذ الجوهر العرى عن الأعراض لا يصح أن يكون مقدورا ، وكذلك العرض بلا محل (١) .
ثم يفضى الى التمانع على تقدير أن يريد أحدهما وجود الجوهر ، ولا يريد
الآخر إيقاع العرض ، وهو شرط وجود الجوهر .

وإذا صح لزوم العموم فى المقدورات صح اختيار كل مقدور ، ويلزم منه العموم
[فى] (٢) المرادات (٣) ، وإنما يحصل التمانع بالنظر إلى تناقض الإرادتين
لا بالنظر إلى كون كل واحد منهما مقدورا ؛ فإنه لو لم يرد شيئا من مقدوراته
لم يلزم التمانع ، فتأمل ذلك ترشد .

وأما السؤال الرابع : (٤) فقد سبقت الدلالة عليه بأن العجز يستدعى معجوزا
عنه ، ولا معجوز (٥) عنه أزلا (٦) .

وأما إلزام القدرة (٧) فغير صحيح ؛ فإن القدرة صفة يتأتى بها إيقاع المقدور ،
ولا يصح أن يقال بثبوت التأتى (٨) فى العجز ؛ إذ لو صح أن يقال صفة
يتأتى (٩) بها تعذر الفعل على الفاعل لجاز وجود عجز من غير تعذر ، وإذا فقد
التعذر جاز وجود التيسر ، فيكون عاجزا يتيسر (١٠) عليه وجود الفعل ،
وذلك محال ضرورة ، فعلم أن حكم العجز يخالف حكم القدرة (١١) .

قوله فى أثناء الكلام :

(إن (١٢) إثبات قديم غير إله ممتنع من حيث إنه إذا لم تسند (١٣) المكنات إليه
لم يكن دليل على وجوبه (١٤) ، وحق القديم أن يكون واجب الوجود) ٣٩/ب
قلت (١٥) : هذا كلام يشير إلى التمسك بعكس الدليل ، والدليل العقلى لا يلزم عكسه .
والحق أن ما يفرض زائدا (١٦) على الإله غير إله لم تعلم (١٧) حقيقته ، فلا (١٨) يمكن
الحكم عليه من نحوه ، ولا أثر له فيستدل عليه باعتبار فعله ، فلم يبق إلا الوقف والالتجاء
إلى السمع ، وقاطع السمع يشير إلى :

---

(١) أ : محال . (٢) أ : بدون (فى) زدناه من ب ، ج ليستقيم النص .
(٣) أ : والمرادات . (٤) بداية : ل ٥٣/ب فى ج . (٥) أ ، ب : معجوزا .
(٦) راجع ص ١٢٥ (٧) راجع ص ١٢٥ (٨) أ : التأتى . (٩) أ : تتأتى .
(١٠) أ : يتيسير . (١١) راجع دلالة التمانع فى : شرح الأصول الخمسة ٢٧٩-٢٨٣ ،
نهاية الأقدام ٩١-٩٨ ، المحصل ١٩٣-١٩٤ ، المعالم ٧٤-٧٥ ، شرح العقائد
النسفية ١/٨٨-٨٩ ، شرح المواقف ت : د . المهدى ٦٩-٧١ ، نشر الطوالع ٢٣٧-٢٣٨ .
(١٢) أ : انه . (١٣) أ : نسند . (١٤) أ : وجوب .
(١٥) بداية : ل ٤٤/أ فى ب . (١٦) أ ، ب : زائد . (١٧) أ ، ب : يعلم .
(١٨) بداية : ل ٤٠/أ فى أ .

" [أن] (١) الله كان ولم يكن معه شئ " (٢) .

فلا قديم إلا الله تعالى وصفاته ، كما سنبين (٣) ، ولا تتوقف صحة دلالة المعجزة على نفي قديم غير إله ، فجاز أخذه من طريق السمع (٤) .

قوله : (فهذه جملة كافية في إثبات العلم بالصفات الواجبة النفسية) ٤٠/أ

قلت : لم يذكر في هذه الجملة ما يصح أن يكون من الصفات النفسية ، فلنراجع (٥) البحث فيما تقدم فنقول :

أما الوجود (٦) : فهو عبارة عن نفس الذات ، فلم يصح أن يكون صفة نفسية كما تقدم (٧) ، وقد اعترف به (٨)

وأما القدم : فقد صح أنه سلب الأولية ، والسلب لا يكون صفة نفس .

وأما القيام بالنفس : فهو عبارة عن استغنائه ، والاستغناء يرجع إلى عدم الحاجة ، وهو من باب السلب أيضا .

---

(١) أ، ب، ج : بدون (ان) زدناه ليستقيم النص .

(٢) اللفظ قريب مما رواه البيهقي في الاعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة بسنده ، عن عمران بن حصين عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بلفظ : قال : كان الله عز وجل ، ولم يكن شئ غيره ، وكان عرشه على الماء .
راجع : الاعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعه ٣٧ ، ورواه البخاري في صحيحه بسنده ، عن عمران بن حصين بلفظ :
" قال : إني عند النبي صلى الله عليه وسلم ـ إذ جاءه قوم من بني تميم ...
... قال كان الله ولم يكن شئ قبله .... إلخ " .
راجع : صحيح البخاري ، كتاب التوحيد ، باب وكان عرشه على الماء ١٩٨/٤ .

(٣) ج : سيبين . راجع ص ٩٩ـ١٠٠ ، ١٧٤

(٤) راجع باب الوحدانية في : اللمع ٢٠ ، التوحيد ١٩ـ٢٧ ، التمهيد ٤٦ ، الإنصاف ٣٣ـ٣٤ ، المحيط بالتكليف ٢١٧ـ٢١٨ ، المغني ٢٤١/٤ـ٣٤٦ ، ٩/٥ـ١٥٩ ، شرح الأصول الخمسه ٢٧٧ـ٢٨٧ ، الشامل ٣٤٥ ـ ٤٠١ ط إسكندرية ، الإرشاد ٥٢ـ٦٠ ، لمع الأدلة ٨٦ ، العقيدة النظامية ٤٠ـ٤٢ ، الاقتصاد في الاعتقاد ٦٩ـ٧٤ ، تبصرة الأدلة ٩٨/١ـ١٢٩ ، التمهيد لقواعد التوحيد ١٢٩ـ١٣١ ، نهاية الأقدام ٩٠ـ١٠٢ ، شرح الإرشاد لابن ميمون ١٤١ـ١٥٨ ، الأربعين ٢٢١ـ٢٢٦ ، المحصل ١٩٣ـ١٩٤ ، المعالم ٧٤ـ٧٦ ، شرح لمع الأدلة ل ٢٤/ب ـ ٢٩/ب ، شرح العقائد النسفية ٧٧/١ ، شرح المقاصد ٤٥/٢ـ٤٨ ، شرح المواقف ت : د . المهدي ٦٦ـ٧٤ ، شرح الكبرى ٢٥٢ـ٢٦٨ ، شرح أم البراهين ٧٨ـ٨١ ، ٨٣ ، شرح الفقه الأكبر لملا على القاري ١٤ـ١٥ ، نشر الطوالع ٢٣٦ـ٢٣٩ ، العقيدة في ضوء القرآن الكريم ٦٧/١ـ١٢٠ .

(٥) أ : فلنتراجع ، ب : فليراجع .

(٦) بداية : ل ٥٤/أ في ج .

(٧) راجع ص ٩٦

(٨) راجع : الإرشاد ٣١ .

وأما مخالفته للحوادث : فالمخالفة أمر نسبى لا يعقل إلا بالقياس إلى أمرين ، وذلك لا يكون من الصفات .

نعم المخالفة تستدعى اختصاص أحد المختلفين عن الآخر بصفة نفسية ، فالصفة النفسية من لوازم المخالفة (١) ، لا أن المخالفة نفسها من صفات النفس .

واستحالة الجسمية والجوهرية وقبول الحوادث : لا يصح أن يكون صفة نفسية ؛ إذ الاستحالة نفى (٢) قبول الحقيقة لما يحكم به عليها .

والوحدانية : إشارة إلى نفى الكثرة المتصلة والمنفصلة كما تقرر (٣) .

فلم تتضمن الجمل السابقة الإفصاح عن صفة من صفات النفس .

قوله : (وقد ذكرنا تقدس البارى عن أحكام الأجسام (٤) ، وفى ذلك غنية عما جرت عادة الأئمة فى ذكره) ٤٠/أ

قلت : جرت عادة من سبق ذكر (٥) كل ما يستحيل فى حقه على التفصيل ، فيذكرون الألوان (٦) والطعوم والأرايح والشهوة والتمنى والترجى ، وغير ذلك مما ذكر الأستاذ (٧) فى جامعه (٨) .

وجهة نفى الكل عنه لما يفضى (٩) إلى الحدوث ، فجمع ذلك بقوله :

(كل صفة تفضى (١٠) الى الحدوث ممتنعة عليه) ٤٠/ب

وقد ضبط ذلك فى غير هذا الكتاب بأن :

كل [لفظة] (١١) يفضى القول بها إلى (١٢) الجواز عليه فهى ممتنعة عليه ، والجواز (١٣) أيضا يفضى إلى الحدوث (١٤) ، فكان الأمر فى ذلك قريبا .

قال : (وكل ما ذكرناه أحد قسمى الصفة الواجبة ، وهى الصفات النفسية) ٤٠/ب تقدم البحث عليه فلا نكرره (١٥) ، وأما المعنوية فنحن نبتدئ بها .

* * *

---

(١) أ: المخالف .   (٢) ب : زيادة (نفس) .   (٣) راجع ص ١٢٢

(٤) بداية : ل ٤٤/ ب فى ب .   (٥) أ ، ب ، جـ : يذكرون . صححناه من د .

(٦) بداية :ل ٤٠/ب فى أ .   (٧) أبو إسحاق الإسفراييني ، سبق التعريف به راجع ص ١٠١   (٨) كتاب الجامع للإستاذ الاسفراييني لم أعثر عليه .

(٩) أ : يقضى .   (١٠) أ : يقضى .

(١١) أ : بدون (لفظة) زدناه من جـ ليستقيم النص ، ب : ما .

(١٢) بداية : ل ٥٤/ ب فى جـ .   (١٣) أ : والجوار .

(١٤) راجع : العقيدة النظامية ٢١ .

(١٥) راجع ص ٩٥ ـ ١٢٩ .

* باب فى إثبات العلم بالصفات المعنوية *

تضمن هذا الباب فصولاً خمسة :

الأول : اشتمل على تمهيد الباب ، وإثبات كونه قادرا عالما .

أما التمهيد : فإنه ذكر أنه ينبنى هذا الباب فى غرضه على ركنين :

أحدهما : فى أحكام الصفات .

والثانى : فى إثبات العلم بالصفات ، وهو الباب الذى يليه (١) .

فأحكام الصفات هى : الصفات المعنوية ، والصفات يريد بها : أنفس المعانى .

فهذا تحقيق (٢) التقسيم الذى ذكرناه (٣) وهو أن الصفات ثلاثة :

نفسية ، ومعنوية ، ومعنى .

فالنفسية : كل حال تثبت للذات غير معللة .

والمعنوية : كل حال معللة بمعنى قائم بالذات الموصوفة .

وصفة المعنى : إشارة الى العلة الموجبة (٤) للحكم المذكور (٥) .

وقد كان تقسيمه الصفات إلى (٦) نفسية ومعنوية هذا تقسيم نفاه الأحوال (٧) ، فإن الأحكام نفس المعانى ، ولم يطلق فى هذا الباب على الأحكام صفات (٨) ، وانما أطلق لفظ الصفة على المعانى الموجبة لها ، وقد سبق إطلاقه عليها صفات (٩) ، فلا يضر عدم إطلاقه (١٠) ههنا

أما القول فى (١١) إثبات كونه عالما قادرا :

فقد قال : (بعد ثبوت الصانع المختار ، فلا (١٢) حاجة إلى إثبات نظر وفكر) ١/٤١أ

ولا (١٣) شك أنه إذا ثبت بطلان الإيجاب بالذات ، وتعين أن ما أفاد العالم الوجود لا يجب أن يفعل ، بل يصح أن يفعل ويصح أن يترك الفعل ؛ فإن الفعل

---

(١) راجع : الإرشاد ٦١ .

(٢) ذ : نقص يبدأ من قوله تحقيق ... وسيأتى التنبيه إلى انتهاء النقص . (٣) راجع ص ١٢٧ . راجع ص ٩٥

(٤) ج : المرجئة . (٥) سبقت هذه التعريفات . راجع ص ٩٥

(٦) أ ، ب ، ج : إلى الصفات . (٧) سبق تقسيم الصفات على رأى من نفى الأحوال وعلى رأى من أثبتها . راجع ص ٩٥

(٨) بداية : ل ٤٥/أ فى ب . (٩) راجع : المصدر السابق ٣٠ .

(١٠) ب : زيادة (عليها) . (١١) بداية : ل ٤١/أ فى أ .

(١٢) ب ، ج : لا . (١٣) بداية : ل ٥٥/أ فى ج .

المختص بزمان لا يتعقل فى الموجب الذاتى القديم ، إذ (١) يجب صدور فعله (٢) فيمتنع تأخره عن وجوده ، وإنما يتعقل التخصيص إذا كان الفاعل على وجه الصحة لا على وجه الإيجاب ، إذ ما يصح أن يترك الفعل على الإطلاق صح أن يتركه [فى] (٣) بعض الأحوال ، ويفعل فى بعض الأزمان .

ولا يصح أن تكون (٤) هذه الصحة بمجرد استعداد أن يفعل ، فإن القبول المجرد لا يخرج إلى الفعل الا بمخرج ، فلابد أن يكون ذلك بناء على الملكة ـ ونعنى بها (٥) : القدرة التى يصح باعتبارها حال وجودها وجود الفعل (٦) ـ وليس ذلك استعدادا لأن يفعل ، فإن المستعد لا يصح حال استعداده أن يفعل حتى يستجمع صفات باعتبارها يصح الفعل .

فكونه (٧) متمكنا من إيقاع الفعل ومن تركه هو معنى كونه قادرا .

وأما العلم : فقد استدل صاحب الكتاب عليه وعلى القدرة بما فى العالم المصنوع من الاتساق (٨) والانتظام والإحكام والاتقان (٩) .

ثم ذكر بعد ذلك أن العاقل لا يشك فى امتناع الفعل من الجماد والعجزة والجهلة (١٠) .

فقد استدل بنفس الفعل على كونه قادرا عالما تارة ، وبانتظامه (١١) وإتقانه وإحكامه أخرى .

وقد رجع عن هذا الاستدلال (١٢) فى غير هذا الكتاب ، وقال : لا معنى للإحكام (١٣) إلا أن يكون عبارة عن وجود جوهر بجانب جوهر (١٤) ، وذلك يئول (١٥) إلى أكوان خصصت الجواهر بأحيازها حتى انتظم منها خطوط مستقيمة ، ولا اختصاص للأكوان بالدلالة على العلم دون سائر المعانى .

---

(١) أ ، ب ، جـ : أو . صححناه ليستقيم النص . (٢) أ : فعل .

(٣) أ ، ب : بدون (فى) زدناه من جـ ليستقيم النص .

(٤) أ ، ب : يكون . (٥) أ ، ب : به . (٦) يعنى : أنها صفة راسخة فى النفس . راجع : التعريفات ٢٠٥ . (٧) أ : فيكون .

(٨) أ : الإنسان . (٩) راجع : الإرشاد ٦١ .

(١٠) أ : والجهل . راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .

(١١) أ : وبالانتظامية . (١٢) بداية : ل ٤٥ / ب فى ب .

(١٣) بداية : ل ٥٥ / ب فى جـ .

(١٤) راجع رجوع الجوينى عن الاستدلال بالإحكام ومقولته المذكورة فى : البرهان ١ / ٢٠٩ .

(١٥) أ ، ب : يول جـ : يؤول .

وأما دلالة الفعل فوجود الفعل بمجرده لا يدل عليه ؛ فإنه لو قدر وجود الممكن عن طبيعة (١) حادثة لم يدل على العلم . وإنما الكلام بعد كونه صانعا مختارا .

والاختيار والإيثار دليل العلم والقدرة لا محالة ؛ إذ المؤثر لا يختار ما لا يتمكن من إيقاعه (٢) وما لا تنكشف له حقيقته ، فمن فهم الصانع المختار فهم كونه عالما قادرا ضرورة بتوسط كونه فعلا واقعا على وجه الايثار والاختيار (٣) .

ثم قال : (إن الفعل يدل على علم الفاعل ضرورة) ٤١/ب

ومن الأدلة ما يعلم كونها أدلة ضرورة ، ومنها ما يعلم كونها أدلة بتأمل ، وهذا مما (٤) يعلم كونه دليلا ضرورة .

قال (٥) : (وقد سلك بعض أصحابنا طريقا فى النظر فقال :

وجدنا الذاوت منها ما يصح أن يفعل ، ومنها ما يمتنع منه الفعل) ٤١/ب

فلابد أن تتميز الذات التى يصح منها الفعل عن الذات التى يتعذر منها الفعل بصفة باعتبارها يصح الفعل ، وهو معنى كونه قادرا (٥)

قال صاحب الكتاب : (هذه الطريقة مزيفة (٦) ؛ فإنه لو قال قائل لا يتعذر الفعل من ذات لم يجد (٧) ما ينفصل به إلا دعوى الضرورة ؛ فإذا اضطررنا إلى دعوى الضرورة فيه انتهاء فلندع الضرورة ابتداء (٨)) ٤١/أ

قلت : هذا كلام فيه نظر ؛ فإن كل دليل نظر فيه لابد أن يستند النظر إلى الضرورة ، والا فلا يتم النظر ، ولا يلزم من استناده (٩) آخرا الى الضرورة أن يستند (١٠) أولا الى الضرورة .

---

(١) بداية : ل ٤١/ ب فى أ . (٢) أ : اتباعه .

(٣) أ : والاعتبار . (٤) أ : ما .

(٥) ب: بدون ما بين الرقمين . وتوضيح هذا المسلك : أن بعض المتكلمين قالوا وجدنا الأفعال تمتنع على بعض الموجودات ، ولا تمتنع على بعضها ، ثم يجرنا السبر فى الموانع الى أن الذى لا يمتنع عليه الفعل هو القادر العالم ـ بمعنى ـ أن من الأحياء من يتعذر عليه الفعل ، ومنهم من يتيسر منه ، فسبرنا جملة صفات الحى بحثا عن المعنى الذى لأجله ارتفع التعذر وتحقق التيسر ، فلم نجد سوى القدرة أو كونه قادرا ، فكان المصحح للفعل فى الشاهد هو القدرة ، وبناء وعليه يكون المصحح للفعل فى الغائب هو القدرة قياسا للغائب على الشاهد .
راجع توضيح هذا المسلك فى :الارشاد ٦٢ ،نهاية الأقدام ١٧٠ـ١٧١ .

(٦) عبارة الارشاد : " لكان الوجه فى الرد عليه نسبته الى جحد الضرورة " راجع : الإرشاد ٦٢ .

(٧) أ : يجد . (٨) بداية : ل ٥٦/ أ فى جـ .

(٩) أ ، ب ، جـ : إسناده

(١٠) جـ : يسند .

نعم لو ادعى آخرا فى عين ما ادعى فيه النظر أولا تهافت القول وليس الأمر ههنا كذلك ، فإن ما ادعى هذا القائل (١) فيه الضرورة آخرا هو : أن تيسر (٢) الفعل مختص ببعض الذوات ،

وقول القائل لا يمتنع الفعل على ذاته مجاحدة الضرورة ، وليس هذا هو الذى ادعى أولا (٣)

وإذا (٤) ثبت كونه عالما قادرا لزم ثبوت صفة (٥) كونه حيا ، لاستحالة قيام العلم والقدرة بغير حى ضرورة .

وقد أشار إلى أن من عرف كونه صانعا فلابد أن (٦) يعلم كونه حيا إذا درأ عن نفسه وساوس الطبائعيين (٧) .

فإن أراد أن من عرف كونه صانعا مختارا فصحيح ، وهذا راجع (٨) إلى ما سبق من الاستدلال بالصفات التى من شرطها الحياة على الحياة (٩) ، إذ المشروط يلزم منه ثبوت الشرط لا محالة .

وإن أراد أن مجرد [صدور] (١٠) الفعل منه دليل على كونه حيا ،

---

(١) بداية : ل ٤٦/أ فى ب . (٢) جـ / يتسير .

(٣) راجع كونه تعالى عالما فى : التمهيد ٤٦ ، الإنصاف ٣٥ ـ ٣٦ ، شرح الأصول الخمسة ١٥٦ ـ ١٦٠ ، المحيط بالتكليف ١١٩ ـ ١٢٧ ، المختصر فى أصول الدين للقاضى عبد الجبار ١٨٠/ت : محمد عمارة / ط دار الهلال ١٩٧١م ، شرح الإرشاد لابن ميمون ١٥٩ ـ ١٦٣ ، المحصل ١٦٥ ـ ١٦٦ ، المعالم ٥٠ ـ ٥٢ ، غاية المرام ٧٦ ـ ٨٤ ، شرح طوالع الأنوار ١٧٢ ـ ١٧٩ ، شرح المقاصد ٢/٦٤ ـ ٦٥ ، شرح الكبرى ١٤٩ ـ ١٥٣ ، وفى كونه تعالى قادرا راجع : الإنصاف ٣٥ ، شرح الأصول الخمسة ١٥١ ـ ١٥٦ ، المحيط بالتكليف ١١٠ ـ ١١٩ ، المحصل ١٦١ ـ ١٦٤ ، شرح المقاصد ٢/٥٩ ـ ٦٢ ، شرح الكبرى ١٣٣ ـ ١٣٥ . (٤) ب : فإذا . (٥) أ ، ب ، جـ : صفة ثبوت .

(٦) بداية : ل ٤٢/أ فى أ . (٧) راجع : الإرشاد ٦٣ . الطبائعيون : هم الذين يسندون الحوادث كلها إلى طبيعة الأشياء وينكرون الصانع المختار ، والطبيعى معطل بطال لا يهديه عقله ونظره إلى اعتقاد ، ولا يرشده فكره إلى معاد ، ألف المحسوس وركن إليه ، وظن أنه لا عالم وراء المحسوس .
راجع التعريف بهم فى : المنقذ من الضلال ١١٠ ـ ١١١ ، الملل والنحل ٢/٦٦ ، أبكار الأفكار ٢ : ٧٤٣ ـ ٧٤٤ .

(٨) أ : رجع . (٩) أشار إلى الاستدلال المذكور : وإذا ثبت كونه عالما قادرا لزم ثبوت صفة كونه حيا . (١٠) أ : بدون (صدور) زدناه من ب ، جـ ليستقيم النص .

فلا يتوقف على درء وساوس الطبائعيين (١) ، وتوقف العلم على درء وساوس الطبائعيين دليل توقف العلم على ثبوت الإيثار والاختيار ، وهى الطريقة السابقة (٢) .

* * *

---

(١) سبق التعريف بهم . راجع ص ١٣٣

(٢) راجع كونه تعالى حيا في : التمهيد ٤٧ـ٤٨ ، الإنصاف ٣٥ ، شرح الأصول الخمسة ١٦٠ ـ ١٦٧ ، المحيط بالتكليف ١٢٧ ـ ١٣٥ ، الإرشاد ٦٣ ، شرح الإرشاد لابن ميمون ١٦٣ ، المحصل ١٦٧ ، المعالم ٥٤ ، شرح المقاصد ٢/ ٧٢ ، شرح المواقف ت : د . المهدى ١٢٩ ـ ١٣٠ ، شرح الكبرى ٥٧ .

وفى صفة الحياة راجع : الفقه الأكبر للإمام الشافعى ٢٥ ، أصول الدين ١٠٥ ـ ١٠٦ ، الاقتصاد فى الاعتقاد ٩١ ، شرح الطوالع الأنوار ١٥٧ ، شرح أم البراهين ٩٥ ـ ٩٦ .

* الفصل الثانى : صانع العالم مريد على الحقيقة *

قلت : تضمن هذا الفصل نقل المذاهب ، والرد على مخالفى أهل الحق .

أما الأول : فمذهب أهل الحق (١) أن البارى - تعالى - مريد على الحقيقة (٢) .

وذهب الكعبى إلى إنكار ذلك ، وقال لما ورد السمع بإطلاق كونه مريدا فلابد من تأويل ذلك .

فإن أطلق كونه مريدا لأفعاله فمعناه أنه خالقها ومنشئها .

وإن أطلق كونه مريدا لأفعال عباده ، فالمراد به أنه يأمر بها (٣) .

ومآل مذهب الكعبى إلى تحصيل مذهب النجار (٤) ؛ فإنه لما قال هو مريد لنفسه (٥) وروجع فى ذلك فقال المراد به أنه غير مغلوب ولا مستكره .

فهو ناف للإرادة كالكعبى (٦) ، وإنما خالفه فى تأويل ما ورد به السمع .

فأما تأويل الكعبى فلا يصح على أصله ؛ فإنه شرط فى كون (٧) صيغة افعل أمرا إرادتين :

أحدهما : إرادة الامتثال .

والثانية : إرادة وجود الصيغة (٨)

وقال البصريون بإرادة ثالثة وهى : إرادة جعل اللفظ أمرا (٩) .

---

(١) بداية : ل ٥٦/ ب فى ج .

(٢) راجع: مذهب أهل الحق فى : التمهيد ٤٧ ، الإنصاف ٣٦ ، شرح الأصول الخمسة ٤٣٤ ، أصول الدين ١٠٢ ، الإرشاد ٦٣ ، الأربعين ١٤٧ ، المحصل ١٨٣ ، غاية المرام ٥٢ ، شرح المقاصد ٦٩/٢ ، شرح المواقف ت: د . المهدى ١٣٣ .

(٣) راجع مذهب الكعبى فى : شرح الأصول الخمسة ٤٣٤ ، أصول الدين ٩٠ ، ١٠٣ ، الإرشاد ٦٣ ، نهاية الأقدام ٢٣٨ ، الأربعين ١٤٧ ، شرح الكبرى ١٧٨ .

(٤) سبق التعريف به . راجع ص ٩٧

(٥) بداية : ل ٤٦/ ب فى ب .

(٦) راجع مذهب النجار فى : شرح الأصول الخمسة ٤٤٠ ، المختصر فى أصول الدين ١٩٧ ، الإرشاد ٦٣ ، التمهيد لقواعد التوحيد ٢٠٨ ، نهاية الأقدام ٢٣٨ ، الأربعين ١٤٦ - ١٤٧ ، شرح المقاصد ٧٠/٢ ، شرح الكبرى ١٧٨ .

(٧) ب : كونه .

(٨) راجع : البرهان ٢٠٥/١ .

(٩) راجع : المصدر السابق ٢٠٤/١ - ٢٠٥ .

وقال الكعبي : كون الصيغة أمرا من صفاتها التابعة للحدوث .

فالإرادتان مشروطتان باتفاق من الجميع ، فمن نفى الإرادة لم يمكن [له] (١) إثبات الأمر ، فكيف يستقيم هذا التأويل بالأمر ،ولا يصح الأمر إلا بإرادة عنده (٢) ؟

وأما تأويل النجار وهو حمل (٣) لفظ الإرادة على نفي الغلبة والاستكراه ، ونفي ذلك مختص بمن (٤) نفي عنه ، فليس في معقولية (٥) النفي تعلق بمراد ، فلا معنى لاضافته (٦) إلى المرادات .

ثم إن الكعبي قال إن علم الباري ـ تعالى ـ يغني عن الإرادة ، وهذا مذهب من يريد أن يدس (٧) في الإسلام نفي الصانع المختار (٨) .

ولقد يقع لي أبدا أنه أخذ هذا المذهب من (٩) الفلاسفة (١٠) ، فإنهم قالوا : إن الباري ـ تعالى ـ يفعل من حيث إنه عقل ذاته ، وقالوا لابد من الفرق بين العلم الفعلي والعلم الانفعالي (١١) ، فعلم الباري ـ تعالى ـ فعلي (١٢) ، وعلم العباد انفعالي ، والعلم الفعلي يصدر عنه المعلول بخلاف الانفعالي (١٣) ، فإنه لا يصدر عنه شيء (١٤) .

وكذلك النجار أخذه منهم ، فإنهم ردوا علم الباري ـ تعالى ـ إلى كونه عقل ذاته ، وقالوا تعقله راجع الى تجرده عن المادة ، وسلب المادة أمر عدمي (١٥)

ثم قال بعضهم له عقلية أزلية ، ومعناها وقوع (١٦) الفعل على النظام الأكمل من غير داعية ولا غرض يتعلق بالتناول (١٧) .

فأخذ ذلك النجار ورده إلى السلب ،وعبر عنه بعبارة أخرى ، فهذا الكلام عليهما (١٨) .

---

(١) أ : بدون (له) زدناه من ب ، ج ليستقيم النص . (٢) ب : عندي .

(٣) ب ، ج : حمله . (٤) بداية : ل ٤٢/ب في أ . (٥) أ : مفعولية .

(٦) أ : لا منافته . (٧) أ ، ب : يرس . (٨) راجع : نهاية الأقدام ٢٤١ ، راجع قول الفلاسفة : إن إرادة الباري ـ تعالى ـ ليست مغايرة الذات لعلمه تعالى ولا مغايرة المفهوم . في النجاة ٢٥٠ .

(٩) بداية : ل ٥٧/أ في ج . (١٠) راجع: نهاية الأقدام ٢٤١ . (١١) أ: الانفعال .

(١٢) أ: عقلي . (١٣) أ: الانفعال . (١٤) راجع: النجاة ٢٤٤ ، الإشارات والتنبيهات ٢١٣/١ ، ٦٩/٢ ومعه شرحي الطوسي والفخر الرازي ٢١٣/١ـ٢١٤ ، ٦٩/٢ـ٧٠/ط١/المطبعة الخيرية /القاهرة ١٣٢٥هـ ، الملل والنحل ٢٩/٣ ، راجع مذهب الفلاسفة في الإرادة في : النجاة ٢٥١ ، أبكار الأفكار ج١ ق٢ ص٢٨٨ ، غاية المرام ٥٢ ، شرح المقاصد ٧٠/٢ . (١٥) في رد مذهب النجار الى مذهب الفلاسفة راجع: نهاية الأقدام ٢٤٢ ، أبكار الأفكار ج١ ق٢ ص٢٨٨ ، غاية المرام ٥٢ .

(١٦) بداية : ل ٤٧/أ في ب . (١٧) راجع: الإشارات والتنبيهات ٧٧/٢ـ٧٨ ، شرح المواقف ت: د . المهدي ١٣١ .

(١٧) أ : عليها .

و أما البصريون فقالوا : هو مريد بإرادة حادثة لا فى محل (١) ، والتزموا فى ذلك ثلاثة أمور :

أحدهما : تجرد الأحوال عن الذات .

والثانى : قيام المعنى بنفسه .

والثالث : عود حكمه إلى ما لم يقم به مع نفى اختصاصه به .

أما القول فى الرد عليهم فبدلالة (٢) الفعل على الإرادة من جهة اختصاصه بوجه من وجوه الإمكان مع جواز أن يكون على وجه يخالفه .

وأيضا : فإن الفاعل متمكن من الفعل والترك ، فلا يجب أن يترجح الفعل على الترك مع صحتهما وتساويهما بالنسبة إلى تمكنهما إلا باعتبار اختيار أحد الأمرين ، فنفى الاختيار نفى لترجيح (٣) أحدهما على الآخر .

وعلى (٤) الجملة الدليل الدال على نفى الإيجاب (٥) والاقتضاء الطبيعى يدل على الإيثار (٦) والاختيار ، ضرورة أن القسمة لما انحصرت فى الأقسام الثلاثة ، فإبطال القسمين الأولين يوجب ثبوت القسم الثالث (٧) ، فلو نفينا الاختيار لكان الفعل واقعا بالقدرة على سبيل الوجوب ، وهو عود إلى ما سبق بطلانه (٨)

وألزم صاحب الكتاب الكعبى ما اعترف به فى الشاهد من إثبات إرادة الفاعل منا (٩) ، فقال :

(كل وجه من أجله دل فعلنا على إرادتنا موجود (١٠) فى فعله تعالى) ٤٢/أ

وأورد الكعبى اعتراضا وهو : إظهار الفرق باعتبار أن الفاعل فى الشاهد (١١) لا يعلم فعله من كل وجه ، فاحتاج إلى إرادة) (١٢) .

وأجاب عنه بثلاثة أوجه :

الأول : إلزامهم (١٣) ذلك فى القدرة .

فلو قال قائل يغنى العلم بالفعل (١٤) من كل وجه عن كونه مريدا .

قيل له فليغن العلم بالفعل عن كونه قادرا .

الثانى : لو قدرنا شخصا فى الشاهد علم الفعل بإنباء (١٥) صادق للزم منه أن يستغنى عن الارادة .

---

(١) راجع: شرح الأصول الخمسة ٤٤٠ ، أصول الدين ٩٠ـ٩١ ، ١٠٣ ، التمهيد لقواعد التوحيد ٢٠٩ ، المحصل ١٨٣ ، شرح المقاصد ٢/٦٩ـ٧٠ ، شرح المواقف: د ٠ المهدى ١٣٦ ، شرح الكبرى ١٧٧ ، شرح المقدمات فى العقائد ٢/١٤٨ .

(٢) أ ، ب ، ج : بدلالة . (٣) أ : الترجيح . (٤) بداية: ل ٥٧/ ب فى ج .

(٥) بداية : ل ٤٣/ أ فى أ . (٦) أ : الاتبار . (٧) أ : القسمة الثالثة .

(٨) راجع ص ٩٢ـ٩٤ (٩) أثبت الكعبى الإرادة فى الشاهد ، راجع نهاية الأقدام ٢٣٩ .

(١٠) أ ، ب : موجوده . (١١) الشاهد : نهاية النقص فى د .

(١٢) راجع: الإرشاد ٦٥ ، نهاية الأقدام ٢٤٠ .

(١٣) أ ، ب ، ج : زيادة (من) حذفنا الزيادة ليستقيم النص .

(١٤) بداية : ل ٤٧/ ب فى ب . (١٥) أ : بايناء .

الثالث : أنه لو كان العلم بالفعل من كل وجه من أجزاء الدليل لما أمكن الذاهل عن العلم أن يستدل بالتخصيص فى الفعل على كون الفاعل مريدا ، لأن (١) الذهول عن جزء الدليل يمنع من العثور على وجه لزوم النتيجة عن الدليل (٢).

ثم أورد لمتعسف من متبعي الكعبي : انكار أن الفعل (٣) شاهداً (٤) يدل على الإرادة (٥) ، وإن ثبتت الإرادة ثبتت بغير دليل الفعل (٦).

وأجاب عنه بأنه : جحد الضرورة (٧).

والتحقيق عندى (٨) : أن هذا السؤال واقع عليه ، وذلك أن الفعل المختص بشاهد يجوز أن يكون مذهولا عنه مع اختصاصه ، وهذه حالة يستحيل أن يكون فيها مرادا ، ويجوز أن يكون مقصودا (٩) ، فصار مطلق وقوعه مختصا لا يدل على كون العبد المكتسب له مريدا له ، والحالة التى بها يتميز لنا كون (١٠) فعل بعض المكتسبين مقصودا عما ليس بمقصود إنما هو بقرائن الأحوال ، [وقرائن الأحوال] (١١) تفيد العلم ضرورة ، وأما الفاعل نفسه فهو يحس الإرادة والقدرة عند وجودهما (١٢) إحساسه الآمه (١٣) ولذاته وعلمه وقدرته ، وما اضطر إلى العلم بوجوده استحال كونه مدلولا ، فلم يكن لدلالته على الإرادة وجه ، كيف وعندنا أن العبد غير خالق للفعل الذى تعلقت به قدرته ، وإنما هذا الفعل مختص بإرادة خالقه الذى قدره وخصصه .

فإذن التخصيص انما يدل على مؤثر خصص الفعل وأوجده ، فإذا كان العبد عندنا (١٤) غير موجد لفعله (١٥) ولا مخصص له كيف يصح الاستدلال بتخصيصه على إرادة غير فاعله ؟!

فالتحقيق فى الاستدلال : الإعراض عن الشاهد صفحا ، وذكر الدلالة مجردة عن النسبة (١٦) إلينا ، كما قررناه (١٧).

والدلالة مستمرة على النجار ، ولا ينجيه (١٨) منها قوله :

إن معنى المريد أنه غير مغلوب ولا مستكره ، فإن نفى الغلبة لا تعلق له (١٩) بالأفعال ،

---

(١) ب : لأنه . (٢) راجع: الإرشاد ٦٥ـ٦٦ . (٣) أ : المقل .

(٤) أ ، ب ، جـ : شاهد . (٥) بداية : ل ٥٨ / أ فى جـ . (٦) أ : العقل .

راجع : المصدر السابق ٦٦ . (٧) راجع: المصدر السابق نفس الصفحة .

(٨) أ : ضدى . (٩) بداية : ل ٤٣ / ب فى أ . (١٠) ب : كونه .

(١١) أ: بدون (وقرائن الأحوال) زدناه من ب ، جـ ليستقيم النص .

(١٢) أ ، ب : وجودها . (١٣) أ : الايه ، ب : الان .

(١٤) بداية : ل ٤٨ / أ فى ب . (١٥) أ : لفعل . (١٦) بداية : ل ٥٨ / ب فى جـ .

(١٧) راجع : الصفحة نفسها (١٨) أ ، جـ : ينجب .

(١٩) أ ، ب ، جـ : لها .

واختصاص الفعل يدل على صفة اختيار ،وتخصص الأفعال (١) باختصاص يدل على كونها مرادة ، فأين هذا من نفي نقيضه عن ذات الفاعل !

ثم معقولية الغلبة والاستكراه تحقق في الجماد وإن كان ثبوت الغلبة والاستكراه فيه مستحيل (٢) ، إلا أن المستحيل واجب النفي ،فالنفي محقق بجهة الوجوب .

ولهذا ألزمه صاحب الكتاب أن تكون ذات الباري مرادة له ، من حيث إنه غير مغلوب ولا مستكره عليها (٣) . ثم (٤) العلة والطبيعة ليست مغلوبة ولا مستكرهة على ما تقتضيه ، فيلزم أن تكون مؤثرة مريدة ، فإن الغلبة والاستكراه لفظ يشعر بالإلجاء ، وما يقتضى (٥) لذاته ، أو لقوة في ذاته لم يلجئه (٦) إلى فعله (٧) شيء من خارج ، فصدق السلب عليه .

وأما الكلام على البصريين من المعتزلة : فاعلم أولا :

أن كل صفة يتوقف الفعل عليها ، ولا يصح ثبوته بدون تعلقها به ، فالقول بحدوثها يؤدى إلى التسلسل من حيث توقف الفعل عليها ، فلا ينجى القائل بحدوثها أن ينفي حلولها بذات القديم ـ تعالى ـ ، فإن الاستحالة لا تنحصر طرق (٨) تحققها على حادث تقوم (٩) به .

فقلنا (١٠) على مذاق ذلك : لو كانت إرادته حادثة لتوقف حدوثها على إرادة أخرى ،ويتسلسل .

اعتذروا عن ذلك بأن قالوا الإرادة يراد بها ولا تراد (١١) ، كما أن الشهوة (١٢) تتعلق (١٣) بالمشتهى ، فيكون مشتهى بها ، وهي في نفسها لا تتعلق بها شهوة أخرى ، إذ لو تعلقت بها شهوة أخرى لاستدعت الشهوة شهوة أخرى ويتسلسل ، ويلزم منه امتناع وجود الشهوة ، وكذلك القول في التمنى (١٤) ، وحيث وجدت الشهوة والتمنى دل (١٥) على أن الصفة لا تحتاج إذا كانت متعلقة أن تتعلق بها صفة أخرى من جنسها .

---

(١) أ ، ب ، جـ : والانفعال . (٢) أ ، ب : مستحيلة .

(٣) راجع : المصدر السابق ٦٨ . (٤) بداية : ل ٤٤ / أ في أ .

(٥) أ ، ب : تقتضى . (٦) أ : يلجه . (٧) أ ، ب : فعل .

(٨) أ ، ب ، جـ ، د : طريق . (٩) أ ، ب : يقوم .

(١٠) بداية : ل ٥٩ / أ في جـ . (١١) اعتذار البصريين المذكور أورده الجويني . راجع: الارشاد ٦٨ . (١٢) الشهوة : توقان النفس إلى إدراك بعض المدركات . راجع: أبكار الأفكار جـ ١ ق ٢ ص ٢٣١ . (١٣) بداية : ل ٤٨ / ب في ب .

(١٤) التمنى : إرادة ما علم أنه لا يقع ، أو شك في وقوعه . راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .

(١٥) أ ، ب ، جـ : يدل .

وهذا لا يصح اعتذارا ؛ فإن الدليل الدال على افتقار كل فعل إلى إرادة هو اختصاصه بوقت وزمان ، وتجدده بعد سابقة عدمه ، وذلك محقق فى الإرادة . فإذا وجد الدليل فرصته (١) فلا يجوز أن تبطل دلالته بوجه ما ، فلا معنى للاعتذار عن نقضهم الدلالة .

ثم طالبهم صاحب الكتاب بجامع بين الإرادة والشهوة (٢).

وأنا أقول حق المستشهد أن يذكر ماألزمناه فى صورة الاعتذار ، ويبين (٣) عدم لزومه .

ونحن (٤) ألزمناه نقض الدلالة ، ولم يبين أن ما لأجله كان المشتهى مشتهى موجود فى الشهوة ولا تشتهى ، كما بينا أن ما لأجله كان الحادث مرادا موجود فى الإرادة ، فلم يستويا .

ثم نقول : الحادث المخصص يجب أن يراد ، وليس المشتهى مما يجب أن يشتهى ، وكل أمر ثبت على حكم الجواز (٥) لا على حكم الوجوب لم يلزم ثبوته فى كل جنس ؛ إذ الجائز يصح انتفاؤه بخلاف ما وجب فيجب اطراده .

---

(١) أ : فرضه ، ب : فرصيته .

(٢) طالبهم الجوينى بالدليل القاطع على وجوب الجمع بين الإرادة والشهوة . راجع: الإرشاد ٦٩ . وأود أن أوضح أن كلا من الشهوة والتمنى يفارق الإرادة بفروق ، فتفارق الشهوة الإرادة فى التعلق بالجائزات ، فتتعلق الإرادة بجميع الجائزات ، أما الشهوة فلا تتعلق بجميع الجائزات ، بل ببعضها وهو ما فيه لذة واستطابه ، كما تفارق الشهوة الإرادة فى أنها تتعلق بما فيه لذة وإن لم يكن مرادا .
أما التمنى فقد اتفق المحققون من الأصحاب ومن المعتزلة على أنه ليس بإرادة ، واختلف قول أبى هاشم الجُبّائى فيه : فقال تارة هو قول القائل ليت ما لم يكن كان ، وما كان لم يكن ، وتارة قال إنه ضرب من الاعتقادات والظنون ، وقال تارة إنه التلهف والتأسف .
والتحقيق أن الإرادة تغاير التمنى بأدلة :
[١] التمنى يتعلق بما فات ، والإرادة لا تتعلق به .
[٢] الإرادة قد تتعلق بما يعلم وقوعه ، بخلاف التمنى .
[٣] الإرادة تتعلق بقتال العدو ، بخلاف التمنى .
راجع الفرق بين الإرادة وبين الشهوة والتمنى فى : أبكار الأفكار ج ١ ق ٢ ص ٢٣١ ـ ٢٣٢ .

(٣) بداية : ل ٤٤ / ب فى أ . (٤) أ : وعن .

(٥) بداية : ل ٥٩ / ب فى ج .

وإن أراد الخصم أن الشهوة لا يجوز أن تشتهى (١) فممنوع ، والثابت للمشتهى كونه مشتهى على وجه الجواز ، [والجواز] (٢) ثابت فى الشهوة .

ثم إن قال الخصم يمتنع أن تكون الإرادة مرادة ، وكذلك يمتنع أن تكون (٣) الشهوة مشتهاة (٤) ، فطرد ذلك فى كل الصفات . فيلزمه أن يمنع كون العلوم معلومة ، كما ألزمه صاحب الكتاب (٥) .

وكيف يستقيم من الخصم أن يقول الإرادة يمتنع أن تراد !

فإرادتنا الحادثة يجوز أن تكون ضرورية ، فتكون مرادة للبارى ـ تعالى ـ ، فلم يكن كونها إرادة ما ينافى أن تراد .

وعلى الجملة قوله (٦) : الإرادة لا تراد :

ممنوع فى نفسه مستعمل فى عذر عن أمر لا يصح الاعتذار عنه بعد وروده ، فلم يكن له حاصل .

ثم ألزمهم صاحب الكتاب قيام الحوادث بذاته من حيث قالوا إنه مريد بإرادة حادثة (٧) ولا فرق بين تجدد (٨) الأحوال الموجبة عن المعانى على الذات وبين تجدد (٩) المعانى الموجبة لها .

وألزمهم أن يكون مريداً لنفسه كما قالوا هو عالم لنفسه (١٠) .

فقالوا : لو كان مريدا لنفسه لعم (١١) .

فأخذ يورد عليهم منع أن العموم إنما ثبت باعتبار كونه صفة نفسية (١٢) .

وهذا القول (١٣) ـ وهو أن كل ما ثبت (١٤) للنفس يعم (١٥) ـ يحتاج إلى مقدمة أخرى ، وهو : قول القائل لا يصح العموم فى (١٦) المرادات .

وهذه المقدمة فيها نزاع ، ولم يذكرها ، ولم ينازعهم فيها ، والتنبيه لها متعين ، وإلزامهم القادرية واضح كما ذكره (١٧) ، والله أعلم (١٨) .

---

(١) أ : لا تجوز أن يشتهى ، ب : يشتهى . (٢) أ : بدون (والجواز) زدناه من ب ، ج ليستقيم النص . (٣) أ ، ب : يكون . (٤) بداية : ل ٤٩ / أ فى ب .

(٥) راجع : الإرشاد ٦٩ . (٦) يعنى : الخصم ـ البصريين ـ .

(٧) راجع : المصدر السابق ٧١ . (٨) أ ، ب ، ج : تجرد . صححناه من د .

(٩) أ ، ب ، ج : تجرد . صححناه من د . (١٠) راجع : المصدر السابق ٦٩ .

(١١) راجع : المصدر السابق ٦٩ ـ ٧٠ . (١٢) راجع : المصدر السابق ٧٠ .

(١٣) بداية : ل ٤٥ / أ فى أ . (١٤) أ : يثبت . (١٥) أ : نعم .

(١٦) بداية : ل ٦٠ / أ فى ج . (١٧) راجع الإرشاد ٧٠ ـ ٧١

(١٨) راجع كونه تعالى مريدا فى : الإنصاف ٣٦ ، أصول الدين ١٠٢ ـ ١٠٤ ، الإرشاد ٦٣ ـ ٧١ ، لمع الأدلة ٨٣ ـ ٨٥ ، نهاية الأقدام ٢٣٨ ـ ٢٤٣ ، شرح الإرشاد لابن ميمون ١٦٣ ـ ١٧٩ ، المحصل ١٨٣ ، شرح المقاصد ٢ / ٦٩ ـ ٧٢ ، شرح المواقف : د . المهدى ١٣١ ـ ١٣٦ ، شرح الكبرى ١٣٥ ـ ١٤١ .

* الفصل الثالث فى : إثبات[١] كونه سميعا بصيرا *

وهذا الفصل يستدعى مقدمة فى بيان معنى السمع والبصر[٢] ، فمنها يعرف مأخذ أهل الحق ، ومأخذ[٣] النفاة من المعتزلة .

السمع والبصر[٤] : إدراكان ، وهما معنيان لا يشترط فى ثبوتهما بنية[٥] ، ولا محل مخصوص عند أهل الحق[٦] .

واختلف أصحابنا فى أن هذين المعنيين من جنس العلوم ، أو هما معنيان[٧] مخالفان للعلم ، موافقان له فى التعلق بالمتعلق على ما هو به :

فمنهم من صار إلى أنهما من جنس العلوم ؛ إلا أن كل واحد منها علم متعلق بالموجود ، فإذا خلق فى العين سمى رؤية وإبصارا ، وإذا خلق فى الأذن يسمى سمعا ، وإذا خلق فى القلب يسمى علما .

ومن أصحابنا من قال هما معنيان مخالفان لجنس العلوم ، ولهذا انا إذا رأينا شيئا ثم غمّضنا أجفاننا فنفقد حالة الإدراك ولا نفقد حالة العلم ، فدل[٨] على أنه أمر مغاير[٩] للعلوم عند التغميض[١٠]

فللأول أن ينفصلوا عن ذلك بانا عند التغميض نفقد[١١] العلم من العين ونجده فى القلب ، والتفرقة بين الحالتين آيلة الى ذلك .

وهذا الذى ذكروه لا يستمر لهم فى السمع ؛ فانه مع ذهوله يجد[١٢] إحساسا فى سَمْع[١٣] الصوت ولا يدركه[١٤] على ما هو عليه ، ثم يفصل له فيعلمه ، ويجد[١٥] فرقا[١٦] بين أن يدرك السر وبين الا يدرك إلا[١٧] برفع[١٨] الصوت ،

---

(١) أ : اثباته . (٢) أ : السميع والبصير . (٣) أ : وما أخذ .
(٤) أ : السميع والبصير . (٥) أ ، ب : بقية . (٦) راجع : أصول الدين ٢٨ ، شرح الكبرى ١٦٤ . (٧) بداية : ل ٤٩/ب فى ب .
(٨) أ ، ب ، جـ : قول . صححناه من د . (٩) أ ، ب ، جـ : مقدر . صححناه من د .
(١٠) د : بدون (عند التغميض) . الجمهور من المتكلمين على أن كلا من السمع والبصر صفة مغايرة للعلم ، وخالف فى ذلك الشيخ الأشعرى حيث نقل عنه القول بالقولين المذكورين . راجع القولين فى : نهاية الأقدام ٣٤٥ ، الملل والنحل ١/١٠٠ ، متن المواقف ١٤٣ ، شرح المقاصد ٧٣/٢ ، شرح الكبرى ١٦٧ . (١١) أ : تفقد .
(١٢) ب : نجد . (١٣) سَمْع : مصدر سَمِع . راجع : مختار الصحاح مادة سمع ٣٣٥ .
(١٤) ب : يدرك . (١٥) أ : ويحد ، ب : ونجد . (١٦) أ : فوقا . بداية : ل ٤٥/ب فى أ . (١٧) بداية : ل ٦٠/ ب فى جـ .
(١٨) أ ، ب ، جـ ، د : بدفع .

فالصوت والعلم حاصل فى الطرفين .

ولهم أن ينفصلوا عن ذلك بأن الله أجرى عادة أن يخلق فى الأذن تارة جملة وتارة مفصلا يتعلق بكل صوت ، وتارة يتعلق بالصوت المرتفع .

وعلى الجملة البحث فى الوجدانيات (١) الضروريات لا يزيد إلا غموضا ، هذا مذهب أهل الحق واختلافهم (٢)

أما المعتزلة فاختلفوا فى ذلك :

فمنهم من قال هذان المعنيان يشترط فيهما بنية مخصوصة ، ويشترط فى الرؤية اتصال أشعة بالمرئى منفصلة من العين ، وهو مستحيل فى حق من تفرد عن مشابهة (٣) الأجرام ، فلهذا أحالوا (٤) هذين المعنيين عليه (٥) .

وأما الجُبّائى (٦) وابنه (٧) فقد ذهبا إلى أن السميع (٨) والبصير (٩)

---

(١) أ: الوجدانيات. وهى ما تكون مدركة بالحواس الباطنة . راجع : التعريفات ٢٢٣.

(٢) وأضيف : أن مذهب أهل الحق أنه تعالى سميع بسمع بصير ببصر . راجع : الإبانة ٢٢ ، اللمع ٢٥ ، أبكار الأفكار ج ١ ق ٢ ص ٣٤٠ ، غاية المرام ١٢١ . (٣) أ ، ج: شابهة .

(٤) بداية : ل ٥٠ / أ فى ب . (٥) راجع: المغنى ٥٩/٤ ، شرح الأصول الخمسة ٢٥٩-٢٦١ ، المحيط بالتكليف ١٣٧-٢١٠ ، نهاية الأقدام ٣٤٤-٣٤٨ ، شرح المواقف ت:د . المهدى ٢١٨-٢٢٠. (٦) أبو على محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمران بن إبان الجُبّائى م٣٠٣هـ ، نسبة الى جُبّى من أعمال خوزستان من كبار شيوخ المعتزلة ، وهو الذى سهل علم الكلام ويسره ، كان فقيها بارعا زاهدا ، تتلمذ على ابى يعقوب الشحام . من أقواله : تسمية البارى - تعالى - مطيعا لعبده ، إذا فعل مراد العبد ، وقوله بأن أسماء البارى - تعالى - جارية على القياس ، وقوله بجواز وجود عرض واحد فى أمكنة كثيرة ، وكلام واحد فى أماكن كثيرة انظر ترجمته فى : فرق وطبقات المعتزلة ٨٥/١-٩٠ ، الفرق بين الفرق ١٨٣-١٨٤ ، التبصير فى الدين ٥١-٥٢ ، الملل والنحل ٧٨/١-٨٥ ، وفيات الأعيان ٣٩٨/٣-٣٩٩ ، العبر فى خبر من غبر ١٢٥/٢ ، البداية والنهاية ١٢٥/١١ ، شذرات الذهب ٢٤١/٢ ، تاريخ الأدب العربى ٣١/٤-٣٢ ، الأعلام ٢٥٦/٦ .

(٧) ابن الجُبّائى : أبو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجُبّائى م ٣٢١ هـ ، من رجال الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة - مع تأخره عنهم فى السن - ، من أقواله : قوله باستحقاق المقاب لاعلى فعل ، وقوله باستحقاق قسطين من العذاب اذا تغير تغيرا قبيحا ، وقوله إن التوبة لا تصح من ذنب مع الإصرار على قبيح آخر يعلمه قبيحا ، أو يعتقده وان كان حسنا .
انظر ترجمته فى : فرق وطبقات المعتزلة ١٠٠/١-١٠٣ ، الفرق بين الفرق ١٨٤-٢٠١ ، التبصير فى الدين ٥٣-٥٤ ، الملل والنحل ٧٨/١-٨٥ ، وفيات الأعيان ٣٥٥/٢ ، العبر فى خبر من غبر ١٨٧/٢ ، تاريخ الأدب العربى ٣٢/٤-٣٣ ، الأعلام ٧/٤ .

(٨) أ ، ب ، ج : السمع صححناه من د .

(٩) ب ، ج : البصر .

شـاهدا وغائبا هـو (١) الحى الذى لا آفـة بـه (٢) .

وذهب قدماء المعتزلة الى أن السمع والبصـر (٣) إدراكان شاهدا ، والبـارى ـ تعالى ـ سميع لنفسه ، بصير لنفسه ، كما قالوا عالم لنفسه ، قادر لنفسه ـ هكذا نقـل (٤) .

والذى يظهر لى أنهم كلهم يأبون السمع والبصر فى حق الله ـ تعالى ـ ، وإنما اختلافهم فى تأويل ما ورد فى الشرع ؛ لأنهم صدمتهم الآيات الواردة فـى الكتاب العزيز دالة على السمع والبصر ، فشرعوا فى التحيل فى التأويل .

فأما من صار إلى أنهما إدراكان مشروط فى ثبوتهما البنية (٥) وانفصال الأشعة ، فسيأتى الكلام عليهم فى كتاب الإدراكات إن شاء الله ـ تعالى (٦) .

وأما من زعم أن المدرك شاهدا هو الحى الذى (٧) لا آفة به :

لو أورد عليه أن العالم هو الحى الذى لا (٨) آفـة به لم يجد ملجـأ ، إلا أنـا نجد (٩) معنى له تعلق بالمعلوم ، وكذلك (١٠) نحن نجد معنى يتعلق (١١) بالمرئى ، ومعنى يتعلق بالمسموع ، ونفى الآفـة لا تعلق لـه إلا بالمحل الـذى نفى عنـه .

والحياة (١٢) ليست من الصفات المتعلقة ، ولابد من ثبوت صفة متعلقه ؛ فإنا لا نشك (١٣) فى ذلك كما لا نشك فى جميـع الوجدانيات ، فبطل القول بأن المدرك هو الحى الذى لا آفـة بـه .

---

(١) أ ، ب ، جـ : هى . صححناه من د .

(٢) راجع: المحيط بالتكليف ١٠٧ ، أصول الدين ٩٧ ، الإرشاد ٧٢ ، نهايـة الأقدام ٣٤٤ ، الملل والنحل ١/٨٣ ، أبكار الأفكار ج ١ ق ٢ ص ٣٤١ ، غاية المرام ١٢١ ، شـرح الكبرى ١٦٣ .

(٣) أ : والبصيـر .   (٤) راجع : الإرشاد ٧٢ ، نهاية الأقدام ٣٤١ .

(٥) أ ، ب : البغيـة .   (٦) راجـع ص ٣٠٥ـ٣١٠

(٧) بداية : ل ٦١ / أ فـى جـ .

(٨) بدايـة : ل ٤٦/ أ فـى أ .

(٩) أ : اذا تجـد ، د : إلا انا نحـس .

(١٠) أ ، ب ، د : فكذلـك .

(١١) أ : تتعلق .   (١٢) أ ، ب ، جـ ، د : فالحيـاة .

(١٣) أ : لا شـك .

ثم نفى كل آفة لا يعتبره ، فلابد من أن يقول بنفى الآفة عن محل الإدراك . وقد توجد آفة فى محل الإدراك ويكون مدركا ،فلابد أن يقول آفة تنافى الإدراك ، فأثبت الإدراك معنى من حيث نفاه ، حيث أثبت له المنافاة .

أما الكعبى وأتباعه فقد أثبتوا الإدراك حقيقة شاهدا ونفوه غائبا ،وقالوا إذا وصف البارى ـ تعالى (١) ـ نفسه بكونه سميعا بصيرا فمعناه : أنه عالم بالمسموعات والمبصرات (٢) .

وإذا فهمت هذه المقدمة عرفت مأخذ الخلاف فى المسألة .

أما دليل أصحابنا على كونه سميعا بصيرا ، فقد تمسكوا بطرق :

منها ما ذكره (٣) صاحب الكتاب :

(أن كل حى يصح منه الإدراك ، وقد دلت الأفعال على كونه حيا ، فيجب أن يصح منه الإدراك ، وإذا صح منه فلو لم يتصف به لم يخل عنه أو عن ضده ؛ لأن كل قابل (٤) للشىء لا يخلو عنه أو عن ضده ،ولا يصح الاتصاف بضده ؛ لأنه نقص (٥)) ٤٦/أ

فهذه مقدمات لابد من بيانها على هذه الطريقة .

ومن الحذاق من لم يلتزم فى هذه الطريقة إلا إثبات أن كل حى يصح منه الإدراك ، فإذا ثبت له قال : ما يصح عليه وجب له ، لأنه لا يتصف بالجائز (٦) .

فلنشرع فى النمط الأول ؛ لأنه طريقة (٧) صاحب الكتاب :

أما المقدمة الأولى ـ وهى (٨) أن كل حى يصح منه السمع والبصر :

فقد فسر ذلك صاحب الكتاب بأن الحياة مصححة (٩) بدلالة السبر والبحث؛ إذ لو قدر غير الحياة مصححة (١٠) لبطل التقدير (١١) .

وقد شرطنا على أنفسنا تحرير أدلته ، فلنحرر الدليل على هذه المقدمة فنقول الدليل على أن كل حى يصح منه الإدراك : أن هذا الحكم لابد له من مصحح ،ومصححه (١٢) لا يخلو إما أن يكون الحياة أو ما لازم الحياة ، وعلى كلا التقديرين يلزم منه أن كل حى يصح منه الإدراك .

---

(١) بداية :ل ٥٠/ ب فى ب . (٢) وضح عبد الجبار مذهب البغداديين بان البارى ـ تعالى ـ مدرك للمدركات على معنى انه عالم بها وليس له بكونه مدركا صفة زائدة على كونه حيا . راجع شرح الأصول الخمسة ١٦٨ . راجع رأى الكعبى واتباعه فى : مقالات الإسلاميين ٢٣٤/١ ، شرح الأصول الخمسة ١٦٨ ،أصول الدين ٩٧ـ٩٨ ، الإرشاد ٧٢ ،نهاية الأقدام ٣٤١ ،الملل والنحل ٧٨/١ ،المحصل ١٧١ ،أبكار الأفكار ج١ ق٢ ص٣٤١ ،غاية المرام ١٢١ ،شرح الكبرى ١٦٦ ،الأساس لعقائد الأكياس ٧١ ،نشر الطوالع ٢٥٣ـ٢٥٤ . (٣) جـ : ذكر . (٤) أ: قائل . (٥) بداية :ل ٦١/ب فى جـ

(٦) ذكر هذه الطريقة العلامة عبد السلام فى شرح الجوهرة ٩١ . (٧) بداية : ٤٦/ب فى أ .

(٨) أ: فهو ،ب: وهو . (٩) أ: مصحح . (١٠) أ : مصحح .

(١١) راجع : الإرشاد ٧٣ .

(١٢) أ : ومصحح .

تقرير القضية الأولى هو (١) : أن صحة الإدراك قد امتنعت على الجماد والموتى مع (٢) تماثل الجواهر ، وما استغنى عن المصحح فهو من صفات النفس ، وصفات النفس لا تختلف فيها الجواهر المتماثلة .

وبيان أن المصحح الحياة أو صفة تلازم الحياة : أن المصحح إن كان غير الحياة فهو إما مثلها أو خلافها ،

ومثل الحياة حياة ، وما وجب لأحد المثلين وجب للآخر ، فإذا كان (٣) أحد المثلين مصححا وجب أن يكون الآخر مصححا ،

وإن كان خلافا فهو إما ضد أو غير ضد ،

فإن (٤) كان ضدا فلا يجتمع مع الحياة ، ويلزم ألا يصح من الحي الإدراك ،

وإن كان غير ضد ، فإما أن يلازم وجود الحياة وجوده أولا ،

فإن لم يلازم صح وجوده بدون الحياة ، فيكون الميت مدركا وهو محال ،

وإن لازم وجوده وجود الحياة فيلزم من وجود الحياة وجود المصحح ، فيلزم أن كل حي يصح منه الإدراك ضرورة ملازمته للحياة (٥) ، هذا تحرير كلامه في هذه المقدمة .

وبيان أن القابل (٦) للشيء لا يخلو عنه أو عن مثله أو ضده ما تقدم (٧) .

وبيان أن ضد هاتين الصفتين نقص : أن السمع والبصر كمال ، وفي تفويت (٨) الكمال نقص ، واستحالة النقص عليه ؛ لأن العقل لا يقضي (٩) بوجوبه عليه (١٠) ، ولا يصح وصفه بغير واجب .

وقد أسند نفي النقائص إلى السمع ، واعتمد من الأدلة السمعية على الإجماع (١١) .

واعلم أنا نريد صحة الاستدلال على كونه سميعا بصيرا بالسمع ، فإذا جاز أخذ القاعدة من السمع جاز أن يستند بعض أركانها الى السمع ، هذا تمام طريقته .

وقد أورد على نفسه سؤالا غير متعلق بالمسألة ـ وهو توجه الطلبة على هذه الطريقة (١٢) لو استدل بها على إثبات الكلام ـ وهو : أن تمام الطريقة موقوف على نفي النقائص ، وانتفاؤها بالدليل السمعي ، وهو موقوف على إثبات الكلام ، فيتوقف الكلام على ما يتوقف على الكلام .

وأجاب (١٣) عنه بمنع توقف الأدلة السمعية على الكلام بل على صدق الرسول ـ عليه السلام ـ

---

(١) أ، ب: هي . (٢) بداية: ل ٥١/أ في ب . (٣) ب : كرر (فاذا كان) .
(٤) بداية: ل ٦٢/أ في جـ . (٥) أ : الحياة . (٦) أ : القائل .
(٧) راجع ما تقدم بحثه في إثبات استحالة تعري الجواهر عن الأعراض وهو الأصل الثالث من أصول إثبات حدوث العالم : ص ٨٠ ـ ٨٦
(٨) أ : تقويه . (٩) أ : يفضي .
(١٠) بداية : ل ٤٧/أ في أ .
(١١) راجع : المصدر السابق ٧٤ .
(١٢) بداية : ل ٥١/ ب في ب .
(١٣) بداية : ل ٦٢/ ب في جـ .

وصدق الرسول يعرف بالمعجزة ، وقد قرر ذلك أحسن تقرير (١) .

وقد استدل بعض أصحابنا على كونه سميعا بصيرا بأن : كل موجود يجوز أن يرى ، ويستحيل من المحدثين رؤية الموانع من الإدراكات ، فلو لم يكن البارى ـ تعالى ـ يرى لا ستحال ما علم جوازه .

والمختار عندنا : الاستدلال بالسمع ، وقد أشرنا إلى ذلك فى غير هذا الكتاب (٢) .

* * *

(١) راجع السؤال والجواب عنه فى المصدر السابق ٧٥ .

(٢) لم يصل إلى يدى من مؤلفات الشيخ المقترح كتب أخرى فى العقيدة ، وذلك بعد البحث الجاد .

راجع كونه تعالى سميعا بصيرا وصفتى السمع والبصر فى : التمهيد ٤٦ ، الإنصاف ٣٧ ، شرح الأصول الخمسة ١٦٧ـ١٧٥ ، المختصر فى أصول الدين ١٨١ ، أصول الدين ٩٦ـ٩٨ ، الارشاد ٧٢ـ٧٦ ، العقيدة النظامية ٣١ ، الاقتصاد فى الاعتقاد ٩٨ـ١٠٠ ، نهاية الأقدام ٣٤١ـ٣٥٥ ، شرح الإرشاد لابن ميمون ١٨١ـ١٨٨ ، الأربعين ١٦٨ـ١٧٣ ، المحصل ١٧١ـ١٧٢ ، أبكار الأفكار ج ١ ق٢ ص ٣٤٠ وما بعدها ، غاية المرام ١٢١ـ١٣٣ ، المسايرة فى علم الكلام ٢٩ـ٣١ ، شرح طوالع الأنوار ١٨٢ـ١٨٣ ، شرح العقائد النسفية ١/١١٦ـ١١٧ ، شرح المقاصد ٢/٧٢ـ٧٣ ، شرح المواقف : د ٠ المهدى ١٤٠ـ١٤٥ ، شرح الكبرى ١٥٧ـ١٥٩ ، شرح أم البراهين ٩٦ـ٩٨ ، ١٤٨ـ١٥٠ ، شرح المقدمات فى العقائد ٢/١٦٢ـ١٦٨ ، شرح الفقه الأكبر لملّا على القارى ١٨ـ١٩ ، نشر الطوالع ٢٥٣ـ٢٥٤ ، كفاية العوام ٩٧ـ١٠٢ ، شرح فوائد الفرائد ١٠ .

* الفصل الرابع فى : صحة قيام الإدراكات الباقية [به] (١)

من الناس من يمنع ذلك باعتبار اشتراط الاتصال بالمحسوس (٢) فى هذه الإدراكات (٣) .
ومنهم من جوز ذلك ، ورأى أن الاتصال بالمحسوس ليس بشرط (٤) .
ولا خلاف أن لفظ الشم والذوق واللمس لا يصح أن يطلق عليه (٥) ، والإدراك أمر وراء الشم والذوق واللمس (٦)
وأما أنا فلا أثبت ذلك ؛ لأن طريقتى فى إثبات السمع والبصر إنما هى (٧) السمع ، ولم يقم دليل سمعى على ما سوى ذلك .

---

(١) أ ، ب ، جـ : بدون (به) زدناه من د ليستقيم النص ، أ ، ب ، جـ : زيادة (من الإدراكات) حذفنا الزيادة اعتمادا على د ليستقيم النص .

(٢) أ ، ب ، جـ : المحسوس . (٣) كالظاهرية ، فانهم منعوا صفة وراء السبع أو الثمانى الواردة فى الشرع ، وكالبغداديين من المعتزلة القائلين بمنع كونه تعالى مدركا صفة وراء كونه حيا ، وانما يرجع الإدراك عندهم الى العلم .
والحامل للنظار على اعتقاد هذا الرأى أن بعضهم لما اعتقد التلازم العقلى بين الإدراك وبين الشم والذوق و اللمس منع إثبات هذه الإدراكات للبارى ـ تعالى ـ وجعل الاحاطة بمتعلقاتها داخلا فى علمه تعالى ، وبعضهم لما رأوا أن الشرع لم يرد به سوى لفظ السمع والبصر والعلم منعوا اطلاق غير هذه الألفاظ على البارى ـ تعالى ـ راجع هذا الرأى ونسبته والحامل على اعتقاده فى : شرح الأصول الخمسة ١٦٨ ، المحيط بالتكليف ١٣٨ ، الاقتصاد فى الاعتقاد ١٠٠ ، المحصل ١٨٧ ، شرح الكبرى ١٦٩ .

(٤) كالباقلانى والجوينى . راجع: الانصاف ٢٥ ، الإرشاد ٧٧ ، أبكار الأفكار ج ١ ق ٢ ص ٣٧٥ .

(٥) راجع: شرح الأصول الخمسة ١٧٣ ، الإرشاد ٧٧ ، شرح الكبرى ١٦٩ .

(٦) الإدراك أخص من الرؤية ، وهو فى الحادث عبارة عن إبصار الشئ مع إبصار جوانبه وأطرافه . راجع: شرح الكبرى ٣١١ . وأضيف أن الشام ليس باسم للمدرك فقط ، وانما هو اسم لمن يستجلب المشموم الى الخيشوم طلبا لادراكه ، وكذلك الذائق اسم لمن يجمع بين محل الطعم وبين لهاته طلبا للإدراك ، وكذلك الملامس ، والبارى ـ تعالى ـ يدرك هذا المدركات لا على الحد ، فلا يجب أن تجرى عليه هذه الأسماء.
راجع : شرح الأصول الخمسة ١٧٣ ، شرح الإرشاد لابن ميمون ١٩٠ ،

(٧) أ ، ب ، هـو .

والأصحاب يطردون الطريقة التى ذكرها صاحب الكتاب فى بقية الإدراكات (١) .

* * *

---

(١) يعنى : أن من اعتمد على الدليل العقلى فى إثبات كونه تعالى سميعاً بصيراً أثبت الإدراك بنفس الطريقة ، ولما كان الشيخ المقترح قد اعتمد على الدليل السمعى ، ولم يرد فى الشرع إلا لفظ السمع والبصر والعلم توقف فى الإدراك لعدم الدليل الدال على الثبوت أو النفى .

راجع مسألة كونه تعالى مدركا فى : الإنصاف ٢٥ ، شرح الأصول الخمسة ١٦٨ـ١٧٥ ، المختصر فى أصول الدين ١٨١ ، الإرشاد ٧٦ـ ٧٧ ، شرح الإرشاد لابن ميمون ١٨٩ـ١٩٠ ، شرح العقائد النسفية ١/١١٦ـ١١٧ ، شرح المقاصد ٧٣/٢ ، شرح الكبرى ١٦٧ـ١٧٠ ، شرح أم البراهين ١٠٢ـ١٠٣ ، شرح المقدمات فى العقائد ٢/١٤٥ـ ١٤٦ ، شرح عبد السلام على الجوهرة ٨٩ـ٩٠ ، الباجورى على الجوهرة ٨٣ـ ٨٤ .

* الفصل الخامس فى : كونه باقيا *

قال : (البارى ـ تعالى ـ باق) ٤٧/أ

ولنا فى ذلك طريقان :

أحدهما : أن الأفعال وجب استنادها إلى (١) واجب الوجود بذاته ، وما وجب بذاته يستحيل (٢) عدمه (٣) ، والمعنى بكونه باقيا : أنه لا يطرأ على وجوده عدم .

الطريق الثانى فى أن طريان (٤) العدم عليه بغير سبب محال ، وصدور النفى عن سبب محال ، وسيأتى بسط ذلك (٥)

قال : (حق هذا أن يذكر فى جملة صفات النفس ، فإن الصحيح عندنا أنه باق لنفسه) ٤٧/ ب

قلت : عَدّ كونه باقيا من الصفات النفسية لا نرضاه ، وليس البقاء عندى إلا استمرار الوجود ، ونثبته فى حقه على وجه يمتنع العدم عليه ، وسيأتى لك فى ذلك مزيد إيضاح (٦)

* * *

---

(١) بداية : ل ٥٢/ أ فى ب .

(٢) بداية : ل ٤٧/ ب فى أ .

(٣) فحوى هذا الدليل : أن وجوب القدم يستلزم وجوب البقاء ، وتجويز العدم اللاحق يوجب ثبوت العدم السابق .

(٤) بداية : ل ٦٣/ أ فى جـ .

(٥) سبق بسط الدليل المذكور فى القول فى استحالة عدم القديم . راجع ص ٧٥ـ ٧٧ ، وسيذكره فى فصل البقاء الذى اختتم به الباب اللاحق راجع ص ٢٣٣ـ ٢٣٦

(٦) راجع ص ٣٣٢ـ ٣٣٣ . راجع كونه تعالى باقيا فى : الإنصاف ٣٧ـ ٣٨ ، المحيط بالتكليف ١٤٦ـ ١٥٠ ، الإرشاد ٧٨ ، لمع الأدلة ٨٥ ، العقيدة النظامية ٣٢ ، شرح الإرشاد لابن ميمون ١٩١ـ ١٩٢ ، المحصل ١٧٤ـ ١٧٥ ، المعالم ٦٥ ، شرح طوالع الأنوار ١٨٣ـ ١٨٤ ، شرح المواقف / ت : د . المهدى ١٦٧ ـ ١٧٠ ، شرح الكبرى ١١٨ـ ١٢٢ ، شرح أم البراهين ٦٩ـ ٧٢ ، نشر الطوالع ٢٥٨ ـ ٢٦٠ .

* باب في القول في إثبات العلم بالصفات *

عنى بقوله الصفات : أنفس المعاني ،
وقد كنا قلنا لك إن الصفات على قول مثبتي الأحوال ثلاثة :
نفسية ومعنوية ومعنى (١) .
وقد زعم أنه تكلم على النفسية ، ثم تكلم على المعنوية ، والآن إنما يتكلم
على المعنى .
وإنما قدم المعنوية على المعنى ؛ لأن الخصوم فيها هم الفلاسفة ،
والقول بثبوت أحكام المعاني فرع ثبوت الصانع المختار .
والفلاسفة يمنعون من إثبات صفة (٢) للباري ترجع (٣) إلى إثبات
معنى أو حال أو وجه واعتبار (٤) ، ويرون أن كل ذلك يوجب
التكثر (٥) وهو ينافي الوحدة الواجبة لواجب الوجود .
والباري - تعالى - عندهم لا تخلو (٦) أوصافه إما أن ترجع (٧) إلى سلب أو إضافة ،
أو قضية مركبة من سلب وإضافة ، وما سوى ذلك من الاتصاف لا يمكن أن يضاف
إليه (٨) .
وقد يطلقون أن الباري عالم فيفهم المسلمون أنهم أثبتوا (٩) صفة إثبات
وهم ملتبسون .
وإذا روجعوا في معنى كونه عالما قالوا : لأنه يعقل ذاته (١٠) .

---

(١) راجع ص ٩٥ (٢) أ : صفاته ، ب : صفته .
(٣) أ : نرجع .
(٤) الاعتبار قسمان : اعتبار اختراعي وهو الذي لا أصل له في الوجود كفرض الكريم بخيلا ، واعتبار انتزاعي وهو الذي له أصل في الخارج كثبوت قيام زيد ، فإنه منتزع من قولك زيد قام ، واتصاف زيد بالقيام ثابت في الخارج .
والفرق بين الحال والوجه والاعتبار : أن الحال له تعلق وقيام بالذات ، والاعتبار لا تعلق له بالذات ولا تحقق إلا في الذهن . راجع: كفاية العوام ١٢٤-١٢٦ .
(٥) ب : التكثير . (٦) أ ، ب : يخلو . (٧) أ : نرجع .
(٨) راجع : النجاة ٢٥١ . (٩) بداية : ل ٥٢/ ب في ب .
(١٠) بداية : ل ٦٣/ ب في جـ .

قيل : وما معنى تعقلـه (١) لذاتـه ؟

قالوا : عقليته لذاته ترجع إلى تجرده عن المادة ، والتجرد عن المادة لا تعلق له بمعلوم ، ولا نسبة له إلا لما تجرد عنها ، فلم يكن فى هذا الكلام إلا التلبيس (٢) ، وتلقيب هذا السلب بالعلم (٣) .

واذا ثبت الصانع المختار شهدت الأفعال على كونه حيا عالما قادرا ، وبطل مذهبهم .

ونذكر بعض شبههم (٤) إذا ذكرنا شبه المعتزلة إن شاء الله ـ تعالى ـ (٥)

وقد اضطربت المعتزلة بعد اتفاقهم على نفى المعانى عن الذات الأزلية (٦) : فمثبتو (٧) الأحوال ردوها إلى أحوال ، ونفاة الأحوال ردوها إلى وجه واعتبار .

وأما الإرادة فقد سبق ذكر اختلافهم فيها (٨) ، وقد اختلفوا فى التعبير عن (٩) مذهبهم :

فمنهم من قال إنه حى عالم قادر لنفسه (١٠) .

[ومنهم من فرعن هذه العبارة ، وقال إنه حى عالم قادر بنفسه] (١١) .

والذى يظهر لى من كراهية العبارة الأولى : أنه خشى أن يدل اللفظ الأول على أنها حال زائدة ، وهو على زعمه مشعر بالتغاير الذى فروا منه فى إثبات الصفات .

---

(١) أ: نعقل . (٢) بداية :ل٤٨/أ فى أ . (٣) راجع المصدر السابق ٢٤٤ .

(٤) أ ، ب : شبهتهم . (٥) راجع : ص ١٦٨ـ١٧٤

(٦) راجع: الإرشاد ٧٩ ،شرح الإرشاد لابن ميمون ١٩٤ ، شرح الكبرى ١٧٦ـ١٧٧ ، شرح المقدمات ١٤٧/٢ـ١٤٨ . الصفات عند القاضى عبد الجبار إما أن تكون للذات على الحقيقة أو ما يذكر فيها أنها للنفس ،وإما أن تكون لا للنفس ولا لمعنى مثل كونه مدركا ، وإما أن تكون لمعنى مثل كونه مريدا كارها . راجع: المحيط بالتكليف ١٧٢ .

(٧) أ ، ب : فمثبتوا . (٨) راجع ص ١٣٥

(٩) أ ، ب : من .

(١٠) من القائلين بذلك : القاضى عبد الجبار والجُبّائى وغيره من شيوخ معتزلة البصرة .

راجع: المحيط بالتكليف ١٠٧ ،شرح الأصول الخمسة ١٥٥ ،١٦٠ ،١٦٧ ،١٨٢ ، الارشاد ٧٩ ، شرح الإرشاد لابن ميمون ١٩٤ .

(١١) أ: بدون ما بين القوسين ،زدناه من ب،ج ليستقيم النص ،ب ، د : لنفسه .

راجع : شرح الإرشاد لابن ميمون ١٩٤ .

وفر الأول عن اللفظ الثانى ؛ لما فيه من الإشعار بالتعليل .
ومنهم من ترك اللفظين وقال : حى عالم قادر ولا أقول لنفسه ولا بنفسه (١) .
وذهب ابن الجُبَّائى (٢) إلى أن للبارى (٣) ـ تعالى ـ أخص وصف يوجب كونه حيا عالما قادرا (٤) ، وخالف المعتزلة فى أمرين :
أحدهما : تعليل هذه (٥) الأحكام وهى واجبة (٦)
والثانى : أن أخص وصف البارى القدم (٧) ، وهو ادعى أن أخص وصف البارى ـ تعالى ـ أمر وراء كونه قديما .
وخالفه أهل الحق فى إثبات العلة حالا (٨) ، وفى تعليل (٩) أحكام متعددة بعلة واحدة (١٠) .
قال : (ونحن نرى أن نقدم (١١) على الحجاج فصلين :
أحدهما فى إثبات الأحوال .
والثانى فى تعليل الواجب) ٤٨ / أ
وإنما رأى ذلك ؛ لأن اختيار طريق الجمع والتعليل يستدعى ثبوت الأحوال ؛ فإن الوجود لا يعلل ؛ والسلب لا يعلل ، فلا تعليل إلا على القول بثبوت الأحوال عند المحققين ، فاستدعى التعليل ثبوت الحال ، وقد تمسك به لتقدم القول فيها .
والمعتزلة يرون أن الوجوب ينافى التعليل ، فإذا (١٢) سلك مسلك التعليل احتاج إلى بيان عدم المنافاة (١٣) .

---

(١) راجع: الإرشاد ٧٩ ، شرح الإرشاد لابن ميمون ١٩٥ .
(٢) سبق التعريف به راجع ص ١٤٣
(٣) أ ، ب ، جـ : البارى . صححناه من د .
(٤) راجع : المحيط بالتكليف ١٥٦ ، ١٧٢ ، شرح الأصول الخمسة ١٨٢ ، الإرشاد ٧٩ ، شرح الإرشاد لابن ميمون ١٩٤ . (٥) بداية : ل ٦٤ / أ فى جـ .
(٦) راجع : المحيط بالتكليف ١٧٤ ، نهاية الأقدام ١٨٣ ، شرح الكبرى ١٨٥ .
(٧) راجع شرح الأصول الخمسة ١٩٦ ، ١٩٩ ، المحيط بالتكليف ١٨٢ .
(٨) لأن الحال عند أبى هاشم كل حكم لعله قامت بذات يشترط فى ثبوتها الحياة تكون الحى حيا عالما قادرا ، وعند الأصحاب هى صفات . راجع: الملل ١ / ٩٥ ، نهاية الأقدام ١٣٢ ، غاية المرام ٢٩ . (٩) بداية : ل ٥٣ / أ فى ب .
(١٠) حيث أثبت أبو هاشم حالة أخرى توجب هذه الأحوال . راجع : نهاية الأقدام ١٨٠ .
(١١) أ ، ب : يقدم . (١٢) بداية : ل ٤٨ / ب فى أ .
(١٣) أ ، ب : المنافات .

* فصل فى : إثبات الأحوال *

قال : (الحال صفة لموجود (١) لا تتصف (٢) بالوجود [ولا بالعدم] (٣)) ٤٨/أ
قلت : اعلم أيها الطالب لدرك الحقائق أن الحال لا يمكن أن تحد بحد حقيقى ؛ لأن الحد الحقيقى لابد (٤) فيه من ذكر خاصية المحدود التى بها قوامه ، وذلك محال فى الحال ؛ إذ لو كان لها خاصية لأدى إلى إثبات الحال للحال ، وهو محال (٥) .

وقد يورد على هذا السؤال فيقال :
قد قسمتموها ، ويلزمكم فى التقسيم ما يلزمكم فى التحديد ؛ إذ التقسيم لابد (٦) فيه من فصل أحد القسمين بما لا يثبت للآخر ، وفيه إثبات الحال للحال .
والجواب عن هذا إنما يلزم فى قسمة التنويع ، فإنه ينفصل (٧) كل قسم عن الآخر بفصل هو من الصفات النفسية ، أما هذه القسمة فليست كذلك ؛ فإن كون أحد الحالين معللة أمر إضافى (٨) ومعناه : صدورها (٩) عن العلة أو ملازمتها لها ، والقسم الآخر انفصل (١٠) بسلب (١١) الإضافة ، والإضافة ليست حالا (١٢) وسلبها نفى محض ، فلا يكون فى كل واحد من القسمين حالا ؛ إذ الحال صفة لموجود لا تتصف بالوجود كما أشار إليه (١٣) ، والإضافة ليست (١٢) صفة ؛ إذ لا يصح أن تكون (١٤) صفة لأحدهما ؛ لأنها معقول لا تعقل (١٥) إلا بالقياس إلى أمرين ، ولا تكون صفة لهما ؛ لامتناع قيام صفة (١٦) واحدة بموصوفين (١٧)
ولما قسم الحال إلى معللة وغير معللة (١٨) ضرب لكل واحد من القسمين

---

(١) أ : لوجود . (٢) أ ، ب : يتصف ، جـ : يتصف بالموجود .
(٣) أ ، ب ، جـ ، بعض نسخ الإرشاد : بدون (ولا بالعدم) زدناه من د ، وهذا تعريف القاضى الباقلانى كما نقله الشهرستانى . راجع: نهاية الأقدام ١٣٢ ، راجع تعريف الحال فى المحصل ٦٠ ، متن المواقف ٥٧ ، شرح الكبرى ١٧٥ .
(٤) أ : لا يو . (٥) راجع: نهاية الأقدام ١٣١ـ١٣٢ ، غاية المرام ٢٧ .
(٦) أ : لا يو . (٧) بداية : ل ٦٤/ ب فى جـ . (٨) أ : امرا منافى .
(٩) أ ، ب ، جـ : حدودها ، د : حزورها . (١٠) أ : الفصل .
(١١) أ ، جـ : سلب . (١٢) ب : بدون ما بين الرقمين . (١٣) راجع الصفحة نفسها .
(١٤) أ : يكون . (١٥) جـ : يعقل . (١٦) بداية : ل ٥٣/ ب فى ب .
(١٧) القسمة هى الافتراق على الحقيقة ، ثم تستعمل فيما لا يتصور فيه الافتراق ، وهو لا يتصور إلا فى الأجسام ، أما إذا استعمل فى المعانى فمعناه التنويع . راجع نكت الإرشاد ١٨/أ . (١٨) راجع: التقسيم فى الإرشاد ٨٠ .

مثالا لقصد الإيضاح والبيان (١)

ومدار النظر فى المسألة ينبنى على البحث فى العموم والخصوص ، فانا نجد السواد والبياض لونين ، فقد اشتركا فى اللونية ، وهما مختلفان بالسوادية والبياضية ، وما به الاشتراك لابد وأن يكون مغايرا (٢) لمفهوم ما به الافتراق ،

فههنا اضطرب الناس على ثلاث فرق :

ففرقة صاروا الى أن العموم والخصوص من عوارض الألفاظ ، ولا عموم ولا خصوص فى المعانى .

فمعنى العموم على رأى هؤلاء : استعداد اللفظ لأن يدخل تحته (٣) مسميات .

والخصوص : قصور دلالة اللفظ على معنى مسمى واحد (٤) ، واختصاص ذلك اللفظ به .

وفرقة (٥) أخرى أبوا رد هذه الأمور إلى الألفاظ ، وقالوا اللونية صفة ، والسوادية صفة ، فللعرض (٦) المسمى سوادا (٧) صفتان لونية وسوادية .

وفرقة ثالثة من المتكلمين ردوا ذلك الى وجوه واعتبارات ، وامتنعوا من القول بأنها صفات لموصوفات ، وربما قالوا الاعتبارات جزء الحقيقة (٨)

وقالت الفلاسفة هى أمور عقلية ذهنية لا وجود لها فى خارج الذهن ، وقالوا المطلقات لا وجود لها فى الأعيان ، وإنما توجد فى الأذهان (٩) ، هذا تمام القول فى نقل المذاهب .

ونحن الآن نورد حجة كل فريق ، ونتكلم عليها ، ويلوح لك الحق فى هذه المسألة ، فى هذه المباحثة ، والله المستعان وعليه التكلان .

قال صاحب الكتاب ـ مقررا (١٠) لما اختاره فى هذا الكتاب من القول بثبوت الأحوال وإن كان فى غير هذا الكتاب مصرحا بانتفائها (١١) ـ :

(من علم وجود جوهر ولم يعلم تحيزه ، ثم استبان له أنه متحيز ، فقد استجد علما متعلقا (١٢) بمعلوم ، ويسوغ تقدير العلم بالوجود دون العلم بالتحيز) ٤٩/أ

قلت : لا سبيل إلى إنكار العلم بوجه من وجوه الشىء الواحد ، والجهل بوجه آخر من وجوهه ، فإنه لو أخبر الصادق أن الله خلق الآن موجودا فيعلم أنه موجود ، ثم يشك أنه متحيز ، والمعلوم لا يمكن أن يشك فيه .

---

(١) راجع: الإرشاد ٨٠ حيث عرف الحال المعللة بأنها كل حكم ثابت للذات عن معنى قائم بها ، ومثل لها بكون الحى حيا ، وكون القادر قادرا ، كما عرف الحال التى لا تعلل بأنها كل صفة إثبات لذات من غير علة زائدة على الذات ، ومثل لها بتحيز الجوهر. راجع أيضا هذا التقسيم والتمثيل فى : نهاية الأقدام ١٣١ ـ ١٣٢ ، غاية المرام ٢٩ ـ ٣٠

(٢) بداية : ل ٤٩/أ فى أ . (٣) أ ، ب : تحت . (٤) ب ، ج : على المعنى الواحد .

(٥) بداية : ل ٦٥/أ فى ج . (٦) أ : للعرض . (٧) أ : سودا .

(٨) أ : والحقيقة . راجع الأقوال فى العموم والخصوص فى : نهاية الأقدام ١٣٣ وما بعدها .

(٩) راجع: الشفا ١/٢٠٧ ، ٢١٢ . (١٠) أ: مفردا . (١١) صرح الجوينى بإثبات الأحوال فى الإرشاد وأيضا فى الشامل . راجع: الشامل ٦٣١ ط إسكندرية ، وصرح بانتفائها فى البرهان . راجع: البرهان ١/١٣٠ . (١٢) بداية : ل ٥٤/أ فى ب .

وإذا كان العلم بالمعلوم الواحد لا يجامعه وجود (١) الشك فيه ـ وقد جامع العلم بالوجود الشك (٢) فى التحيز (٣) ـ دل على تعدد المفهومين منهما (٤)

وكذلك قد يرى الإنسان من بعيد (٥) شيئا فيعلم أنه ذو لون ، ويشك فى كونه سوادا (٦) أو بياضا ـ يعلم اللونية ويشك فى السوادية ـ ومن رد ذلك الى العبارة المحضة تعذرت عليه الحدود والبراهين ، ولا يستقيم (٧) له فهم مقدمة كلية ،واندراج خاص تحت (٨) عمومها بناء على وجود أمر عام حكم عليه ، وفى ذلك رد المعقولات ، ودخول فى جمود الظاهرية (٩) ، والوقوف مع اللفظ والإعراض عن المعنى ، كيف ولو قدر درس العبارات ، وذهاب اللغات لا ستقلت العقول بإدراك التماثل فى المتماثلات والاختلاف فى المختلفات من الأحكام ، ومعرفة ما تشترك فيه المختلفات من الأحكام وما تفترق فيه ، وأن ما به الافتراق ليس ما به الاشتراك ، هذا تمام تقرير طريقته ، وقد بسطناها وأوضحناها

واعلم بعد ذلك أن دليله غير منتج لما ادعاه ؛ إذ الدليل المذكور اقتضى ذكره زائدا ، ولم يلزم من إثبات كونه معلوما زائدا أن يكون ذلك المعلوم الزائد صفة .

وقوله : (إن التعرض للوجوه والاعتبارات إثبات الأحوال) ٤٩/أ

غير سديد ؛ فإن القائل بالوجوه والاعتبارات لا يقول بأنها صفات ، وقد رسم الحال التى ادعاها بأنها صفة لموجود ، أليس قد يعلم الإنسان وجود (١٠) شىء ثم يشك فى إضافته ونسبته (١١) إليه ، ويلزم (١٢) أن تكون الإضافة معلوما زائدا ولا يلزم أن يكون ذلك المعلوم الزائد حالا هو صفة ، وقد يعلم الإنسان نفى معلوم عن معلوم وهو معلوم زائد على وجوده ، ولا يكون ذلك صفة لوجوده .

---

(١) أ ، ب ، جـ : وجوه . (٢) بداية : ل ٦٥/ب فى جـ . (٣) جـ : المتحيز .

(٤) بداية : ل ٤٩/ب فى أ . (٥) أ : يعبد . (٦) أ : سودا .

(٧) أ : تستقيم . (٨) تحته . (٩) الظاهرية : هم الذين تمسكوا بظواهر النصوص من الكتاب والسنة . وقد سبق التعريف بالحشوية . راجع ص ١٠٧

(١٠) بداية : ل ٥٤ / ب فى هـ .

(١١) أ ، ب ، جـ : إضافة ونسبة . صححناه من د .

(١٢) بداية : ل ٦٦/أ فى جـ .

ثم القول بصفة عامة فيه توسع فى القول ؛ فإن صفة واحدة لموصوفات متعددة تمتنع ؛ إذ الواحد لا يختص بمحلين .

نعم معنى عموم الصفة أن (١) تقوم (٢) بكل ذات (٣) صفة معقوليتها كمعقولية كل صفة قامت بغيرها ، فتسمى هذه صفة عموم ، وإذا كانت الصفة لا توجد فى الذات التى وجدت فيها الصفة المساوية فى (٤) المعقولية سميت صفة خاصة .

فهذا الذى يمكن فى تفهيم ذلك ، إلا أنه إذا قيل إن هذا المفهوم صفة ، فيقال هذه الصفة ثبوت مطلق ، أو ثبوت مخصوص ؟

والقول بثبوت مطلق محال ، ويلزم عليه ألا تختلف (٥) معقولية الحال ، وتكون (٦) معقولية العالمية والقادرية والسوادية والبياضية معقولا واحدا (٧) متساويا (٨) فى المفهوم (٩) ؛ لأن الكل ثبوت مطلق ، ومعقولية الثبوت بما هو ثبوت واحد ، وان اختلفت الأحوال وتمايزت بأمر زائد على معقولية الثبوت ، ففيه (١٠) إثبات الحال للحال ،

وتلك الحال الثابتة (١١) للأحوال أيضا ثبوت مطلق (١٢) فلا يتعقل (١٣) ، أو ثبوت مخصوص ، والثبوت المخصوص يلزم منه ثبوت أحوال أخر للحال الثابتة للحال ، ويتسلسل ذلك ، وهو محال .

فإذن مطلق التمايز في المفهومية لم يلزم (١٤) منه ثبوت الصفة وهو الذى رسم به الحال .

وقد يقول القائل إن كل حقيقة تركبت من أجزاء فى العقل لا يصح أن يكون ما منه تركبت صفة ؛ إذ الصفة تستدعى أن تكون (١٥) زائدة على الموصوف ، وجزء الحقيقة لا (١٦) يكون صفة .

وأما قول الفلاسفة إنها موجودات فى الأذهان غير موجودة فى الأعيان : فإن عنى هذا القائل بهذا الكلام أن العقل يفهم ثبوتا ما لا ثبوت له فى نفسه فقد سمى الجهل عقلا ؛ إذ تعلق الشىء على خلاف ما هو به هو (١٧) حقيقة فى الجهل ، ومعلوم أن العقل لا يخترع (١٨) معقولا ، وإنما يدرك معقولا

---

(١) أ ، ج : انه . (٢) ج : يقوم . (٣) أ : ذاته .
(٤) بداية : ل ٥٠/أ فى أ . (٥) أ ، ب : يختلف .
(٦) أ ، ب : ويكون . (٧) أ ، ب : معقول واحد .
(٨) أ : مساو ، ب : متساو . (٩) ب : الفهم .
(١٠) أ ، ب ، ج : وفيه . صححناه من د . (١١) د : الثانية .
(١٢) د : مطلقا . (١٣) د : يتعلق .
(١٤) بداية : ل ٦٦/ب فى ج . (١٥) أ ، ب : يكون .
(١٦) بداية : ل ٥٥/ أ فى ب .
(١٧) أ : وهو .
(١٨) ب : يقترح .

علــى ما هــو بـــه .

وإن أراد أن المعقول من (١) الوجوه ليس يرجع إلى ذوات عديده فمسلم ، كما أن الشىء الواحد (٢) قد ينسب اليه نسب عديدة ، وتضاف اليه إضافات كثيرة ، ولا يتكثر بتكثر الإضافات الحاصلة له ، ولا يصح أن يقال إن النسب والإضافات فى الذهن خاصة ؛ إذ الذهن لا يخترع شيئا ، ولا يلزم من كون الشىء معقولا مفهوما أن يكون ذاتا (٣) ولا صفة لذات .

وأما ما يذكر من التهويل من أنها ليست موجودة ولا معدومة فهو لازم فى الاعتبارات والنسب والإضافات .

ثم قول القائل (٤) ممن يثبت الأحوال ليست معلومة ولا مجهولة .

كلام متناقض فى نفسه ؛ فإن قيام الدليل على ما لا سبيل إلى علمه محال ، وحق المدلول أن تكون مفرداته فى (٥) الدليل ؛ ليكون الوسط جامعا بينهما ، فعند حذفه يلتقيان ،

إلا أن يريد أنها لا تعلم على حيالها ، وليست مجهولة لما علمت مع غيرها .

وقد تكلم المتكلمون على كون الحال تعلم على حيالها ،وقالوا إنا نعلم ثبوت الحال بعد العلم بالذات ، وتحقق العلم بها مغاير للعلم بالذات .

وأجيب عن ذلك بأن لولا تقدم العلم بذى الحال لم يصح أن تعلم الحال .

فإن قيل ما ذكره صاحب الكتاب تعرض للكلام فى الأحوال النفسية ، وقد قسم الأحوال إلى معللة وغير معللة ، فما بالكم وإياه لم تخوضوا فى الكلام على المعللة وهى من صور مسألة النزاع !

فنقول : إنما سكت عن الأحوال المعللة ؛ لأن (٦) دليله يطرد فيها ، وذلك أن دليله :

إن صحة العلم بأحد أمرين مع الشك فى الآخر يدل على التغاير فى المفهومية والمعلومية (٧) .

وهذا يطرد فى الأحوال المعللة ؛ فإن العلم بالعالمية والقادرية والمتحركية (٨) يثبت ضرورة ، وبالدليل الدال على إثبات الأعراض يستدل على إثبات المعانى الموجبة لها ، فلو كان المعلوم من كون الجوهر متحركا أو عالما هو عين قيام الحركة لما صح أن يعلم ذلك بالضرورة ، ويعلم ثبوت المعنى بالدليل ، ولما

---

(١) جـ : عن . (٢) ب : بدون (الواحد) . (٣) أ ، ب : ذات .

(٤) بداية : ل ٥٠/ب فى أ . (٥) بداية : ل ٦٧/ أ فى جـ .

(٦) بداية : ل ٥٥/ب فى ب .

(٧) راجع : الإرشاد ٨١ـ٨٢ .

(٨) أ ، ب : والمتحركة .

تصور أن ينكر (١) نفاة (٢) الأعراض وجودها مع اعترافهم بثبوت هذه الأحكام للجواهر (٣) ، هذا دليله (٤) على إثبات الأحوال المعللة .

ويرد عليه : أن العلوم (٥) نسبة بين الذات وبين المعلوم ، فما (٦) الدليل على ثبوت حكم وصفة هى موجبة للمعنى القائم بمحل الحكم ؟

قوله بعد فراغه من الكلام على الحال :

(اعلم (٧) أن إثبات الصفات لا يتلقى إلا من قياس الغائب على الشاهد) ٥١/أ

يريد به : أنه إذا ثبتت الأحوال فدلالة الفعل (٨) على كون الفاعل عالما لا يلزم منه ثبوت علم يوجب العالمية إلا باعتبار الغائب بالشاهد .

وهو قد منع قياس الغائب على الشاهد فى غير كتابه هذا ، بناء على نفى الأحوال (٩) ، ولا شك أن من نفى الأحوال إذا قام له الدليل على كونه عالما فهو معنى ثبوت (١٠) العلم له على مساق قوله .

وقد يتعرض (١١) الإمام لرد (١٢) قياس الغائب على الشاهد على قول مثبتى الأحوال فيقول : العلة والدليل إذا تحققا فى الغائب أغنيا عن ذكر الشاهد باعتبار أن الدليل يدل باعتبار معقوليته ، والعلة توجب لنفسها .

وهذا مندفع ومردود عليه من حيث إن الدليل قد يختص بالشاهد ، وكذلك دليل التعليل ، فيحتاج إلى الشاهد لذلك (١٣) ، وعدم دليل التعليل فى الغائب لا يلزم منه نفى التعليل ، إذ الدليل لا يلزم عكسه كما سننبه عليه إن شاء الله تعالى (١٤) .

قال : (والجمع بين الغائب والشاهد بغير جامع تحكم ملجىء (١٥) إلى الدهر والتشبيه والتعطيل ، فلابد من جامع ، والجوامع أربعة : الجمع بالدليل والعلة والحقيقة والشرط) ٥١/أ

ومثل الجميع (١٦) .

قلت : تحرير هذه القسمة : أن الجمع إما أن يشتمل على حقيقة واحدة أو أكثر فإن لم يذكر (١٧) فى الجمع إلا حقيقة واحدة فهو الجمع بالحقيقة ، ومعناه : دخول الغائب والشاهد تحت معقول واحد .

---

(١) د : يكون . (٢) أ ، ب ، جـ : نقله . صححناه من د . (٣) أ ، ب : الجواهر .
(٤) ب : دليل . (٥) ب ، جـ : المعلوم . (٦) بداية : ل ٦٧/ب فى جـ .
(٧) بداية : ل ٥١/أ فى أ . (٨) أ ، ب ، جـ : النقل . (٩) راجع تصريح الجوينى بمنع قياس الغائب على الشاهد بناء على نفيه للأحوال فى : البرهان ١/ ١٢٩ـ١٣٠ .
(١٠) أ : ثبوته . (١١) د : تعرض . (١٢) د : لذكر .
(١٣) بداية : ل ٥٦/ أ فى ب . (١٤) راجع ص ١٦٢
(١٥) جـ : يلجىء . (١٦) راجع : تمثيله للجوامع الأربعة فى : الإرشاد ٨٣ـ٨٤ .
(١٧) بداية : ل ٦٨/ أ فى جـ .

فإن ذكر فى الجمع أكثر من حقيقة واحدة فلا يخلو اما أن يتلازم (١) الحقيقتان أولا ، وعدم التلازم يمنع من الاستدلال ، لجريان (٢) ثبوت أحدهما بدون الآخر ، والتلازم إما أن يكون وجود أحدهما يلازم وجود الآخر أو (٣) لا ، فإن لم يلازم وجود (٤) أحدهما وجود الآخر .

فاما أن يلازم عدمه عدمه أو (٥) لا ، فإن لازم العدم العدم فهو الشرط ، وإن لازم وجود أحدهما وجود الآخر فإما أن يلازم عدمه عدمه أولا ، فإن لازم عدمه عدمه فهى العلة ، إذ تلازم العلة فى طرفى الوجود والعدم ، وإن لم يلازم عدمه عدمه مع ما ثبت من لزوم وجوده لوجوده فهو الدليل .

وقد مثل ذلك بأمثلة حسنة ، إلا أن تمثيل الجمع بالحقيقه بقوله :

(حقيقة العالم من قام [به] (٦) العلم)

إنما يصح على القول بنفى الأحوال ، وقد فرع على القول بإثباتها ، فلا يليق بسياق كلامه هذا التمثيل . (٧)

* * *

---

(١) أ : فلابد أن يتلازم فلا يخلو إما أن ، ب : فلابد أن يتلازم .

(٢) أ ، ب ، ج لجران .

(٣) أ ، ب : ام .

(٤) بداية : ل ٥١/ ب فى أ .

(٥) أ ، ب :ام .

(٦) أ ، ب : بدون (به) زدناه من ج ليستقيم النص .

(٧) راجع مبحث الحال فى : التمهيد ٢٣٠-٢٣٣ ، الإرشاد ٨٠-٨٤ ، الفصل ٥/٣٩ - ٥٣ ، نهاية الأقدام ١٣١-١٤٩ ، شرح الإرشاد لابن ميمون ١٩٧ - ٢٠٣ ، غاية المرام ٢٧ - ٣٧ ، شرح طوالع الأنوار ٩٩-١٠٠ ، متن المواقف ٥٧ ، شرح المقاصد ١/٦٣-٦٨ ، شرح الكبرى ١٧٥-١٧٦ ، كفاية العوام ١٢٢-١٢٦ .

[فصل فى : تعليل الواجب]

وذكر بعد ذلك فصلا ثانيا (١) فى منع تعليل الواجب ، وقد اختلف أصحابنا فى معنى (٢) تعليل هذه الأحوال ، ولنذكر ما ذكروه فى الشاهد أولا :
وقد اختلفوا إذا خلق الله فى ذات الجوهر (٣) علما ، ولزم ذلك العلم ثبوت عالمية : هل الصانع تعالى فعل (٤) المعنى والحال اللازمة له ؟
أو فعل (٥) المعنى ، والمعنى هو الذى أفاد ثبوت الحال ؟
فذهب بعضهم إلى أن المعنى والحال مفعولان (٦) ، ومعنى التعليل عند هذا ثبوت التلازم بينهما فى طرفى النفى والإثبات فقط .
ومن (٧) المتكلمين من قال الفاعل يفعل المعنى ، والمعنى يوجب الحال ، ولم يفعل الفاعل الحال أصلا (٨) .

أما (٩) من قال بأن معنى التعليل (١٠) التلازم فلا اشكال عليه ؛ لأن ثبوت التلازم ، وكون كل واحد منهما لا يفارق الآخر لا ينافى الوجوب ، وإنما ينافى الوجوب التعليل عند القائل بمنع تعليله من حيث إن الواجب لا يصح أن يستفاد من غيره ؛ لأن ما كان ثبوته من غيره فله العدم باعتبار ذاته - بمعنى - أنه لو خلى (١١) وذاته لم يكن إلا معدوما ، وهو حقيقة الممكن ، والإمكان ينافى الوجوب لا محالة .
فمن قال بأن التعليل معناه (١٢) التلازم فيقول : قد يتلازم الممكنان (١٣) ، وقد يتلازم الواجبان ولا منافاة .

ومن قال بأن المعنى موجب قال : الحكم لا يجب إلا باعتبار وجوب معناه ، فإذا قلنا لا يعقل متميزا إلا باعتباره فلايثبت فيه اختلاف ولا تماثل باعتبار معقوليته ، وإنما يثبت ذلك باعتبار معناه الموجب له ، فكيف ينفى ما باعتباره وجب .

---

(١) د : بالغا . (٢) جـ : منع . (٣) بداية : ل ٥٦/ ب فى ب .
(٤) أ ، ب ، جـ : وهل ، د : يعلم . (٥) د : أو يعلم .
(٦) يعنى : إلى القول الأول ، وهو رأى المحققين من المتكلمين ، وقد صوبه السنوسي . راجع : شرح الكبرى ١٨٦ . (٧) بداية : ل ٦٨/ ب فى جـ .
(٨) علق السنوسي على هذا القول بأنه باطل . راجع القولين ومناقشتهما فى المصدر السابق ١٨٦-١٨٧ . (٩) ب ، جـ : قاما .
(١٠) أ : القابل . (١١) جـ : خلا .
(١٢) بداية : ل ٥٢ / أ فى أ .
(١٣) أ : الممكنات .

وأما كلام الخصم فى قولـه : فى الشاهد إنما علل لجوازه ،والجواز منتف (١) ففيه إلزام عكس الدليل ، وإبطال عكس العلـة ، وهذا عكـس ما يجـب (٢) .

وخرج عن الكلام فى طرف الحكم الواجـب القول فى وجود (٣) الواجـب (٤) ، فإنا نحكم بالوجوب على معقوليته من حيث هو هذا الوجود (٥) ، فاستغنـى عن مقتض (٦) لوجوبه بخـلاف الحال ، فإنه لا يثبت لها باعتبار معقوليتهـا شـىء .

كيف وهم يقولون لا تعلم على حيالها ، فكيف يحكمون عليها بالوجوب ، والحكم يستدعى (٧) عقلية موردة !

قال صاحب الكتـاب :

(لم يثبت استغناء واجب الوجود عن المقتضى لوجوبـه ، وإنما يثبت ذلك باعتبـار نفـى الأوليـة عنـه) ٥٢ / أ

وهذا لا ينجيه فإن الحكم أيضا فى الغائب قد انتفت الأولية عنـه ،فيمتنـع استناده إلى مقتض (٨) من حيث انتفت الأوليـة عنه .

واعلم أن الوجوب باعتبار معقولية الواجب من لازمـه القدم (٩) والبقـاء ، إذ الوجوب نفى قبول الانتفاء ، وما لا يقبل الانتفاء فلا انتفاء له سـابقا ولا لاحقا . وفى ذلك تحقيق قدمه وبقائه ، فلا افتقار للواجب إلى المقتضى على هذا الأصل ، إلا أن يرد (١٠) التعليل إلى التلازم كما ذكـر الأولون .

قولـه : (لا يصح تعليل الوجود الجائز مع جوازه) ٥٢ / أ

فيقال له : لا يلزم من تعليل الحكم الجائز تعليل الوجود الجائز ، فإن معقوليـة الوجـود والحال مختلفان .

نعم يلزم ذلك المعتزلة ، إذ قالوا إن الوجود حال (١١) ، فمعقولية الجواز فيه كمعقولية الجواز فى سائر الأحوال ، فيقال (١٢) لهم لم اختص بالتعليـل

---

(١) راجع: الإرشاد ٨٤ . (٢) د : زيادة (العلم فى العالمية هو العلم) .

(٣) د : الوجود . (٤) بداية : ل ٥٧ / أ فـى ب .

(٥) أ : الوجوب . (٦) أ ، ب ، جـ : مقتضى ، د : بمقتضى .

(٧) بداية : ل ٦٩ / أ فى جـ . (٨) أ ، ب ، جـ : مقتضى .

(٩) أ : العـدم . (١٠) جـ : يـراد .

(١١) راجـع : شـرح الإرشاد لابن ميمون ٢٠٧ .

(١٢) بدايـة : ل ٥٢ / ب فـى أ .

بعض الأحوال الجائزة دون باقيها ؟

قوله بعد ذلـــك :

(لا سبيل الى منع تعليل الواجب ، وإذا قيل به فهو منتقض طردا وعكسا) ٥٢/ ب

قلت : قد سبق التنبيه على أنه لا يلزم من تعليل الحكم الجائز تعليل الوجود الجائز (١) ، إلا أن يورد بطريق الإلزام على المعتزلى إذ قال إن وجود الجوهـــر حال زائد علـــى ذاتـــه ، وهو الذى (٢) أشـــار إليه فى الجـــواب عن عذرهم عن الإلزام (٣).

وقوله : (إن قولهم (٤) يستقل الواجب بوجوبه يبطل بأشياء منها : أن كون العالم عالما معلل فى الشاهد ، وهو حالة ثبوت الحكم واجب) ٥٢/ ب

فيقال له : المراد بالوجوب ما لا يقبل الانتفاء ، وما صح انتفاؤه خرج عن كونـــه واجبـــا ، وترجح أحد طرفى الجائز لا يلزم منـــه وجوبـــه ، فإنه جائز باعتبـــار صحـــة العدم ، [وصحة العدم] (٥) لا تنتفى بتحقق الوجود ، كما أن قبـــول الجوهـــر للسواد لا ينتفى بتحقق البياض .

نعم المستحيل الجمـــع بين (٦) الثبوت والانتفاء ، كما يستحيل الجمع بين المتضادين (٧) ، وإنما أورد هذا الكلام إلزاما على أصولهم ، وحقق الإلزام بمسألتين :

إحداهما : خروج الشئ فى حـــال حدوثه عن كونه مقدورا ، فاذا قالوا باستغنائه عن الفاعل فى حال الحدوث ، فيلزمهم القول باستغنائه (٨) عن العلة ، وقد يفـــرق الخصم بين أحكام العلل ، وبين أحكام الفاعل المختار .

المسألة الثانية : أن الصفات التابعة للحدوث لا تقع بمقتض (٩) عندهم لوجوبهـــا عند الحدوث ، وليست واجبة باعتبار معقوليتها ، بل باعتبار تحقق لازمها وهو الوجود (١٠) فيلزمهم هذا فى كل ما وجب فى حاله باعتبار الغير .

---

(١) ب: بدون (تعليل الوجود الجائز) . راجع ما سبق التنبيه عليه فى شرح المقترح على عبارة الجوينى السابقة .

(٢) بداية : ل ٥٧/ب فى ب . (٣) راجع: الإرشاد ٨٦ .

(٤) بداية : ل ٦٩/ب فى جـ . (٥) أ: بدون (وصحة العدم) زدناه من ب ، جـ ليستقيم النص . (٦) أ : كرر (بين) حذفنا المكـرر .

(٧) أ : المتضـــادان . (٨) أ : باســـتغناء .

(٩) أ ، ب ، جـ ، د : بمقتضـــى .

(١٠) راجع : المصدر السابق ٨٦ ـ ٨٧ .

ثم قد عللوا التماثل ، وهو واجب فى كل مثلين ، فلم يستقم منهم (١) القول بمنع تعليل الواجب ٠

ثم ألزمهم ما سلموه من اطراد الشرط شاهدا وغائبا (٢) ، وهذا لازم إذا فرعنا على القول بأن (٣) معنى التعليل التلازم ،فلا فرق بينه وبين الشرط ، إلا أن الشرط يلازم من أحد الطرفين ، والعلة تلازم من طرفى الوجود والعدم ٠

أما إذا قيل إن معنى التعليل إفادة المعلول فيظهر الفرق بين العلة والشرط ، ولا يتحقق الإلزام (٤) ٠

ثم خاض بعد ذلك (٥) فى الحجاج بعد مقتضى (٦) الكلام على هذين الفصلين ، واحتج بطرق :

الطريقة الأولى :

قال : (قد سلمتم أن كون العالم عالما حكم ثابت للذات ، وكونه مريدا حكم ثابت للذات ، وأنهما معللان شاهدا ، فلو جاز أن يكون أحدهما للنفس غائبا وهو كونه عالما ، للزم ذلك فى الإرادة وهو كونه مريدا) ٥٣/أ

وتقرير اللزوم : أن (٧) كونه مريدا لما علل شاهدا ـ وحكم العلة أن تنعكس ـ فإذا وجب العكس ثمّ وجب العكس ههنا ؛ إذ معقولية التعليل ولزوم العكس فى الكل واحد ٠

ثم قال صاحب الكتاب :

(يتضح هذا بالسبر (٨) والتقسيم) ٥٣/أ

فنقول امتناع ثبوت كونه مريدا لنفسه : لا يخلو إما أن يكون مستندا إلى وجوب تعليل الحكم غائبا ؛ فذلك مطرد فى كونه عالما ؛ لأن جهة الوجوب ثبوت التعليل شاهدا ، والعلة لازمة العكس ،

وإما أن يستند إلى ما ذكروه وهذوا (٩) به من أنه لو كان مريدا لنفسه لعم ،

---

(١) بداية :ل٥٣/أ فى أ ٠ (٢) راجع : المصدر السابق ٨٧ ٠

(٣) بداية :ل ٧٠/ أ فى جـ ٠ (٤) راجع هذا الفصل فى المصدر السابق ٨٤ـ٨٧، الشامل ٧٠١ـ٧٠٨ ط إسكندرية ، شرح الإرشاد لابن ميمون ٢٠٣ ـ ٢٠٩ ٠

(٥) بداية :ل٥٨/أ فى ب ٠ (٦) أ، ب ،جـ : هذا تقتضى ٠ صححناه من د ٠

(٧) أ،ب ،جـ : انه ٠ صححناه من د ٠ (٨) أ :بالسير ٠ السبر والتقسيم : حصر الأمر فى قسمين ، ثم إبطال أحدهما فيلزم ثبوت الثانى ٠ راجع : الاقتصاد فى الاعتقاد ٢١ ٠

(٩) أ، جـ : وهزوا ٠ الهذيان : كلام غير معقول مثل كلام المعتوه ٠ راجع : لسان العرب مادة هذى ١٥/ ٣٦٠ مختار الصحاح ٧١٩ ٠

وقد أوضحنا بطلان ذلك عند (١) الكلام فى الإرادة (٢) ، وهذا الكلام إنما يرد على من يسلم من المعتزلة بأن البارى - تعالى - مريد بإرادة .

أما من زعم منهم أنه ليس بمريد ، أو أنه مريد لنفسه (٣) ، وفسر ذلك بأنه غير مغلوب ولا مستكره فلا يتوجه عليه هذا الإلزام ؛ فإن (٤) كونه مريدا عنده ليس بحكم أصلا ، فلا يتوجه عليه هذا السؤال .

ولمن قال منهم إنه مريد بإرادة إبداء (٥) قسم ثالث ، فإن القسمة غير حاصرة ؛ وذلك أنه يقول امتنع كونه مريدا لنفسه من حيث لم يجب الحكم بكونه مريدا أزلا ، فإنهم يحيلون كونه مريدا أزلا ، فهذا الحكم عندهم جائز طارد ، ويمتنع أن تكون صفات النفس من المتجددات (٦) ، فيعود الكلام إلى امتناع (٧) تجدد (٨) الأحكام على الأزلى ، ويمكن أن يقول الامتناع لا يعلل أصلا ، حتى يقال لم امتنع كونه مريدا لنفسه .

الطريقة الثانية : أن نقول (٩) ثبت التعليل للحكم شاهدا فيلزم ألا يثبت بدون علته (١٠) غائبا (١١)

وتقريره : أن معنى التعليل التلازم ، وما وجب فى العقل ملازمته للشىء استحال ثبوته بدونه ، ولو كان الوجوب ينافى اللزوم لجاز ثبوت العلة دون حكمها لأجل الوجوب ، وهو باطل .

ولهم على هذه الطريقة سؤالان :

الأول : أن التعليل فى الشاهد إنما كان للجواز (١٢) .

وقد بينا أن انتفاء الجواز لا يلزم منه نفى التعليل (١٣) ؛ إذ الجواز دليل التعليل ، والدليل (١٤) لا يلزم عكسه .

السؤال الثانى : أن قالوا عالمية البارى تخالف عالمية الشاهد ، فلا يلزم من تعليل الحكم فى الشاهد تعليل ما يخالفه (١٥)

---

(١) أ : ضد . (٢) راجع ص ١٤١ (٣) بداية : ل ٧٠ / ب فى ج .
(٤) بداية : ل ٥٣ / ب فى أ . (٥) أ ، ب : ابدا ، د : اجراء .
(٦) أ ، ب ، ج : المتجردات . صححناه من د . (٧) بداية : ل ٥٨ / ب فى ب .
(٨) أ ، ب ، ج : تجرد . صححناه من د . (٩) أ ، ب ، ج ، د : يقول .
(١٠) أ : عليه . (١١) راجع : الطريقة الثانية فى الإرشاد ٨٨-٨٩ .
(١٢) راجع : هذا السؤال فى المصدر السابق ٨٩ .
(١٣) راجع ص ١٦٢ (١٤) أ : والتعليل .
(١٥) راجع السؤال الثانى فى : المصدر السابق ٨٩ .

وأجاب عن هذا السؤال بأن قال :

(قد ثبت اختلاف العلوم شاهدا وغائبا والجهة التى من أجلها علت[1] أحكامها واحدة ، فما لأجله علل هذا الحكم مطرد شاهدا وغائبا) ٥٣/ ب

ثم نقول إدراك الاختلاف بين الحكمين مع الإعراض عن معانيهما الموجبة لهما فيه التزام العلم بهما على حيالهما ، وذلك باطل .

ولا شك أن كل مختلفين تميز أحدهما عن الآخر فلابد من اختصاص أحد المختلفين عن الآخر بصفة نفسية[2] ، وفى ذلك إثبات الحال للحال وهو محال[3] ثم[4] ألزم الشرط[5] ، وقد صرح بأن التعليل بمعنى التلازم[6]

وهذا الذى سبق التنبيه عليه[7] ، فالشرط يلازم فى أحد الطرفين دون الثانى ، والعلة تلازم فى الوجهين .

قال صاحب الكتاب - لما حقق أن معنى التعليل التلازم - :

(والعبارة المتداولة بين الأصوليين[8] : أن تسمية العالم عالما تقتضى علة موجبة موضوعة للتفاهم ، والميز[9] بين ذات وذات) ٥٤/ أ

قلت : هذا الكلام غير سديد ؛ فإنه بنى الكلام على إثبات الأحوال ، وهذه العبارة التى ذكرها متداولة بين الأصوليين إنما يذكرها نفاة الأحوال

واعلم أن الذين نفوا الأحوال لا يمكنهم التعليل ؛ لأن العلة تستدعى[10] معلولا ، والوجود لا يعلل ، والعدم لا يعلل ، ولا واسطة .

وقد ذكر بعض الأصحاب ثبوت التعليل مع نفى الأحوال .

فقيل له : ما المعلول ؟

فقال : تسميته عالما .

وهذا غلط ؛ فإن التسمية أولا عبارة عن اللفظ وهو وجود والوجود لا يعلل .

---

(١) بداية : ل ٧١/ أ فى ج . (٢) د : بدون : (نفسية) .

(٣) د : بدون (وهو محال) . (٤) بداية : ل ٥٤/ أ فى أ .

(٥) ألزم الجوينى المعتزلة تباين الحكمين فى حكم الشرط ؛ حيث ألزموه تباين الحكمين فى حكم العلة . راجع المصدر السابق ٩٠ .

(٦) حيث قال الجوينى : " ولا معنى لإيجاب العلم حكمه إلا أنه يلازمه . راجع: المصدر السابق ٨٩ د : بأن معنى التعليل التلازم .

(٧) راجع ص ١٦٤

(٨) بداية : ل ٥٩ / أ فى ب .

(٩) أ ، ب ، ج : والمميز . صححناه من د .

(١٠) أ : يستدعى .

الثانـي : أن الألفاظ لا تدل لذواتها ، وإنما تدل بالوضع والاصطلاح ، فأى معنى للتعليل ؟

ثم التسمية ترجـع (١) إلى وجود لفظ دال على المعنى ، والوجود لا يعلل .

وبها انفصل بعض الأئمة عن هذه الأسئلة بأن قال : العلم يوجب لمن قام بـه استحقاق التسمية الموضوعة للتفاهم ، والتميز (٢) بين ذات وذات .

وهذا فاسد ؛ لأنه لا يستحق فى العقل أن يسمى ، وجاز فى المعقول تـرك هذا المعنى بغير تسمية ، والكلام الضعيف كلما تعسف فى تقريره زاد ضعفـا ، فالحـق إذن (٣) أنه لا معنى للتعليل إذا نفيت الأحوال

فإذن (٤) استبان أن الوجود لا يعلل ، والعدم لا يعلل ، ولا واسطـة . فإذن صاحب الكتاب بنى الأمر على إثبات الأحوال ليتمكن من التعليل ، ثـم فى التقرير عدل إلى مذهب مردود ، ففرع على القول بنفيها فلم ينتظم (٥) الكلام .

الطريقة الثالثـة : - وهى عمدة شيخنا أبى الحسن (٦) رضى الله عنـه -

قال : (المتعلق بالمعلوم علم ، فالمعلوم إذا كان محاطا به على وجـه الكشـف والإيضاح للعالم ، فلابد أن يتعلق به علم) ٥٤/ ب

وهذا نظرا إلى الحقيقة (٧) ، إلا أنه صدر الكلام بأن الأمر مبنى علـى الجمع بين الشاهد والغائب (٨) ، وهذا يستغنى به عن النظر إلى الشـاهد بالكلية ، فإن شواهد الأفعال أرشدت الى أن الفاعل لابد أن يكون محيطا بمـا يفعله ، والإحاطة بالفعل هى معنى العلم ، فإذا دل الفعل على ذلك ، وحقيقة مدلوله هو العلم لم تبق حاجـة الى النظر فى (٩) الشاهد .

قال : (وهذا إلزام على طريق المعتزلـة) ٥٤/ ب

فإنهم زعموا أن العلم الحادث إذا تعلق بمعلوم معين ، فكل علم تعلق بعيـن متعلقه فهو مثل له ، وبنوا على ذلك علما قديما يتعلق بمتعلق العلم الحادث ؛ لأنه لو ثبت لكان مماثلا للعلم الحادث ، وإنما بنوا ذلك على أن الاشتراك (١٠) فى الأخص يلزم منه التماثل ، وأخص وصف العلم الحادث تعلقه بالمعلوم علـى حكم الإيضاح والثقـة بالمعلوم .

---

(١) بدايـة : ل ٧١/ ب فـى جـ .

(٢) أ ، ب : والمميز .

(٣) د : بدون (إذن) .

(٤) د : إذا .

(٥) بداية : ل ٥٤/ ب فى أ .

(٦) راجـع : المصـدر السابق .

(٧) بدايـة : ل ٥٩ / ب فـى ب .

(٨) راجع : المصدر السـابق ٨٢ .

(٩) بداية : ل ٧٢/ أ فـى جـ .

(١٠) أ ، ب : الاشـتراط .

وعلى الجملة نحن إنما ننكر على المعتزلة أن قالوا إن الاشتراك فى الأخص يوجب الاشتراك فى بقية الصفات النفسية على حكم التعليل .

فأما أن يكون الأخص وصفا نفسيا يلزم [من] (١) ثبوته [ثبوت] (٢) بقية الصفات النفسية لا على حكم التعليل . فهذا لا نأباه ، فمن المحال وجود السوادية دون اللونية ، فكذلك خاصية العلم فمن المحال وجودها بدون العلم ، إلا أن هذه الدلالة وإن أثبتت العلم فلا تفيد كونه زائدا على الذات ، وأبو الحسن من نفاة الأحوال ، وأخص وصف الشىء هو وجوده المفارق لغيره فى حقيقته .

فإذن لاحد له حقيقة ووجودا ، فامتنع (٣) تقرير (٤) تلك الحقيقة ، والوجود غير (٥) تلك الحقيقة (٦) .

ومن أثبت الحال يستدل بهذه الطريقة فيقول (٧) : الذات (٨) بما هى ذات معقول يشترك فيها كل ذات ، وانما تتمايز الذوات بخواصها ، فما ثبت له خاصية العلم وجب أن يكون عالما (٩) ، إذ لا معنى للعالم (١٠) إلا ذات متميزة بهذه (١١) الخاصية ، ففى (١٢) هذا إثبات العلم .

وكونه زائدا مسألة أخرى تتعلق بالقول فى مسألة [سواد] (١٣) حلاوة (١٤) وستأتى إن شاء الله - تعالى - شبه نفاة (١٥) الصفات (١٦) .

أما الفلاسفة : فقد نفوا الصفات بالكلية فلم يثبتوا للبارى - تعالى - معنى ولا حالا ولا وجها واعتبارا ، بل صفاته ترجع عندهم إما إلى سلب أو إضافة أو ما هو مركب من سلب وإضافة .

---

(١) أ ، ب بدون (من) زدناه من جـ ليستقيم النص .

(٢) أ ، ب : بدون (ثبوت) زدناه من جـ ليستقيم النص .

(٣) أ ، ب ، جـ : امتنع ، د : ووجود امتنع . (٤) د : تقدير .

(٥) أ ، د : زيادة (ذلك الوجود) . (٦) د : بدون (تلك الحقيقة) .

(٧) أ : فنقول ، د : يقول . (٨) بداية : ل ٥٥/أ فى أ .

(٩) أ ، ب ، جـ : علما . (١٠) أ ، ب ، جـ : للعلم . (١١) بداية : ل ٦٠/أ فى ب .

(١٢) بداية : ل ٧٢/ب فى جـ . (١٣) أ : بدون (سواد) زدناه من ب ، جـ ليستقيم النص

(١٤) مسألة سواد حلاوة يعبر بها عن اجتماع خاصيتى عرضين مختلفين ثابتتين لذات واحدة كسواد هو حلاوة ، وقد بنى عليها الكلام فى منع اجتماع خاصيتى الصفتين أو الصفات لشىء واحد . راجع شرح هذه المسألة فى : شرح الكبرى ١٨٤ .

(١٥) أ : بقات .

(١٦) راجع ص ١٦٩-١٧٦

وإنما حملهم على ذلك : أن ذلك ـ على زعمهم ـ يلزم منه الكثرة فى واجب الوجود بذاته (١) ، وهو مناف للوحدة الواجبة (٢) له ، وتناهوا فى ذلك إلى أن نفوا أن يكون للبارى ـ تعالى ـ ماهية وراء كونه موجودا ، فقالوا أنيته (٣) غير ماهيته (٤) وأرادوا بالأنية الوجود .

قالوا : لأنه لو كان فى حقيقته أمر زائد على الوجود لكان كثرة فى واجب الوجود .

وربما عبروا عن ذلك بأن قالوا إثبات أمر زائد على مطلق الوجود يلزم منه أن يكون ذات (٥) واجب الوجود مركبة والتركيب يشعر بالجواز المناقض للوجوب ، وهو يفيد عندكم الحدوث ، وقد قام الدليل على قدمه (٦)

هذا كل (٧) شبههم (٨) فى نفى الصفات المعنوية والنفسية ، والاعتبارات التى يسمونها الذاتية .

ويقولون فى نفى صفات المعانى عنه : لو كانت ثابتة فإما أن تكون ذاتية فيلزم التركيب كما فى القسم الأول ، مع أنهم يحيلون (٩) أن تتركب حقيقته من ذوات عديدة ، فنستغنى عن إقامة الدليل على إبطال هذا (١٠) القسم ، وإن لم تكن ذاتية فهى عارضة ، وكل عارض معلل فيلزم تعليل هذه الصفات أعنى ـ صفات المعانى

قالوا : وأنتم أيضا تمنعون تعليل الوجود ، ونحن وإن جوزناه فهو ممتنع ههنا ، لمنافاة وجوب الوجود بالذات ، فهذا (١١) حاصل كلامهم فى هذا الباب .

والجواب عن كلامهم (١٢) أن نقول : أما (١٣) إثباتكم وجودا مطلقا ، وزعمكم أنه هو (١٤) حقيقة واجب الوجود فنقول : أولا : معقولية الوجود بما هو وجود ، والذات بما هى ذات إما أن يتساويا فى المعقولية بالنسبة إلى الذوات كلها أولا ، فإن تساوت ـ وقد ثبت الاختلاف بين الواجب والجائز فى الأحكام العقلية ـ فواجب الوجود مخالف بما لا تحصل به المخالفة ، والمخالفة مما تقع به المشاركة

---

(١) راجع : الشفاء ٣٤٤/٢ ، النجاة ٢٥١ .

(٢) راجع حاصل كلام ابن سينا فى التوحيد فى : الشفاء ٣٥٤/٢ ، النجاة ٢٥٢ .

(٣) أ : اثبت . (٤) ب: ماهية . راجع: الشفاء ٣٤٤/٢ . (٥) أ : ذاته .

(٦) راجع هذه الشبه فى : المصدر السابق ٣٤٤/٢ـ٣٤٨ .

(٧) أ ، ب ، جـ ، د : كله . (٨) ب : زيادة (نفس) .

(٩) أ ، ب ، جـ : انكم تحيلون . (١٠) بداية : ل ٧٣/ أ فى جـ .

(١١) بداية : ل ٥٥/ ب فى أ . (١٢) جـ: كلماتهم . (١٣) أ : ان .

(١٤) بداية : ل ٦٠/ ب فى ب .

محال فى العقل ، فإن كل حكم ثبت لواجب الوجود يكون باعتبار أمر وقعت الشركة بينه وبين جائز الوجود .

وإن لم يكن معقول الوجود متساويا فلم يفهم معنى الوجود الثابت له ، ويمتنع أن يقام عليه الدليل ؛ فإن كل مدلول لابد أن يكون فيه قضية يتطرق إليها التصديق والتكذيب ، وكل قضية كذلك لابد أن يفهم كل مفرد من مفرداتها أولا ؛ ليتضح فهم نسبة أحدهما الى الآخر ، ولابد أن يكون كل مفرد من مفردى المطلوب ثابتا فى مقدمة من مقدمتى الدليل .

إلا أن الحد الأوسط يجتمع مع كل واحد منهما فى مقدمة ، فإذا حذف لزم التقاء الطرفين ، وهو النتيجة (١) .

فإذا لم تكن (٢) حقيقة الوجود مفهومة أولا قبل إضافته (٣) . ثم يضاف إليه ، لم يصح استنتاجه من الدليل مضافا (٤) إليه .

فإن قالوا بتخصيص الوجود بالوجوب وبه تحصل المخالفة :

قلنا : الوجوب أيضا حكم عقلى ثبت لمطلق الوجود ، وهو مشترك بين الموجودات ، فما ثبت للوجود باعتبار كونه وجودا لزم اطراده فى كل وجود ، وعند ذلك يجب وجود الجائز ، واجتماع الوجوب والجواز على موضوع واحد محال .

وإن أثبتوا خصوصية زائدة على الوجود لزم منه الكثرة والتركيب المحذوران عندهم .

قال بعض (٥) متأخريهم (٦) إنما يلزم التركيب من الجنس والفصل ، والوجود ليس (٧) بجنس ؛ لأنه مقول على الموجودات بالتشكيك (٨) .

قيل له أنتم وضعتم هذا الاصطلاح بينكم من غير حقيقة فلا تنتفعون به فى المعقولات ، وذلك أن المشككة عندكم هى ألفاظ دالة على ذوات عديدة لاشتراكها فى معنى عام ، إلا أنه لا تتساوى نسبة المعنى العام الى الذوات ، بل هو فى بعض (٩) الذوات أولى وأولى ، ويتفاوت بالنسبة إلى الذوات بجهات آخر كالشدة

---

(١) بداية : ل ٧٣ / ب فى جـ ٩

(٢) أ ، ب : يكن . (٣) أ : الاضافة .

(٤) د : مضاف . (٥) بداية : ل ٥٦ / أ فى أ .

(٦) أ : متأخرهم . (٧) بداية : ل ٦١ / أ فى ب .

(٨) ب : بالتشكيل . راجع : المصدر السابق ١ / ٣٤ ، نهاية الأقدام ٢٠٤ .

(٩) أ : محض .

والضعف والتقدم والتأخر ، والقوة والفعل ، وهذا الاختلاف لعارض (١) ، وكل متواطئ (٢) اعترفتم بكونه جنسا لابد أن تختلف (٣) الذوات فيه بعارض زائد على معقوليته ، فلم تفيدوا بهذا الاصطلاح معنى ليكون (٤) فارقا بين معقوليات (٥) الأشياء .

ثم إنكم قلتم إن المطلقات لا وجود لها فى الأعيان ، فلم يصح ثبوت (٦) لونية مطلقة ، ولا حيوانية مطلقة مع ما فيها من التركيب العقلى عندكم ، ولابد من خصوص فى الوجود ، فلم صرتم [إلى] (٧) إثبات وجود مطلق .

فان قالوا إنما صرنا الى ذلك حقيقة من لزوم الكثرة المناقضة للوحدة ، والتركيب (٨) المنافى للوجوب .

قلنا : إن أردتم بالوحدة نفى الأنقسام والتجزئ فنحن نسلم ذلك ،
وإن أردتم بالوحدة نفى ما به تخالف ذات واجب الوجود سائر الذوات فهو محل النزاع ، فلم صادرتم (٩) عليه ، مع أن وجود المطلقات إذا استحال فى الأعيان كيف يلزم ثبوت المستحيل ؟

ويعتذر عن التزامه بأنه يفضى إلى أمر آخر يعتقد استحالته .

فإن قالوا الانقسام المعترف بنفيه ينقسم إلى انقسام محسوس وإلى انقسام معقول ، فإن نفيتم الانقسام المحسوس يبقى عليكم نفى الانقسام المعقول ، فنحن نفينا الانقسام على الإطلاق .

قلنا : الانقسام (١٠) المعقول ما معناه ؟
إن أردتم به ثبوت جزأين يصح (١١) افتراقهما ، فهذا التركيب محال ، والانقسام عنه منفى قوة وفعلا بهذا الاعتبار .

---

(١) أ : العارض . راجع معنى المشكك فى : شرح الخبيصى على تهذيب المنطق ٧٤ ، التعريفات ١٩٢ ، وتسميته بالمشكك لأن الناظر فيه مشكك هل هو متواطئ من حيث اتفاق أفراده فى أصل المعنى أو مشترك من حيث اختلاف أفراده بالأولية وغيرها . راجع: شرح الخبيصى على تهذيب المنطق ٧٥ .

(٢) أ : متوطى . المتواطئ : ما استوت أفراده الذهنية والخارجية فى حصوله وصدقه عليها ، وتسميته بالمتواطئ لتوافق أفراده فى المعنى . راجع : المصدر السابق ٣٢، ٧٣-٧٤ .

(٣) أ : يختلف . (٤) بداية : ل ٧٤ / أ فى ج .

(٥) أ : ثبوته . (٦) أ : بدون (الى) زدناه من ب ، ج ليستقيم النص .

(٧) أ : فالتركيب . (٨) المصادرة على المطلوب : جعل النتيجة جزء القياس ، أو لزوم النتيجة عن جزء القياس . راجع : التعريفات ١٩٢ .

(٩) بداية : ل ٥٦ / ب فى أ . (١٠) أ ، ب ، ج : جزئين . خطأ إملائى .

(١١) بداية : ل ٦١ / ب فى ب .

وإن أردتم بقبول القسمة صحة العلم بالوجود مع الذهول عن أخص وصفه (١) ، فالذهول عن المعلوم لا يوجب عدمه ولا افتراقه ، ولا صحة مفارقته لما ثبت (٢) له ، فلم يكن ذلك قبولا (٣) للانقسام (٤) بوجه •

على أن هذا القدر المدعى هو محل النزاع فلم صادرتم عليه ؟ ولا ينفعكم إلا صحة المفارقة •

وهذه الكثرة التي تنازعنا فيها ليست كثرة في الوجود عندكم ، وإنما هي اعتبارات في الذهن لا ثبوت لها من خارج ، والكثرة الذهنية ترجع إلى صحة العلم بوجه مع ذهول عن وجه من وجوه الموجود (٥) الواحد ، فأين الكثرة في الوجود •

وهذه القسمة العقلية إن أردتم بها صحة إدراك العقل أحد الوجهين مع الذهول عن الآخر ، مع أنهما في معقوليتهما لا يصح افتراقهما ، بل يجب تلازمهما عقلا ، فلم منعتم ذلك ؟

نعم نحن نمنع من إطلاق لفظ القسمة عليه ؛ لما فيها من الدلالة على الافتراق المستحيل ، فإذا لم يريدوا افتراقا محسوسا ولا معقولا ، فأي معنى يفيد تسمية هذا قسمة ويغالط به ؟ مع تحصيل المعنى مباينا لمعنى القسمة •

ثم نقول المستحيل على واجب الوجود مطلق الكثرة أو كثرة ترجع الى وجود •

إن قلتم مطلق الكثرة : فيلزمكم نفي الوجوب ، وكونه مبدأ وحكما وعقلا وعلة [إضافات] (٦) ، والإضافات إذا كثرت فقد تكثر واجب الوجود كثرة مطلقة •

وإن عنيتم به كثرة ترجع إلى الوجود فنحن نسلم أن ذاته وجود واحد ، ولا تتركب ذاته من موجودات بوجه •

وأما ما (٧) ذكروه من استحالة صفات المعاني : فلا يلزم أن تكون حقيقة واجب (٨) الوجود مركبة من الصفات مع القول بأنها موجودات ؛ إذ يلزم منه التركيب كما ذكروا ، وهو محال ، وإنما نقول إنها غير ذاتية

وقولهم كل عارض معلل :

ينبغي أن يزال من هذا اللفظ الاشتراك فإن العارض يطلق بمعنيين :
أحدهما الطارئ (٩) في الوجود ، وهو الحادث ، وذلك مستحيل في وصفه (١٠) ، وسموا (١١) هم ما فهمت الحقيقة بدونه عارضا وليس طارئا في نفسه •

---

(١) ب ، ج : وصف • (٢) بداية : ل ٧٤/ب في ج • (٣) ب : قبول •
(٤) أ ، ب : انقسام • (٥) ب : الوجود • (٦) أ ، ب ، ج : بدون (إضافات) • (٧) بداية : ل ٧٥/أ في ج •
(٨) بداية : ل ٦٢/أ في ب • (٩) بداية : ل ٥٧/أ في أ •
(١٠) ب ، ج : صفة • (١١) أ ، ب ، ج : وسمو •

فنقول : اتركوا لفظ العارض ؛ لما فيه من الاشتراك الموهم لمعنى (١) قد سلم استحالته ، وقولوا كلما فهمت الحقيقة مع الذهول عنه فهو معلل ، وعند ذلك يتوجه عليكم المنع لهذه (٢) المقدمة .

وبم تنكرون على من يقول ما فهمت الحقيقة مع الذهول عنه وإن كان زائدا على الحقيقة فهو واجب لها ويستحيل مفارقته لها ووجودها بدونه ، فلم يلزم من الافتراق في العلم الافتراق في الوجود لولا التحكم في المعقول بألفاظ موهمة وعبارات مشتركة (٣) .

وربما يتمسكون في نفي الصفات بأن قالوا : الصفات مفتقرة إلى الذات ، وبعضها شرط في الباقي كالحياة التي هي شرط في القدرة والعلم والإرادة ، والافتقار ينافي الوجوب ؛ اذ الواجب مستغن على الاطلاق ، وذلك مناف للافتقار والحاجة ، والشرط يتقدم (٤) على المشروط في العقل ، وذلك (٥) محال في واجب الوجود .

والجواب عن هذا : أن هذا خارج على الحرف الذي قررناه ، وذلك أن لفظ الافتقار يشعر بالحاجة وهي مستحيلة عليه ؛ لأن الحاجة إلى المقتضى إشارة إلى ما يفيد الوجود بحيث لو قدر عدمه لما وجد المقتضى ، ولا يصح القول بافتقار الصفات الى الذات ، ولا بافتقار الذات الى الصفات ، فإن كل واحد من القسمين لا (٦) يفيد الثاني ولا يعطيه الوجود ، ووجوب كل واحد منهما يمنع من تقدير انتفائه ، وما لم يزل شرط تحققه ثابتا امتنع ثبوت الحاجة فيه ؛ إذ المحتاج لابد أن يفقد ما هو محتاج إليه ، فيتوقف حصوله على مفيد (٧) له ما هو محتاج إليه ، وما وجب وجوده امتنع ثبوت الحاجة اليه .

فحاصله أن المتلازمين لا يصح ثبوت أحدهما في العقل بدون الثاني .

فسموا هذا التلازم المشير الى امتناع (٨) ثبوت أحدهما بدون الثاني افتقارا .

فإن كان هذا المعنى سميتموه أنتم افتقارا ، فما الدليل على نفي هذا المعنى الذي لا نسميه نحن افتقارا ؟

واتركوا عنا لفظ الافتقار الموهم لما نسلم استحالته ، وقولوا لا يمكن ثبوت واجب (٩) يلازمه واجب ، أو لا يمكن ثبوت (١٠) واجب لا يصح وجوده خاليا

---

(١) أ ، ب : بمعنى . تحريف . (٢) أ ، ب : بهذه . تحريف .

(٣) أ : مشاركة . تحريف . (٤) أ ، ب : تتقدم . تصحيف .

(٥) بداية : ل ٧٥/ب في جـ . (٦) بداية : ل ٦٢/ب في ب . (٧) ب ، جـ : مقيد .

(٨) بداية : ل ٥٧/ب في أ . (٩) أ : زيادة (بمعنى قد سلم استحالته) حذفنا الزيادة ليستقيم النص ، ولعلها من تعليقات النساخ فأدخلها الناسخ في الصلب .

(١٠) أ : ثبوته .

عن واجب أخر ، وعند هذا يتوجه منع هذه المقدمة .

أما المعتزلة فقد ذكروا طرقا :

منها (١) : أن قالوا القول بثبوت معان قائمة بالذات يلزم أن توجب أحكاما هى واجبة ، وتعليل الواجب محال ، وما أفضى الى المحال فهو محال .

والجواب عن هذه الشبهة : منع المقدمتين .

أما المقدمة الأولى وهى (٢) : أن إثبات المعانى يلزم منه أن توجب أحكاما واجبة : فمنعها متوجه على القول بنفى الأحوال المعللة كما سبق (٣) .

وأما الثانية : فمنعها متوجه من حيث إن الواجب لا يعلل ـ بمعنى ـ أنه مستفاد من غيره ، أو بمعنى التلازم ، وقد سبق التنبيه عليه أيضا (٤) .

ومنها : أنهم قالوا : إثبات قدماء يلزم منه خرق إجماع الأمة ، إذ الأمة مجمعة على أن القديم واحد ، وهذا مندفع ، فإن الأمة أجمعت (٥) على أن القديم الموصوف الموصوف بأوصاف الإلهية واحد ، وما قالوا انه ذات لا (٦) صفات لها .

نعم لفظ الواحد قد يطلق على ما قلناه وعلى ما ذكرتموه ، فأزيلوا الاشتراك من اللفظ ، وقولوا الأمة مجمعة على أنه لا صفات له ، فلا تجدون إلى صحته سبيلا .

ومنها : أنهم قالوا القول بقديم ثان يوجب مشاركة الذات فى الأخص ، ويلزم منه الاشتراك فى ثبوت الإلهية ، إذ أخص وصف الإله كونه قديما .

وهذا مندفع ، فإن القدم سلب ، والسلب لا يصح أن يكون أخص وصف (٧) الإله .

وبيان أن القدم سلب : أنه عبارة عن نفى سبق (٨) العدم ، ونفى هذه الإضافة سلب لا محالة ، هذا هو الجواب المرضى عندنا .

وقد أجاب صاحب الكتاب بأن منع أن الاشتراك فى الأخص يوجب الاشتراك فيما عداه من الصفات (٩) ، وقد تقدم الكلام عليهم فى تعليلهم التماثل (١٠) ، الا أن الاشتراك فى الأخص الذاتى يلزم منه الاشتراك فى الأعم الذاتى لزوما لا على حكم التعليل .

---

(١) بداية : ل ٧٦/ أ فى جـ .
(٢) أ ، ب : وهو . تحريف .
(٣) راجع ص ١٥٣
(٤) راجع ص ١٦١
(٥) أ : اجتمعت .
(٦) بداية : ل ٦٣/ أ فى ب .
(٧) بداية : ل ٥٨/أ فى أ .
(٨) بداية : ل ٧٦/ ب فى جـ .
(٩) راجع : الإرشاد ٩١ .
(١٠) أ ، ب ، جـ : التمثيل . راجع ص ١٠٤

ثم ألزمهم على ذلك ما نقضوا به قاعدتهم (١) وهو أنهم أثبتوا إرادة حادثة للبارى تشارك إرادتنا عند تعلقها بمتعلقها فى أخص وصفها ، وإحداهما لا توجد إلا فى محل ، والأخرى مستغنية عن المحل (٢).

وذلك مما يبطل القول بلزوم الاشتراك فى جميع الصفات عند الاشتراك فى الأخص ، وهذا لازم للبصريين من المعتزلة خاصة .

ثم من أصلهم أن الواجب لا يعلل ، فكيف يعللون التماثل بالاشتراك فى الأخص ؟

ومن الشبه التى يعتمدونها : أن قالوا : القول بثبوت صفة عامة فى تعلقها يفضى الى محال ، وهو قيام معنى واحد مقام معان (٣) مختلفة ، وذلك محال .

بيانه : أن العلوم الحادثة مختلفة باختلاف (٤) متعلقاتها ، بدليل : أنه لا يسد أحدها (٥) مسد غيره ، ويضاد واحد منها مالا يضاد غيره ، وفى ذلك قطع بنفى التماثل ، ويلزم منه الاختلاف ، فإن جاز أن تقوم ذات مقام ذوات مختلفة ، فيجوز أن تقوم (٦) صفة واحدة مقام (٧) القدرة والعلم والإرادة وذلك محال .

قال صاحب الكتاب فى الجواب :

(هذا مما لا يلزم الجواب عنه ، فإنه بحث فى تفصيل الصفات ، وهم نافوها (٨) ، فكيف يستقيم البحث فى تفصيل ما قد نفى أصله ؟) ٥٨/أ

قلت : هذا السؤال يتعين الانفصال (٩) عنه من وجهين :

أحدهما : أن تقرير المذهب إذا أفضى الى ممتنع ، فيجب أن يمتنع ، وهذا من أنواع الدلالات ، فكيف يقال لا يجاب عنه .

الثانى : أن إلزام الخصوم على أصولهم مقبول عند النظار ، فكيف لا يجاب عنه ؟ وما على الملزم من اعتقاده نقيض ما ألزم الخصم على أصله .

وإذا (١٠) تحقق لك وجوب الانفصال عنه فقد اختلفت (١١) طرق الأصحاب فى الانفصال :

---

(١) أ ، ب : زيادة (به) حذفنا الزيادة ليستقيم النص .
(٢) أ : زيادة (به) حذفنا الزيادة ليستقيم النص . راجع المصدر السابق ٩١ .
(٣) أ ، ب ، جـ : معانى . (٤) بداية : ل ٦٣/ ب فى ب .
(٥) أ ، جـ : احدهما . (٦) أ ، ب : يقوم . تصحيف .
(٧) بداية : ل ٧٧/ أ فى جـ . (٨) أ : نافرها . تحريف .
(٩) ب ، جـ : الجواب ، بداية : ل ٥٨/ ب فى أ .
(١٠) ب : فإذا .
(١١) أ ، ب ، جـ ، د : اختلف .

فذهب بعضهم إلى سلوك طريق المعقول فى الانفصال ، وبنوا هذه المسألة على مسألة أخرى ؛ وهو أنه هل يجوز أن يكون خاصيتا عرضين مختلفين ثابتتين لذات واحدة كسواد هو (١) حلاوة ؛ لاجتماع خاصيتى السواد والحلاوة ، أم لا ؟

والذى أحال ذلك طرده فى الصفات الأزلية ٠

ودليل إبطال سواد حلاوة : أنه يلزم منه ثبوت التضاد ونفيه على موضوع واحد ؛ فإن السواد لا يضاد الحلاوة ويضاد (٢) البياض ، والحلاوة لا تضاده (٣) ، فاذا اجتمع الخاصيتان لذات واحدة ثبت التضاد وانتفاؤه ، وذلك محال ٠

واعلم أن مسألة سواد حلاوة إنما تلزم (٤) على مذهب من (٥) قال بثبوت الأحوال ، أما من نفاها وقال أخص وصف الشئ وجوده فمحصول القول باجتماع خاصيتين لذات واحدة أن يكون الوجودان وجودا واحدا ، وذلك محال ٠

وهذا كله يطرد فى الصفات الأزلية ،فلو ثبت لصفة واحدة خاصية القدرة والعلم للزم منه أن يضاد الجهل ولا يضاده ، وذلك محال ، ويلزم منه أن يكون الوجودان وجودا واحدا ، وهو محال ٠

واعلم أنه يمكن الفرق بين نسبة قيام العلم الواحد مقام علوم مختلفة ، وبين نسبة قيام القدرة مقام العلم والإرادة والقدرة ،فإن الاختلاف بالنظر الى المتعلق قد (٦) ينتفى عند عموم تعلق العلم ، فجاز أن يقوم الواحد مقام العدة عند اتحاد النوع إذا اتحد المتعلق فى الواحد من نوعه ، بخلاف الاختلاف النوعى كالعلم والقدرة ٠

ولا يمكن أن تقوم صفة مقام القدرة والعلم ، وإن صح (٧) ذلك فقد جوزوا قلب الأجناس واختلال الحقائق ،وهو محال ٠

وقد أورد على نفسه سؤالا آخر وهو الاجتزاء بالذات عن الصفات (٨) فقال : (هذا مما لا يلزم الجواب عنه) (٩) ٥٩/أ

نظرا إلى ما (١٠) قدمه فى السؤال السابق (١١) .

والدخل (١٢) عليه على ما سبق تحقيقه (١٣) .

---

(١) أ : وهو ٠ (٢) أ ، ب ، ج :وأيضا صححناه من د ٠

(٣) أ،ب،ج : لا تضاد ٠ صححناه من د ٠ (٤) أ : يلزم ٠ تصحيف ٠

(٥) بداية :ل ٦٤/أ فى ب،٧٧/ب فى ج ٠ (٦) بداية : ل ٥٩/أ فى أ ٠

(٧) أ،ب، ج : فتح ٠ (٨) راجع المصدر السابق ٩٣ ٠ (٩) عبارته فى الإرشاد : " قلنا هذا ليس بالاستدلال " ٠ راجع :المصدر السابق ٩٣ ٠

(١٠) أ، ب : مما ٠ (١١) راجع ص ١٧٥

(١٢) ب : والداخل ٠ (١٣) راجع ص ١٧٥

ثم الجواب من حيث المعقول على الوصف المقدم فى السؤال الأول : أن حكم الصفات عدم صحة الوجود بدون الحلول فى المحل ، وحكم الذات (١) الاستغناء عن المحل ، وهذا جمع بين نقيضين .

أيضا هذا الكلام على هذين السؤالين من حيث المعقول .

وأما القاضى - رضى الله عنه - فقد التجأ (٢) إلى (٣) السمع (٤) .

وهو الذى اختار الإمام ههنا (٥) ، وحقق السمع بدليل الإجماع (٦) ، حتى ان من قال علمه (٧) ذاته قال ذاته ليس بعلم (٨) ، ولو جاز ما ذكروه لكانت ذاته علما ، وذلك محال .

قال : (وأحق الناس يمنع (٩) ذلك المعتزلة ، فإن الوجودين المشتركين فى الأخص يلزم أن يشتركا فى سائر الصفات النفسية ، فلو كان الوجود الأزلى القائم بنفسه يثبت (١٠) له خاصية العلم للزم أن يشارك العلم الحادث فى جميع الصفات النفسية ويماثله ، ويلزم من مماثلته أن يجب لكل واحد منهما ما وجب للآخر) ٥٩/أ

ثم نقول نحن نجد من أنفسنا علما ضروريا (١١) بأنه (١٢) يلزم من وجود النوع وجود الجنس ، ولو صح (١٣) ذلك لم يلزم من وجود النوع وجود الجنس ، باعتبار أن خاصية المعنى إذا ثبتت لغير المعنى فقد وجد الأخص الذاتى بدون جنسه الأعم (١٤) له ، وذلك يبطل الحقائق ، فبطل ما تخيلوه من ثبوت خاصية (١٥) معنى لذات قائمة بنفسه ، ففيه إثبات العلمية مثلا بدون المعنوية ، وهو عين إثبات النوع (١٦) بدون الجنس (١٤) .

---

(١) بداية : ل ٧٨/أ فى جـ . (٢) أ : التجى . (٣) بداية : ل ٦٤/ب فى ب .
(٤) استدل القاضى بالآيات القرآنية . راجع : التمهيد ٢٣٣ ، وذلك بالإضافة إلى كثير من الأدلة العقلية ورد الشبه . راجع : المصدر السابق ٢٢٧-٢٤٣ .
(٥) راجع : الإرشاد ٩٢ . (٦) راجع المصدر السابق نفس الصفحة .
(٧) أ : على . (٨) أ : يعلم . القائل بذلك هو أبو الهذيل العلاف . راجع شرح الأصول الخمسة ١٨٣ ، الإرشاد ٩٣ . (٩) فى بعض نسخ الإرشاد المخطوطة وفى نسخة د . محمد يوسف موسى : (بالتزام) .
(١٠) أ : مثبت .
(١١) أ : زيادة (من) حذفنا الزيادة ليستقيم النص .
(١٢) أ : انه . (١٣) أ ، جـ : فتح .
(١٤) أ : كرر ما بين الرقمين . حذفنا المكرر لعدم فائدته .
(١٥) أ ، ب : خاصيته .
(١٦) بداية : ل ٥٩/ ب فى أ .

ومنعه دلالة المقول على كون العلم زائدا (١) غير مستقيم لما ذكرناه (٢) ، فليتأمل .

ولا ننكر أن السمع مما يصح الاستدلال به أيضا فى هذا المقام ؛ فإن صحة دلالة السمع بالمعجزة لا تتوقف على الكلام (٣) فى تفصيل الصفات .

وأما قول أبى الهذيل (٤) إن البارى ـ تعالى ـ عالم بعلم هو ذاته ، وذاته ليس بعلم :

فهو إشارة الى وجود العلمية بدون المعنوية ، فكأنه يقول لو كانت ذاته علما لكانت معنى مفتقرا (٥) الى محل يقوم به ، وخاصية العلم ثابتة لها (٦) .
الا أنا نقول له إن كان العلم تتقوم حقيقته بالمعنوية فذاته ليس بعلم ، وإن لم تتقوم حقيقته بالمعنوية بل يكفى فى حقيقته وجود الخاصية التى هى العلمية فذاته علم ، فالجمع بأنها علم وليس بعلم متناقض متهافت فلهذا عدّ هذا القول من فضائحه .

---

(١) راجع المصدر السابق ٩٢ ، ٩٤ .   (٢) راجع ص ١٧٦ـ١٧٧

(٣) بداية : ل ٧٨/ ب فى ج .

(٤) محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدى العلاف ١٣١ـ٢٣٥ هـ . شيخ المعتزلة فى البصرة ومقرر طريقتهم ، كان قوى الحجة ، حسن الجدال ، أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل عن واصل بن عطاء ، من أقواله التى انفرد بها : قوله بفناء مقدورات الله ـ تعالى ـ حتى لا يكون بعد فنائها قادرا على شىء ، والقول باضطرار أهل الجنة والنار ، لقب بالعلاف لأن داره بالبصرة كانت فى العلافين ، توفى بسامرا . انظر ترجمته فى : الفهرست ٢٠٣ـ٢٠٤ ، فرق وطبقات المعتزلة ١/ ٥٤ـ٥٩ ، الفرق بين الفرق ١٢١ ـ ١٣٠ ، التبصير فى الدين ٤٢ ـ ٤٣ ، الملل والنحل ١/ ٤٩ ـ ٥٣ ، وفيات الأعيان ٣/ ٣٩٦ ـ ٣٩٧ ، العبر ١/ ٢٢٢ ، لسان الميزان ٥/ ٤٠٣ ـ ٤٠٤ ، شذرات الذهب ٢/ ٨٥ ، تاريخ الأدب العربى ٤/ ٢٥ ، معجم المؤلفين ١٢/ ٩١ ـ ٩٢ ، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ١/ ٥١٨ ـ ٥٧٤ ، كتاب أبى الهذيل العلاف / د . على مصطفى الغرابى / ط ٢ / ١٩٥٤ / دار الفكر الحديث للطبع والنشر .

(٥) أ : مفتقر .

(٦) بداية : ل ٦٥/ أ فى ب .

وبعد (١) تمام ذلك فاعلم أن الاستدلال بالإجماع فى هذا المحل فيه قلق ؛ فإن تقرير هذه المقالة وأمثالها لو صدرت عن متكلم من متكلمى الإسلام فلا يجب أن تتواتر وتشتهر ويتناقلها الناقلون ، بل جواز اندراسها بعد ظهورها ثابت ، فمن أين (٢) يعرف عدم (٣) المخالف .

هذا بعد ظهور الكلام فى هذه المسألة ، وأما العصر الأول : فلا يكاد ينقل فيه من آحاد هذه التفاريع شىء ، فلم يتمش (٤) هذا الاستدلال ، والالتجاء إلى مسالك العقول متعين على ما شرحناه (٥) ، وبالله التوفيق (٦) .

* * *

---

(١) أ : ويعد . (٢) أ : ان . (٣) ج : عزة .

(٤) أ ، ب : يتمشى . (٥) راجع ص ١٧٦ـ١٧٧

(٦) راجع إثبات العلم بصفات المعانى فى : اللمع ٢٤ـ٣١ ، التمهيد ٢٢٧ـ ٢٤٣ ، شرح الأصول الخمسة ١٨٢ـ٢١٦ ، المحيط بالتكليف ١٠٤ـ١١٠ ، ١٧٢ـ ١٨٧ ، أصول الدين ٩٠ ـ ٩٣ ، الإرشاد ٧٩ـ٩٤ ، تبصرة الأدلة ١/ ٢١٤ ـ ٢٨٦ ، التمهيد لقواعد التوحيد ١٦٦ـ١٧٣ ، نهاية الأقدام ١٨٠ـ٢١٤ ، شرح الإرشاد لابن ميمون ١٩٣ـ ٢٢٤ ، المحصل ١٨٠ـ١٨٢ ، أبكار الأفكار ج ١ ق ٢ ص ١٩٢ـ ٢٠٧ ، شرح العقائد النسفية ١/١٠٤ـ١١٣ ، شرح المقاصد ٢/٥٣ـ٥٩ ، شرح المواقف ت : د . المهدى ٧٧ ـ ٨٣ ، شرح الكبرى ١٧١ـ١٩٥ ، شرح المقدمات فى العقائد ٢/١٤٧ـ١٥١ ، الأساس لعقائد الأكياس ٦٩ ـ ٧١ ، الدرة الفاخرة لمُلّا عبد الرحمن الجامى ٢٠٨ ـ ٢٠٩ .

* فصل فى : إقامة الدليل على ثبوت الإرادة الأزلية ، وبطلان القول بالحدوث منسوبا (١) إلى إرادته تعالى . *

وقد تقدم أن البارى ـ تعالى ـ مريد بإرادة قديمة أزلية ، وذكرنا افتراق المعتزلة فى كونه مريدا على الحقيقة ، فمن ناف (٢) ، ومن مثبت (٣) ، ولم يتحقق إثبات (٤) كونه مريدا على الحقيقة إلا على مذهب البصريين (٥) ، إلا أنهم قالوا هو مريد بإرادة حادثة لا فى محل ، وقد نقضوا جملة من القواعد فى المعقولات ، فمن ذلك :

إثبات استغناء المعانى عن المحال .

وإبطال التفرقة بين الذوات القائمة بأنفسها وبين المعانى المفتقرة إلى المحل .

وإثبات أحكام المعانى لذاته (٦) ، مع عدم اختصاصها بها .

وربما اعتذروا عن ذلك بأن قالوا : الإرادة (٧) لا فى محل ، والبارى ـ تعالى ـ لا فى محل ، فيجب اختصاصها لذلك به .

وهذا سخيف ، فإن قولنا لا فى محل مشترك بين أمرين مختلفين فى المعقولية ، فقد يقال لا فى محل للجوهر والمراد أنه ليس مختصا بغيره اختصاص الصفة بالموصوف ، وقد يقال لا فى محل ويراد به أنه ليس فى مكان وحيز ، والاعتبار الأول متحقق فى الجوهر ، والاعتبار الثانى متحقق فى العرض .

ثم عندهم يجوز أن يخلق الله ـ تعالى ـ فناء (٨) لا فى محل (٩) وهو معنى يلزم منه نفى الجواهر كلها ، ولا تفنى إلا به ، فهلا عاد حكمه إليه لكونه لا فى محل ؟

ثم لو وجد هذا الفناء وأراد البارى ـ تعالى ـ ايقاع حادث بإرادة لا فى (١٠) محل فيلزم أن يعود حكمها إلى الفناء (١١) ، لأنه لا فى محل ، وإلا (١٢) بطل وجه الاختصاص .

---

(١) بداية : ل ٦٠/ أ فى أ ، أ ، ب ، جـ : منسوب . صححناه من د .

(٢) أ : نافه . (٣) بداية : ل ٧٩/ أ فى جـ .

(٤) أ متحقق إثباته . (٥) راجع ص مذهب البصريين فى الإرادة ص ١٣٧ .

(٦) جـ : لذات . (٧) بداية : ل ٦٥/ ب فى ب .

(٨) أ : لا فناء .

(٩) راجع : شرح الأصول الخمسة ٤٥٠ ، الشامل ٣٥٨ ط إسكندرية .

(١٠) ب : بدون (فى) .

(١١) أ : الثناء .

(١٢) أ : زيادة (فيلزم منهم) حذفنا الزيادة ليستقيم النص .

ومن المناقضات : أن الدليل على إثبات الإرادة لكل واقع متخصص بوجه من وجوه الجواز يطرد فى الإرادة على تقدير القول بحدوثها ؛ إذ قد تكون مختصة بزمان (١) يجوز أن توجد (٢) قبله ويجوز أن توجد بعده ، فاختصاصها بزمان وجودها يدل (٣) على (٤) إرادة موقعها ؛ لتخصصها بزمان وجودها ، وإذا اطرد فيلزم منه إثبات إرادة للإرادة ،ويتسلسل ، وهذا جار فى كل صفة يتوقف صحة وجود الفعل عليها .

لو كانت حادثة لاستدعت متعلقا بها من جنسها ، وذلك يلزم [منه] (٥) التسلسل لا محالة .

فنقضوا الدليل العقلى وقالوا : الإرادة لا تراد .

والاعتذار عن النقض بعد توجيهه غير سائغ ، مع أنه يجوز أن يخلق الله ـ تعالى ـ لنا إرادة ضرورية ، فلابد أن يريدها ، وفى تجويز ذلك إبطال القول أن حكم الإرادة (٦) ألا تراد .

ومن المناقضات : انهم منعوا جهما (٧) من القول بإثبات علوم حادثة (٨) على الوصف الذى ذكروه فى الإرادة بما يتوجه عليهم مثله (٩) فى الإرادة .

---

(١) بداية : ل ٧٩/ ب فى جـ . (٢) أ : يوجد .

(٣) بداية : ل ٦٠/ ب فى أ . (٤) ب : زيادة (ان) .

(٥) أ ، ب ، جـ : بدون (منه) زدناه من د .

(٦) بداية : ل ٦٦/ أ فى ب .

(٧) أبو محرز جهم بن صفوان الراسبى ، م ١٢٨ هـ ، من موالى بنى راسب ، رأس الجهمية ، ضال مبتدع ، كان فى زمن صغار التابعين وكان كاتبا للحارث بن سريج ، تتلمذ على الجعد بن درهم . أول من ابتدع القول بخلق القرآن ، زعم أن الله ـ تعالى ـ لم يتخذ إبراهيم خليلا ولم يكلم موسى تكليما ، فقتل على ذلك بالعراق يوم النحر ـ قتله مسلم بن أحوز المازنى بمدينة مرو فى أواخر حكم بنى أمية .

انظر ترجمته فى : مقالات الإسلاميين ١/ ٣١٢ ، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ٩٩ ـ ١٤٠ ، الفرق بين الفرق ٢١١ ـ ٢١٢ ، التبصير فى الدين ٦٣ ـ ٦٤ ، الملل والنحل ١/ ٨٦ ـ ٨٨ ، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ١٠٣ ـ ١٠٤ ، ميزان الاعتدال ١/ ٢٤٦ ، الأعلام ٢/ ١٤١ ، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ١/ ٣٧٥ ـ ٤٢٠ .

(٨) راجع رأى جهم فى : الإرشاد ٩٦ ، تهافت الفلاسفة ٥٦ ، الملل والنحل ١/ ٨٧ ، نهاية الأقدام ٢١٥ . راجع رفض المعتزلة للقول بإثبات علوم حادثة للبارى ـ تعالى ـ فى : المحيط بالتكليف ١٢٤ ، ١٧٣ ، ١٩٦ ـ ١٩٧ .

(٩) أ : نقله .

وامتنعوا من كون الكلام لا فى محل مع كونه محدثا (١) ، وقالوا يقوم بمحل هو جماد (٢) ، ولم يقولوا بذلك فى الارادة ٠

وقالوا الإرادة لا يصح أن تقوم بجماد بخلاف الأصوات ٠

فقيل لهم إن ساغ لكم نفى أصل المحل فلم لا يسوغ لكم نفى شرط المحل ٠

ثم نقضوا قاعدة التماثل ، فإن إرادتنا إذا تعلقت بعين مراد البارى ـ تعالى ـ كانت مماثلة لإرادته مع استغناء إرادته عن المحل ، وافتقار إرادتنا للمحل ، وفى ذلك (٣) إثبات تباين المثلين فى الأحكام الواجبة ، وذلك مناقض لحقيقة التماثل (٤) ٠

ومن المناقضات : أنه يلزم من ذلك تجدد (٥) الأحكام الحادثة على ذاته ، ولئن جاز ذلك جاز قيام المعانى الحادثة به (٦) ٠

* * *

---

(١) راجع : شرح الأصول الخمسة ٥٤٠ ٠ (٢) راجع : المصدر السابق ٣٥٩ ٠

(٣) أ ، ب ، ج : فى ٠ (٤) بداية : ل ٨٠ / أ فى ج ٠

(٥) أ ، ب ، ج : تجرد ٠ صححناه من د ٠

(٦) راجع إثبات الإرادة الأزلية فى : الإبانة ١٦١ ـ ١٧٢ ، الإنصاف ٣٦ ، المختصر فى أصول الدين ١٩٦ ـ ١٩٨ ، إنقاذ البشر من الجبر والقدر للشريف المرتضى ٣٠١ ـ ٣١٢ ، ت : د ٠ محمد عمارة / ط دار الهلال ١٩٧١ م ، أصول الدين ١٠٢ ـ ١٠٤ ، الإرشاد ٩٤ ـ ٩٦ ، لمع الأدلة ٨٣ ـ ٨٥ ، العقيدة النظامية ٢٥ ، الاقتصاد فى الاعتقاد ٩١ ـ ٩٨ ، تبصرة الأدلة ٧٣٧/٢ ـ ٧٦٢ ، التمهيد لقواعد التوحيد ٢٠٦ ـ ٢١١ ، نهاية الأقدام ٢٣٨ ـ ٢٦٧ ، شرح الإرشاد لابن ميمون ٢٢٥ ـ ٢٢٧ ، المعالم ٥٨ ـ ٥٩ ، أبكار طوالع الأنوار ١٧٩ ـ ١٨٢ ، شرح العقائد النسفية ١٣٥/١ ـ ١٣٦ ، شرح أم البراهين ٨٨ ـ ٩٣ ، شرح المقدمات فى العقائد ١٥٥/٢ ، شرح مُلاّ على القارى على الفقه الأكبر ١٩ ـ ٢١ ، الأساس لعقائد الأكياس ١٠٨ ـ ١١٠ شرح عبد السلام على الجوهرة ٨١ ـ ٨٣ ، شرح الخريدة البهية ٤٥ ، شرح فوائد الفرائد ١٠ ، كفاية العوام ٨٦ ـ ٩٠ ، رسالة التوحيد ٦٤ ٠

* فصل فى : الرد على جهم (١) فى إثبات علوم حادثة للبارى ـ تعالى ـ .*
و ا لـــــرد عليه كالرد على البصريين فى إثبات إرادة حادثة حرفا حرفا (٢)،

وإنما البحث الآن فى الشبهة الحاملة له على ذلك ، وذلك أنه اعتقد أن العلم بأن سيوجد الممكن غير العلم بوجوده .

وهذه الشبهة مثار الضلالات ، ومناط تشعب (٣) الأهواء ،فمنها صارت الفلاسفة (٤) إلى استحالة كون البارى ـ تعالى ـ يعلم الجزئيات ؛ لأنه يلـــزم منـه التغيــــر (٥) .

ومنها ذهبت الكرامية إلى أن البارى ـ تعالى ـ محل للحوادث (٦) .

ومنها صارت الجهمية (٧) الى ضلالاتهم .

وإيراد هذه الشبهة لهم أن يقولوا : البارى ـ تعالى ـ كان عالما فى الأزل بـأن العالم سيوجد ، فاذا وجد فلا يكون عالما بأن سيوجد ؛ فإن من ضرورة قولنـــا إنه عالم بأنه سيوجد (٨) توقع الوجود فى المستقبل ، وذلك لا يتصور فى حـــال الوجود ، والعلم بأنه وجد لا يتصور أزلا [وما لا يتصور أزلا وجب أن يكون حادثا .

وبيان عدم تصوره أزلا :] (٩) أن العلم حقه أن يتعلق بالمعلوم على ما هــو بــه ، وهو منتف أزلا ؛ لما قـــام البرهان عليه من استحالة قدمة (١٠) ووجـــوب حدوثــــه ، فلو كان العلم بالوجود أزلا للزم (١١) ثبوت هذا المعلوم أزلا ،وهو محـــال .

---

(١) سبق التعريف به . راجع : ص ١٨١

(٢) راجع : الإرشاد ٩٦ ،راجـع ص ١٣٧ ، ١٣٩ ـ ١٤١ .

(٣) أ ، ب ، جـ : تمشب ، د : تشبه .

(٤) بداية : ل ٦١/ أ فى أ .

(٥) راجع: النجاة ٢٤٦ ـ ٢٤٧ ، الاشارات ٢/ ٧٢ ـ ٧٣ ، ٧٦ ،ومعه شرح الطوســـى ٢/ ٧٣ ـ ٧٤ ، شرح الرازى ٢/ ٧٣ .

(٦) راجع ص ١١٤

(٧) الجهمية : أتباع جهم بن صفوان ، وهم من الجبرية ، وهى من الفرق الإسلامية التى اشتهرت بنفى الفعل حقيقة عن العبد وإضافته للرب تعالى .

انظر التعريف بهم فى : مقالات الإسلاميين ١/ ٣١٢ ،التنبيه والرد على أهـــل الأهواء والبدع ٩٦ ـ ١٤٥ ،الفرق بين الفرق ٢١١ ـ ٢١٢ ، أصول الدين ١٣٤ ، التبصير فى الدين ٦٣ ـ ٦٤ ،الملل والنحل ١/ ٨٥ ـ ٩١ ،اعتقادات فرق المسلميـــن والمشركين ١٠٣ ـ ١٠٤ ،نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ١/ ٣٥٠ ـ ٤٢٠ .

(٨) بداية : ل ٦٦/ ب فى ب .

(٩) أ : بدون ما بين القوسين ، زدناه مـــن ب ، جـ ليستقيم النص .

(١٠) أ : قوله .

(١١) أ ، ب ، جـ ، د : لـزم .

والجواب أن نقول : إن العلم بأن سيوجد علم بالوجود في زمن الوجود ؛ إذ معناه (١) الوجود المضاف إلى زمان متوقع ، وعند الحصول لابد وأن يكون هو ذلك المعلوم المضاف الى ذلك الزمن المتوقع ؛ إذ لو كان غيره لبطل العلم بأنه سيوجد أيضا ، وكان ما علم أنه سيوجد لا يوجد ، وهو محال .

وإذا كان الوجود (٢) الحاصل زمن الوجود واجبا (٣) لزم (٤) أن يكون هو المعلوم أولا ؛ فاتحاد المعلوم يوجب تماثل العلمين المتعلقين به .

وإذا قدر العلم باقيا لا يزول فيقوم مقام العلمين .

ومن منع تماثل العلمين في الشاهد ؛ لاعتقاده أن كل علم يتعلق (٥) بنفسه وبمعلومه ، فلم يتساويا في التعلق : فيكفيه اتحاد المعلوم ؛ فإنه يلزم منه الاستغناء عن تجدد (٦) علم ، وفيه إبطال الشبهة .

على انا نقول لجهم : إذا كان العلم بالوجود لا يتصور أزلا ، والعلم بأن سيوجد لا يتحقق عند الوجود ، فيلزم عدم كونه عالما بأن سيوجد حالة الوجود ؛ لتحقق (٧) المنافاة عنده ، ويلزم من هذا عدم الأزلى الواجب سواء قدرتم كونه عالما معنى هو وجود ، أو حال غير وجود ، فتنتفي المنافاة .

ثم نقول العلم بأن سيوجد مخالف للعلم بالوجود في حقنا أومماثل ؟

فإن (٨) قلنا بالمماثلة لزم (٩) منه أن دوام أحد المثلين يغني عن تجدد (١٠) ثان ؛ إذ كل واحد من المثلين يسد مسد الآخر .

وإن قلت هما مختلفان فيضادان أم لا ؟

والتضاد يلزم منه ما ذكرناه آنفا (١١) ، وعدم التضاد يلزم منه جواز وجود أحدهما مع انتفاء الثاني ، وفيه صحة مجامعة أحدهما لغير الآخر ، فيكون عالما بالوجود حال الوجود مع (١٢) الجهل ، وذلك ممتنع .

فإن قيل فالعقلاء يفرقون بين اعتقاد أن وجد وبين اعتقاد أن سيوجد .

قلنا : هذا الاختلاف (١٣) [في] (١٤) التعبير عن المفهوم الواحد ، لا اختلاف في حقيقة المعلوم ؛ فإن الوجود المضاف إلى الزمن (١٥) المعين إن عبر عنه قبل ثبوته عبر عنه بصيغة المستقبل ، وأن عبر عنه في حال وجوده عبر عنه بصيغة الحال ، وإن عبر عنه بعد وجوده عبر [عنه] (١٦) بصيغة الماضي .

---

(١) بداية : ل ٨٠/ب في جـ .
(٢) د : الموجود .
(٣) د : الوجوب واجب .
(٤) د : بدون (لزم) .
(٥) جـ : متعلق .
(٦) أ ، ب ، جـ : تجرد . صححناه من د .
(٧) ب : ولتحقق .
(٨) ب: كرر (فان) بداية : ل ٦٧/ أ في ب .
(٩) بداية : ٦١/ ب في أ .
(١٠) أ ، ب ، جـ : تجرد .
(١١) بداية : ل ٨١/ أ في جـ .
(١٢) جـ : ومع .
(١٣) أ ، ب ، جـ : بدون (في) .
(١٤) أ ، ب ، جـ : بالتعبير .
(١٥) أ ، ب : الذهن .
(١٦) أ ، ب : بدون (عنه) زدناه من جـ .

والحاصل : أن حال التعبير عن الشئ إما أن يقارن حال ثبوته أو لا يقارن ؟ فإن لم يقارن ، إما أن يتقدم (١) أو يتأخر ، وتختلف الصيغ (٢) بحسب ذلك ، ولا ينكر أن فى كل صيغة زيادة فى الدلالة بحسب ذلك ، الا أن تلك الزيادة ترجع إلى أن ما يعبر عنه فى إحدى الحالتين بصيغة يعبر عنه بعينه فى الحالة الأخرى بصيغة (٣) أخرى .

وبيانه : أن صيغة المستقبل تشعر بعدم زمن التعبير ووجود فى الزمان (٤) المتوقع .

وصيغة الماضى تشعر (٥) بوجود سابق على وقت التعبير وعدم فى حال التعبير ، والعدم فى حال التعبير هو الوجود المخبر عنه (٦) ، والموجود فى حال التعبير هو المخبر عنه قبل التعبير ، والعدم المشار إليه قبل الوجود بصيغة المستقبل هو العدم المشار إليه بعد (٧) الوجود بصيغة الماضى ، ولو كان غير لكانت الإشارة بالعدم فى الحال الثانية إلى ذات أخرى ؛ لأن معقولية النفى انما تختلف فى المعقول باعتبار ما يضاف إليه النفى ، والوجود المضاف الى الماهية قبل هو الوجود المضاف الى (٨) الماهية بعد ، والعدم (٩) المضاف إلى الماهية قبل هو العدم المضاف (١٠) إلى تلك الماهية بعد ،

وإذا (١١) اتحد مورد النفى والإثبات فكيف يعقل التعدد ؟

ولو كان العلم بتحقق (١٢) الوجود متعلقا (١٣) بما لم يتعلق به العلم بأن يوجد لكان ما وجد ليس هو المعلوم قبل أن سيوجد ، وعند ذلك يكون العلم بأن سيوجد جهلا (١٤) ؛ إذ لم يوجد ما علم أنه سيوجد ، وهذا سخيف .

فالحق ما صار اليه أهل (١٥) الحق من أنه لا يتجدد عليه شئ ، حتى لو قدرت فى الشاهد علما يدوم وأخبرنا صادق بقدوم زيد غدا وقت الصبح ، ودوام (١٦) هذا العلم لم يحتج إلى علم آخر وقت قدومه ، فأحسنوا

---

(١) أ : تتقدم . (٢) أ : الصيغى . (٣) أ : بصفه .

(٤) أ ، ج : الزمن . (٥) أ : يشعر . (٦) ب : بدون (والعدم فى حال التعبير هو الوجود المخبر عنه) . (٧) بداية : ل ٨١/ ب فى ج .

(٨) بداية : ل ٦٧/ ب فى ب . (٩) أ : بعده العدم .

(١٠) بداية : ل ٦٢/ أ فى أ . (١١) أ : بعده اذا .

(١٢) أ : متحقق . (١٣) أ ، ج : متعلق .

(١٤) أ ، ج : جهل . (١٥) أ : أصل .

(١٦) أ : دوام .

تدبر ذلك ترشدوا (١) ، والله أعلم .

* * *

---

(١) أ : ترشد ما . راجع : الإرشاد ٩٨ ، نهاية الأقدام ٢١٨ ، راجع مذهب جهم والفلاسفة فى العلم الإلهى والرد عليهم فى : الإشارات والتنبيهات ٢/٧٢ - ٧٣ ، الشفاء ٢/٢٥٩ ، الإرشاد ٩٦ - ٩٩ ، تهافت الفلاسفة ٥٣ - ٥٧ ، نهاية الأقدام ٢١٥ - ٢٣٨ ، شرح الإرشاد لابن ميمون ٢٢٨ - ٢٣٥ ، تهافت التهافت ١١٢ - ١١٤ ، تهافت الفلاسفة لخوجه زادة ٢/٤٢ - ٥١ .

* فصل فى : قدم الكلام *

لم (١) يصر صائر إلى أن البارى - تعالى - متكلم لنفسه كما صارت المعتزلة إلى (٢) أنه حى لنفسه ، عالم لنفسه ، بل اتفقوا على أنه متكلم بكلام

وقد سبق الدليل على أنه متكلم بالطريقة السابقة فى السمع والبصر (٣) .

وانما اختلفوا فى قدم الكلام وحدوثه (٤) :

فمذهب أهل السنة أن كلام الله قديم (٥) .

وذهبت المعتزلة والخوارج (٦) والزيدية (٧)

---

(١) أ ، ب ، جـ ، د : قال لم : حذفنا قال حيث إن عبارة الجوينى : " وأطبق المنتمون الى الإسلام على إثبات الكلام ولم يصر صائر الى نفيه " . راجع: الإرشاد ٩٩-١٠٠ . (٢) جـ : الا . (٣) راجع ص ١٤٥-١٤٧

(٤) أ : وحدوث . (٥) راجع مذهب أهل السنة فى اللمع ٣٣ ، الإبانة ٦٢-٦٣ ، الإنصاف ٧١ ، أصول الدين ١٠٦ ، الإرشاد ٩٩ ، التمهيد لقواعد التوحيد ١٧٤-١٧٥ ، المحصل ١٨٤ ، المعالم ٦١ ، غاية المرام ٨٨ ، شرح المقاصد ٧٣/٢ .

(٦) الخوارج : لفظ أطلق على من خرج على الإمام على بن أبى طالب ، ثم أطلق على كل من خرج على الإمام الحق الذى اتفقت عليه الجماعة ، وهم فرق كثيرة يجمعهم القول بالتبرىء من عثمان وعلى وتكفيرهم ، وتكفير أصحاب الجمل ومعاوية والحكمين ، وتكفير مرتكب الكبيرة وخلوده فى النار .
انظر التعريف بهم فى : مقالات الإسلاميين ١٥٦/١-١٥٩ ، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ٤٧-٥٤ ، الفرق بين الفرق ٧٢-١١٣ ، الفصل ١٨٨/٤-١٩٢ ، التبصير فى الدين ٢٦-٣٦ ، الملل والنحل ١١٤/١-١٣٨ ، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ٥١-٧٠ ، كتاب الخوارج / د . مصطفى حلمى / دار الأنصار ١٩٧٧ ، قسم الخوارج من كتاب الخوارج والشيعة / يوليوس فلهوزن/ط ٣ وكالة المطبوعات / الكويت ١٩٧٨م ، كتاب ملخص تاريخ الخوارج /محمد شرف سليم/ دار التقدم /القاهرة ١٣٤٢هـ .

(٧) الزيدية : من فرق الشيعة أتباع زيد بن على بن الحسين بن على بن أبى طالب وهم أكثر فرق الشيعة ميلا الى الاعتزال ، وقد كان شيخهم زيد بن على بن الحسين تلميذا لواصل بن عطاء ، وهم فرق : منهم الجارودية والسُلَيْمانية والصالحية والنعيمية واليعقوبية ، من أقوالهم : قولهم بإمامة زيد بن على بن الحسين فى وقته وإمامة ابنه يحيى فى وقته وحصرهم الإمامة فى أولاد فاطمة - رضى الله عنها -
انظر التعريف بهم فى : مقالات الإسلاميين ١٢٩/١-١٥٥ ، الفرق بين الفرق ٢٩-٣٨ التبصير فى الدين ١٦-١٨ ، الملل والنحل ١٥٤/١-١٦٢ ، تاريخ الجدل ١٢٧-١٣٠ .

والإمامية (١) الى القول بحدوث (٢) الكلام (٣) .

وبعض المعتزلة يمنع من إطلاق لفظ المخلوق عليه (٤) ؛ لما فيه من إيهام الاختلاق (٥) ـ وهو الكذب (٦) ـ وهو مستحيل على الله .

أما الكرامية فقد قالوا بحدوث القول والكلام فى ذاته تعالى ، وامتنعوا أن يقولوا هو قائل (٧) أو متكلم به ، وإنما يكون قائلا (٨) بالقائلية (٩) وهى القدرة على القول ، ومتكلما بالقدرة على التكلم (١٠) .

وسمعت بعض مشايخى ينقل عنهم أن القائلية (١١) هى قبول القول .

ثم أحدثوا لأنفسهم اصطلاحا (١٢) فقالوا : تقوم الحوادث به ، ولا يتصف بها ، ولا يشتق له اسم من معنى حادث ، فامتنعوا من التسمية ، وقالوا بثبوت حقيقة الحدوث فى الصفة .

---

(١) الإمامية : من أشهر فرق الشيعة ، وقد افترقت إلى خمس عشرة فرقة يجمعهم تكفير كثير من الصحابة ، وتحريف القرآن ، وهم لا يلتزمون بالاعتماد على القرآن الآن وإنما يجوزون ذلك ، وكذلك الأخبار المروية عن المصطفى ـ صلى الله عليه وسلم ـ والشريعة التى فى أيدى المسلمين ، وينتظرون المهدى ليعلمهم الشريعة ، فهم الآن ليسوا على شئ من الدين . انظر التعريف بهم فى مقالات الإسلاميين ١/٨٧ـ١٠٢ ، الفرق بين الفرق ٥٣ـ٧٢ ، التبصير فى الدين ٢٠ـ٢٥ ، الملل والنحل ١/١٦٢ـ١٧٣ .

(٢) بداية : ل ٨٢/أ فى جـ . (٣) راجع: مقالات الاسلاميين ٢/٢٥٦ ، شرح الأصول الخمسة ٥٢٨ ، أصول الدين ١٠٦ ، الإرشاد ١٠٠ ، لمع الأدلة ٨٩ ، بحر الكلام ٣٠ـ٣١ ، أبكار الأفكار ج ١ ق ٢ ص ٢٨٩ـ٢٩٠ .

(٤) راجع: المحيط بالتكليف ٣٣١ ، شرح المقاصد ٢/٧٤ .

(٥) أ ، ب : الاختلاف . (٦) الاختلاق : يقال خلق الإفك اختلقه . بمعنى افتراه . راجع مختار الصحاح ، مادة خلق ٢٠٦ . وشبهتهم فى ذلك أن لفظ المخلوق اذا أضيف الى الكلام يراد به الكذب كقولك فى القصيدة إذا كانت مشتملة على أكاذيب قصيدة مخلوقة ومختلقة ـ أى ـ موصوفة بالاختلاق ، وقد صار القاضى عبد الجبار إلى أن قولهم قصيدة مخلوقة أو مختلقة المراد به أنها منسوبة الى غير قائلها .

راجع : شرح الأصول الخمسة ٥٤٧ ، المحيط بالتكليف ٣٣١ـ٣٣٢ .

(٧) أ : قابل ، ب : قايل . (٨) أ : قابلا ، ب : قايلا .

(٩) أ : بالقابلية . (١٠) أ : المتكلم .

(١١) أ : القائله ، ب : القابلية .

(١٢) بداية : ل ٦٨/أ فى ب .

ثم انهم سموا الكلام القديم بذاتـه حادثا وامتنعوا من تسميته محدثا ، وما كان من [١] الحوادث خارجا [٢] عن ذاتـه سموه محدثا .

ثم سمعوا من المعتزلـة القول فى التولد فى أفعالنا ، فأثبتوا معناه فى أفعال الله ـ تعالى ـ فقالوا القدرة الأزليـة إنما تؤثـر فى قوله كن ، وبقية الكائنـات يؤثـر فيها كن [٣] ، ولا يكون مباشـرا بالقدرة ،فأسندوا [٤] الكائنات إليـه؛ لأنـه جاعل سـببها ، ولذا قالت المعتزلة : التولد فعل فاعل السبب [٥] .

وكما قالت المعتزلة القدرة الحادثة لا تتعدى محلها فيما تباشـره [٦] قالوا [٧] أيضا كذلك فى أفعال البارى ـ تعالى [٨] ـ

فأثبتوا لقدرته القصور الموسوم به القدرة [٩] الحادثة ـ تعالى ـ رب العزة عما يقول الظالمون علوا كبيرا ـ

وقد وقع منه فرض المسألة فى القدم [١٠] .

ولا يصح هذا الفرض على وجـه يقع [١١] الخلاف فيه ، بحيث يتوارد النفى [١٢] والإثبات [١٣] على موضوع واحد ، وسيأتى بيان ذلك [١٤] ، وإنما يتحقـق ذلك بعد الكلام على حقيقـة الكلام [١٥]

---

(١) بداية :ل ٦٢/ ب فى أ . (٢) أ ، ب : خـارج .

(٣) راجع مذهب الكرامية فى : أصول الدين ١٠٦، الإرشاد ١٠١، أبكار الأفكـار ج ١ ق ٢ص٢٩٠، شرح المقاصد ٧٤/٢، شرح المواقف ت: د . المهدى ١٤٨، نشر الطوالع ٢٥٥ . (٤) أ : فاسـتندوا .

(٥) راجع : المحيط بالتكليف ٣٨٠، ٣٨١ .

(٦) الفعل المباشر هو ما يفعله ابتداء فى محل القدرة من دون فعل سواه . راجع: المحيط بالتكليف ٣٥١ . (٧) أ، ب ، جـ : وقالوا .

(٨) راجع : المصدر السابق ٣٩٨ . (٩) ب : الموسوم بالقدرة .

(١٠) راجع : الإرشاد ,, ٩٩ . (١١) بداية : ل ٨٢/ ب فى جـ .

(١٢) أ: زيادة (من) حذفنا الزيادة ليستقيم النص .

(١٣) أ : الإثبات . (١٤) راجـع : ص ١٩٠، ٢٠٣

(١٥) راجع فصل قـدم الكـلام فى : الإبانـة ٦٣ ـ ٦٧ ، الإرشـاد ٩٩ـ١٠١، لمـع الأدلة ٨٩ ـ ٩١ ، التمهيد لقواعد التوحيـد ١٧٣ ـ ١٧٨ ، شـرح الإرشـاد لابن ميمون ٢٣٥ ـ ٢٣٩ ، المحصـل ١٨٤ ـ ١٨٥ ، المعالـم ٦١ ـ ٦٣ ، شـرح لمـع الأدلـة ل ٣٣ / أ .

* فصل فى : حقيقة الكلام وحده ومعناه *

الحد قد يقال إنه [١] العبارة المشعرة بالحقيقة ، فيكون مغايرا للحقيقة .

أما معناه فهو الحقيقة التى يشعر بها لفظه ، فلا يكون [٢] لفظ المعنى إلا تأكيدا للحقيقة [٣] .

وقد ذكر الاختلاف فى حد الكلام بين أصحابنا [٤] ، وجَزْم المعتزلة بحده [٥]

واعلم أن الحد الذى وقع الاختلاف فيه بين أصحابنا ليس هو المجزوم بحده عند المعتزلة ، فإن الكلام الذى حده [٦] المعتزلة هو : الكلام المؤلف [٧] من الحروف التى هى الأصوات المتقطعة ، والذى اختلف أصحابنا فى حده هو الكلام النفسى ، وهم نافوه [٨] .

وأما حد المعتزلة فهو تعريف ما اصطلح إليه .

وليس الكلام عندهم له جنس ، أو ذات متميزة بخاصية عن سائر الذوات ، فالحد الحقيقى لا يثبت لما لا جنس له ولا خاصية [٩] .

وإذا لم يعقلوا كلاما سوى الحروف والأصوات قالوا الكلام حروف [١٠] منتظمة وأصوات مقطعة دالة على أغراض [١١] صحيحة [١٢] .

وهذا هو المصطلح عليه عند أهل العربية ، فهو اصطلاح صناعى ، وأما [أهل] [١٣] اللغة فإنهم يطلقون الكلام على ما لا يتضمن أغراضا [١٤] صحيحة ، فيقولون هذا الكلام هدر [١٥] ، وهذا الكلام غير مفيد .

---

(١) أ : ان . (٢) أ ، ب ، جـ : يمكن . صححناه من د .

(٣) راجع تعريف الحد ص٣٧ (٤) راجع : الإرشاد ١٠٣ ـ ١٠٤ .

(٥) راجع : المصدر السابق ١٠٢ـ١٠٣ . (٦) أ ، ب ، جـ : حد . صححناه من د .

(٧) بداية : ل ٦٨/ ب فى ب . (٨) يشير إلى نفى المعتزلة للكلام النفسى راجع: المحيط بالتكليف ٣٠٧ـ٣٠٩ . (٩) صار أبو الهذيل العلاف وأبو على الجُبَّائى الى منع أن يكون الكلام من جنس الأصوات واختار أبو هاشم الجُبَّائى وأصحابه والجعفران وأبو القاسم والإخشيدية أن جنس الكلام هو الصوت . راجع المصدر السابق ٣٠٧ ، ٣١٢ ، ٣٢٧ . (١٠) بداية : ل ٦٣/ أ فى أ .

(١١) أ ، ب ، جـ ، د : أعراض . (١٢) راجع : المصدر السابق ٣٠٦ .

(١٣) أ ، ب ، جـ : بدون (أهل) زدناه من د ليستقيم النص .

(١٤) أ ، ب ، جـ ، د : أعراضا .

(١٥) الهدر والهادر : الساقط والهدر : ما يبطل من دم وغيره . راجع : لسان العرب ٦ / ٤٦٣٢ .

وقد تكلم عليهم فى ذكر الحروف والصوت ٠

والحروف (١) المنتظمة هى (٢) عين الأصوات المقطعة ، فلا معنى للتقييد (٣) وكذلك ذكر الحروف مع حصول الإفادة بحرف واحد (٤)

وأورد على نفسه اعتراضا ، وأجاب عنه (٥) .

وأما أصحابنا فسبب اختلافهم فى حد الكلام : النظر فى هذا الاسم هل هو يشعر بأصناف أو أنواع (٦) ؟

ولا شك أن فيه تنويعا كالأمر والنهى المشتركين فى حقيقة الطلب ، والاستخبار والوعد والوعيد الداخلة فى قسم الخبر ٠

أما الخبر والطلب هل يشتركان (٧) فى جنس أو لا ، فمن لم يعقل اشتراكهما فى وصف أعم قال هو اسم لصنفين ، لا لنوعين (٨) فلا يمكن الحد ، ومن نظر إلى لفظ القول والكلام الشامل واعتقد انه اسم لمعقول يعمهما (٩) شرع (١٠) فى الحد ٠

فقال صاحب الكتاب على حكم البيان للحد :

(الكلام هو القول القائم بالنفس ، وإن رمنا البيان قلنا : هو القول القائم بالنفس الذى تدل عليه العبارات ، وما يصطلح عليه من الإشارات) ٦٣/أ

وإنما احتاج إلى البيان ؛ لأن قول القائل هو القول القائم (١١) بالنفس قد يحتمل اللفظ ؛ فإن العبارة تسمى قولا ، ونفس الشىء وجوده ، فيصح فيها أن يقال إنها قائمة بالنفس ؛ فإن نفس الشىء ذاته ، فإذا زيدت تلك الزيادة حصل البيان ، وسقط الاحتمال ، ومن ترك الزيادة فهو معتمد على عرف الاستعمال فى إطلاق حديث النفس ، فإنه يشعر بما فى الضمير كما قال تعالى :

---

(١) بداية : ل ٨٣/أ فى جـ ٠ (٢) د : مع ٠

(٣) د : للتقليد ٠ (٤) ذكر ذلك الجوينى وهو بصدد مناقشة المعتزلة فى تعريفهم المذكور للكلام ٠ راجع : الإرشاد ١٠٢ـ١٠٣ ٠

وقد ناقش هذا التعريف القاضى عبد الجبار وانتهى الى حد الكلام بأنه ما انتظم من حرفين فصاعدا أو ماله نظام من الحروف مخصوص ٠ راجع مناقشة عبد الجبار وما انتهى إليه فى : المحيط بالتكليف ٣٠٦ـ٣٠٨ ، شرح الأصول الخمسة ٥٢٩ ،

(٥) راجع : الإرشاد ١٠٣ ٠ (٦) د : بأنواع وأصناف ٠

(٧) أ : تشتركا ، جـ : يشتركا ٠ (٨) جـ : نوعين ٠

(٩) أ ، ب : يعمها ٠ (١٠) أ : شرعى ٠

(١١) بداية : ل ٦٩ / أ فى ب ٠

" ويقولــــون فى أنفســـــــهم " (١)

وقد قدم على كـلامه حـد الشـيخ : ان الكلام ما أوجب لمحله كونـه متكلما (٢) ،
وقد سـبق (٣) الكلام عليه عند التعرض لحد العلم (٤) .

* * *

---

(١) سـورة المجادلة من آيـة ٨ .

(٢) راجع : المصدر السابق ١٠٤ ، الكامل فى اختصار الشامل ل١٠٣ / ب .

(٣) بداية : ل٨٣/ ب فى جـ .

(٤) راجع : ص٤٠-٤٢ حيث إنه مطرد فى كل معنى . راجع حقيقة الكلام الإنسانى
فى : شرح الأصول الخمسة ٥٢٨-٥٣٠ المحيط بالتكليف ٣٠٦-٣٠٨ ، الإرشاد
١٠٢ - ١٠٤ ، نهاية الأقدام ٣١٨ - ٣٤٠ ، شرح الإرشاد لابن ميمون ٢٤٠-
٢٤٣ ، الأربعين ١٧٤ - ١٧٦ ، المحصل ١٧٢ - ١٧٣ .

* فصل فى : إثبات كلام النفس *

أنكرت المعتزلة وغيرهم من أهل الأهواء كلاما فى النفس خارجا عن الحروف والأصوات (١) .

ونقل عن ابن الجُبّائى أنه يثبت كلام النفس ويسميه الخواطر (٢) فتكون (٣) مخالفته فى التسمية .

ونقل عن الجُبّائى (٤) نفسه أنه يرى الكلام حروفا تقارن الحروف المكتسبة (٥) والذى يظهر لى ان الجُبّائى إنما قال ذلك فى كلام الله ـ تعالى ـ ؛ لأنهم كما أصلوا أن المتكلم من فعل الكلام ـ وكانت أصواتنا أفعالنا ـ فلزمهم إثبات أمر وراءها مقدورا لله ـ تعالى ـ لتنتظم إضافته الى الله ؛ إذ أجمعت (٦) الأمة على أن القرآن كلام الله .

وأما ابنه فإنه وان أثبت الخواطر فهى عنده العلم بكيفية نظم الصيغة ، وهى عند غيره تسمى تقدير العبارات (٧) فى الخيال (٨) .

فالكل فى الحقيقة نافون كلام النفس ، وقد كابروا معا الضرورة ؛ فإن الخواطر لا تجدها (٩) مسموعة ، وحروف أخر مقارنة للأصوات مسموعة أيضا مكابرة .

وإذا ذكرت المذاهب فمذهب أهل الحق : إثبات كلام فى النفس يدور (١٠) فى الخلد يعبر عنه بالعبارات (١١) تارة ، وبالإشارة أخرى (١٢) .

---

(١) بداية : ل ٦٣/ب فى أ . راجع : شرح الأصول الخمسة ٥٢٧ـ٥٢٨ ، ٥٣٣ ـ ٥٣٥ ، المحيط بالتكليف ٣٠٧ـ٣٠٩ ، الإرشاد ١٠٤ .
(٢) أ ، ب ، جـ : الخواص . صححناه من د . راجع : المحيط بالتكليف ٢٧ ، الإرشاد ١٠٤ ، شرح المقاصد ٧٥/٢ . (٣) أ ، ب : فيكون .
(٤) سبق التعريف به راجع ص ١٤٣ (٥) راجع : المحيط بالتكليف ٣١٢ ، الإرشاد ١٠٤ـ١٠٥ ، الملل ٨١/١ ، غاية المرام ١٠٧ـ١٠٨ ، أبكار الأفكار ج ١ ق ٢ ص ٢٨٩ ، شرح المقاصد ٧٤/٢ ، الكامل فى اختصار الشامل ل ١١٨/أ .
(٦) أ : اذا جمعت . (٧) ب : العبادات .
(٨) راجع : الاقتصاد فى الاعتقاد ١٠٤ ، نهاية الأقدام ٣٢٣ .
(٩) أ ، جـ : تجرها .
(١٠) أ ، ب ، جـ : بدون . صححناه من د .
(١١) ب : بالعبادات .
(١٢) راجع مذهب أهل الحق فى إثبات كلام النفس فى : الإنصاف ١٠٦ ، الإرشاد ١٠٥ ، أبكار الأفكار ج ١ ق ٢ ص ٢٨٨ ، غاية المرام ٨٨ ، شرح المواقف : د . المهدى ١٥٠ .

ولا شك فى وجود معنى فى الضمير حالة التعبير غير مختلف فى وجوده ، وإنما الاختلاف فى تمييزه عن (١) العلوم والإرادات .

فتارة يقول الخصم هو العلم بكيفية نظم الصيغة ، وتارة يقولون هو إرادة . فمطلع النظر هو التمييز والتمييز [تارة] (٢) بالخاصية (٣) ، وتارة بثبوت (٤) الحكم لأحد الأمرين دون الآخر ، وتارة بوجود (٥) أحدهما دون الآخر .

فإذا تقرر ذلك فنقول : الآمر يجد من نفسه أمرا وطلبا جاز ما حالة التعبير ، ولا يصح رجوعه الى العلم ؛ إذ كل ما يقدر العلم به من صيغة أو فعل يوجد فى ذات الحاكى والمأمور مع وجدان التفرقة بين كونه آمرا وحاكيا ومأمورا ، ولا يصح رد التفرقة إلى ما (٦) وقعت الشركة فيه ، فلابد من رد التفرقة إلى أمر (٧) يختص بإحدى الحالتين منتف عن الأخرى ولا يصح رده إلى الإرادة ؛ فإن الإرادة إما أن (٨) تكون إرادة وجود الصيغة أو إرادة الامتثال ، وكلاهما موجود فى حال المأمور ، وإحداهما (٩) وهى إرادة ايقاع الصيغة ثابتة فى حال الحكاية .

ثم الإرادة قد يراد بها الشهوة المضادة للنفرة ، وهى متحققة بدون الأمر ، وقد يراد بها القصد ومن خاصيته أن يتعلق بفعل المريد والأمر لا يصح أن يتعلق بفعل الآمر ، ولهذا لم يتعلق القصد بالمعجوز عنه ، ويتعلق الأمر بالمعجوز عنه ، نعرف (١٠) أن الأمر مخالف للإرادة ؛ إذ كل ما يمكن أن يراد يتحقق فى غير حالة الأمر ، ونجد (١١) التفرقة الضرورية بين حالة الآمر والحاكى والمأمور ، فلزم مباينته للعلم والإرادة ، وتسميته (١٢) بعد ثبوته كلاما يتلقى من مأخذ اللسان .

وقد بين صاحب الكتاب التمييز بثبوت الأمر بدون الإرادة ، وضرب لذلك المثال المشهور (١٣) وهو أن رجلا لو كان يضرب عبده فأنكر (١٤) عليه سلطان البقعة ، وكاد أن يبطش [به] (١٥) فاعتذر بأنه يخالف أمره ،

---

(١) بداية : ل ٦٩ / ب فى ب . (٢) أ ، ب ، ج : بدون (تارة) زدناه من د ليستقيم النص . (٣) بداية : ل ٨٤ / أ فى ج .

(٤) ب : يثبتون . (٥) ب : يوجد .

(٦) ب : بدون : ما بين الرقمين . (٧) أ : احد .

(٨) بداية : ل ٦٤ / أ فى أ . (٩) أ : وأحدهما .

(١٠) أ : تعرف ، ب : نعرف . (١١) أ،ب : وتجد .

(١٢) وتسميه ، ب : وتسميه . (١٣) راجع : الإرشاد ١٠٥ .

(١٤) بداية : ل ٨٤/ ب فى ج .

(١٥) أ ، ب ، ج : بدون (به) زدناه ليستقيم النص .

وأراد تصديق (١) قوله عنده بأن يأمره بحضره ويخالف (٢) ، فهو يأمر (٣) ولا يريد الامتثال ؛ لأنه (٤) لا يتمهد عذره إلا بالمخالفة ، ويجد (٥) العبد فهم الأمر وجدانا ضروريا كما يجده (٦) في غير هذه الحالة .

وبهذا الطريق يمتنع رد هذا المعنى إلى الاعتقاد والجهل والشك ؛ إذ يوجد جميع ذلك في غير حالة الأمر .

ثم ألزم المعتزلة أن تقول (٧) النظر الذى هو طلب وجه الدليل إرادة كما قالوا إن طلب الأفعال واقتضاءها (٨) من المأمورين إرادة (٩) .

فإن انفصلوا بأن طلب وجه الدليل متعلق بوجه الدليل فلا يصح أن يكون مرادا .

فنقول : قد يأمر السيد عبده بما السيد عاجز عنه كالزَّمِن الذى يأمر عبده بالقيام وإن كان لا يصح منه تخصيصه .

ومما استدل به على إثبات الكلام : أن القائل افعل قد يعبر بها عن الإيجاب وقد يعبر بها عن الاستحباب، وقد يعبر بها (١٠) عن الإباحة

والإيجاب والاستحباب والإباحة لا يصح أن تكون هي (١١) الصيغة ؛ فإن المعقول من الصيغة في هذه الأحوال الثلاث متساو (١٢) ، والمعاني المدلولة مختلفة (١٣)

واعتراضهم على هذه الطريقة لا يعدو الرد إلى الإرادة (١٤) مع العلم بالعقوبة أو العلم بانتفائها ، فيتميز عندهم الإيجاب عن الاستحباب بذلك ، إلا أنه تبقى (١٥) عليهم الإباحة فلا يمكن أن ترد الى الإرادة ؛ إذ (١٦) المخبر فيه غير مطلوب الأمر ، فمن ههنا قالوا الإباحة ليست بحكم (١٧) شرعي (١٨) ، وإنما هي انتفاء إرادة الفعل والترك .

والجواب إثبات التمييز عن الإرادة كما سبق (١٩) .

---

(١) أ : تصديقا . (٢) ب : ويخالفه . (٣) أ : يأمر .
(٤) بداية : ل ٧٠/أ في ب . (٥) أ ، ب ، ج : يحد . صححناه من د .
(٦) أ ، ب ، ج : يحد . (٧) أ ، ب : يقول .
(٨) أ ، ب : واقتضاها . (٩) راجع : المصدر السابق ١٠٦ .
(١٠) بداية : ل ٦٤/ ب في أ . (١١) أ ، ب : يكون هو .
(١٢) ب : مساو . (١٣) راجع : المصدر السابق ١٠٧ .
(١٤) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة . (١٥) أ : ينفى .
(١٦) ب : ان . (١٧) بداية : ل ٨٥/أ في ج .
(١٨) راجع : المحيط بالتكليف ١٣ .
(١٩) راجع ص ١٩٤ـ١٩٥

أوردوا على هذه الطريقة سؤالا فقالوا :

أنتم الصيغة عندكم تارة تشعر بالطلب النفس ، وتارة لا تشعر ، فبم (١) يقع التمييز بين حالتي الصيغة والدلالة عندكم (٢) ؟

وأجاب بأن قال : القرائن المقترنة بالصيغة دالة ، وبها يقع التمييز لاختصاصها ببعض الحالات (٣) .

وإذا ثبت كلام النفس فقد اختلف (٤) جواب (٥) أبي الحسن في تسمية اللفظ والطلب النفسي كلاما :

فتارة يقول هو حقيقة في الكلام القائم بالنفس ومجاز في العبارات ؛ لأنها تدل عليه ، كما تسمى علوما لدلالتها عليه ، وأنشد بعض أصحابنا على ذلك شعر الأخطل (٦) حيث قال :

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما ∴ جعل اللسان على الفؤاد دليلا (٧)

وقال في جواب المسائل البصرية : اللفظ موضوع لكل واحد حقيقة ، فهو مشترك بينهما (٨) .

---

(١) أ : فيهم . (٢) راجع : الإرشاد ١٠٧ . (٣) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة . (٤) بداية : ل ٧٠/ ب في ب . (٥) أ : جوابه .

(٦) الأخطل : أبو عبد الله غياث بن غوث بن الصلت بن طارقة بن عمرو التغلبي ، ١٩-٩٠هـ ، نشأ على المسيحية في أطراف الحيرة بالعراق ، أقام حينا في دمشق - مقر الخلفاء - وحينا في الجزيرة حيث يقيم بنو تغلب ، - وهو أكثر شعراء بني أمية مدحا للملوك والأمراء من بني أمية ، تهاجى مع جرير والفرزدق ، له ديوان مطبوع عدة طبعات .

انظر ترجمته في : الشعر والشعراء لابن قتيبة ٤٨٣/١-٤٩٦ / ت: أحمد شاكر ط / دار المعارف ١٩٦٦م ، الأعلام ١٢٣/٥ ، معجم المؤلفين ٤٢/٨-٤٣ .

(٧) هذا البيت بهذا اللفظ رواه الجاحظ في البيان والتبيين ولم ينسبه . راجع : البيان والتبيين للجاحظ ٢١٨/١ ت: عبد السلام هارون / الناشر/ الخانجي ١٩٨٥ . وقد نسبه الى الأخطل ابن هشام في شذور الذهب وكثير من المتكلمين راجع: شرح شذور الذهب لابن هشام وعليه الإفادة من حاشيتي الأمير وعباده ، لمحمد سيد كيلاني ٢٥/ ط ١ مصطفى الحلبي ١٩٦٠ م

وقد بحثت عن هذا البيت في عدة طبعات لديوان الأخطل وملحقاته فلم أجده ، وقد أشار عبد السلام هارون إلى أن البيت المذكور ليس في الديوان . راجع تعليق عبد السلام هارون على البيان والتبيين ٢١٨/١ ، معجم الشواهد العربية/ عبد السلام هارون ٢٧١/١ ط ١ / الخانجي ١٩٧٢م .

وأضيف ان ابن فورك نسب هذا البيت بلفظ أن الكلام من الفؤاد ... إلخ إلى الحطيئة . راجع: مجرد مقالات الأشعري ل ٣٠/أ ولكني لم أجده في ديوان الحطيئة .

(٨) راجع: البرهان ١٩٩/١ ، نهاية الأقدام ٣٢٠-٣٢١ ، شرح الكبرى ٢٢٥ .

وربما استنكر المعتزلة أن اسم الكلام مجاز [١] - مع أن نقلة اللغة العربية لا يصدرون هذا اللفظ في غالب الأحوال إلا عليه -
فقال لهم صاحب الكتاب :

(رب مجاز يشتهى أكثر من الحقيقة) ٦٤/ ب

مع أنه لو شرع في بيان ما ورد من العرب في إطلاق القول على ما في النفس لكثر وطال ، وهذا كله بحث لغوى ، وحظ الحقائق ما قدمناه ، والله أعلم [٢] .

* * *

---

(١) راجع : الإرشاد ١٠٨ ، شرح الكبرى ٢٢٥ .

(٢) راجع هذا الفصل في : الإنصاف ١٠٦-١١٠ ، الإرشاد ١٠٤-١٠٨ ، لمع الأدلة ٩١ ، شرح الإرشاد لابن ميمون ٢٤٤-٢٥٢ ، شرح لمع الأدلة ٣٥/ أ-٣٧/ ب ، المسايرة ٣٥ ، شرح المقاصد ٢/ ٧٤-٧٥ ، شرح المواقف : د المهدى ١٥٠-١٥٢ ، شرح الكبرى ٢٢٢-٢٢٥ .

* فصل : المتكلم عند أهل الحق من قام به الكلام (١) . *

وهو (٢) ما يوجب حالا لمن قام بـه عند مثبتى الحال من الأصحاب (٣) .

وقالت المعتزلة المتكلم من فعل الكلام (٤) .

هذا الفصل وإن نازعت المعتزلة فيـه وأرادوا بالكلام الحروف ، إلا أنهم إن أرادوا أن الفاعل يجب لـه عن (٥) فعله حـال وحكم كان خلافنا معهم فى المعنـى ؛ فإن الكـلام يأبى اعتبار قدر ولا يصح [أن] (٦) يثبت حكمه لما لم يقم بـه .

ثم يبطل ذلك بطريقيـن :

أحدهما : ما يلزم منه من تجدد الأحوال على الأزلى ، فإن البارى ـ تعالى ـ فاعل الكلام عندهـم .

والثانى : من عود الحكـم الى ما لـم يقم بـه .

فنقول : إيجاب الحكم لبعض المحال (٧) لابد فيـه من اختصاص المعنى بـه ، فإذا لم يقم بـه فنسبة المعنى الى سائر المحال التى لم يقم بها نسبة واحـدة ، فادعاء قيامـه ببعض دون بعض ترجيح من غير مرجـح ، وهو محـال .

فإن قالوا : وجـه الإختصاص به كونـه فاعلا .

فنقول : يلزم (٨) أن تكون سائر المعانى موجبـة لحكمها له إذا كان فاعلا لها ؛ فإن معقولية صدورها عنه معقول واحـد .

ثم نقول نسبة كل فعل إلى فاعله ليس إلا صدوره عنه وحدوثه به ، ولا (٩) معنى لعود حكمه إليه إذا لم يقم بـه ، فإذا خلق الله ـ تعالى ـ فى جوهر حركـة ، فلا يعود حكم الحركة اليه حتى يكون متحركا فينسب إليه من جهة حدوثه ، وهو أعم وصفه (١٠) ، لا من جهة أخص وصفة (١١) ، وكونه متحركا أخص ، ثم أخص من كونه متحركا كونه مصوتا ، فلا يكون بخلق (١٢) الصوت مصوتا .

ثم تقطيع (١٣) الصوت (١٤) يصير حروفا ، ثم يتركب (١٥) بالحروف فيصير (١٦) كلاما ، فيعود عندهم حكم ذلك اليه ، فكيف عاد حكم الأخص الى الفاعل ولم يعد إليـه حكم الأعـم .

---

(١) بداية : ل ٦٥ /أ فى أ . راجع الإرشاد ١٠٩ ، أبكار الأفكار ج ١ ق ٢ ص ٣٨٨ ، شرح المقاصد ٧٤/٢ . (٢) بداية : ل ٨٥ /ب فى جـ . (٣) راجع : الإرشاد ١٠٩ ، الكامل فى اختصار الشامل ل ١٠٥ /ب . (٤) راجع : شرح الأصول الخمسة ٥٣٥ ، المحيط بالتكليف ٣٠٩ . (٥) ب ، جـ : من . (٦) أ ، ب ، جـ ، د : بدون (ان) زدناه ليستقيم النص . (٧) بداية : ل ٧١ /أ فى ب . د : الحال .

(٨) د : يلزمكم . (٩) أ : الا . (١٠) ب ، جـ : وصف .

(١١) أ ، جـ : وصف . (١٢) أ ، ب ، جـ ، د : يخلق .

(١٣) أ : مقطع . (١٤) بداية : ل ٨٦ /أ فى جـ .

(١٥) أ : تتركـب .

(١٦) أ ، ب : فتصيـر .

ثم نقول : أنتم معاشر المعتزلة تقولون إن الصفات النفسية لا يصح ثبوتها بالفاعل ؛ لأنها ثابتة فى العدم ،والصفات التابعة للحدوث واجبة عند الحدوث فلا تستفاد من الفاعل ، ومتعلق الفعل حدوثه فقط ، فما هو زائد على حدوثه ليس فعله ، فكيف ينسب (١) إليه الكلام باعتبار أنه فعله ،وكونه كلاما ليس من فعله .

هذا كله إن أرادوا أنه يوجب حكما .

وان زعموا أنه فعل ، ولا يجب للفاعل من فعله حكم وحال ،فحاصل الأمر الخلاف فى التسمية ، فهم سموا فاعل الكلام متكلما ، اصطلاحا منهم ، ولم يكن خلاف فى المعنى أصلا .

وقد احتج عليهم صاحب الكتاب بأن بين ثبوت كونه متكلما مع الذهول عن كون المتكلم من فعل الكلام ، بل مع اعتقاد نفى كونه (٢) فاعلا له كما نعتقد نحن (٣) .

وألزم النجارية (٤) - من المعتزلة - حيث (٥) سلموا أن أفعال العباد مخلوقة للبارى - تعالى - (٦) بطلان هذا الحد (٧) ؛ نظرا إلى أن كلامنا مفعول (٨) له ، وليس بمتكلم (٩) به .

ولا شك أن كون الشخص متكلما يعلم ضرورة ، وكونه فاعلا لكلامه يعلم بالدليل (١٠) ، والمعقول الواحد (١١) لا (١٢) يعلم (١٣) ضرورة ودليلا ، فدل على التغاير فى المفهوم والمعقول .

وإذا قام الدليل على أن جميع ما فى الوجود مضاف إلى (١٤) الله - تعالى - ايجادا واختراعا بطل الكلام الذى ذكروه

---

(١) بداية : ل ٦٥/ ب فى أ . (٢) أ : زيادة (انه) حذفنا الزيادة ليستقيم النص .
(٣) راجع: الإرشاد ١٠٩-١١٠ . (٤) النجارية : أتباع الحسين بن محمد النجار.
راجع أقوالهم فى : مقالات الإسلاميين ٣١٥/١-٣١٦ ، التبصير فى الدين ٦١- ٦٢ ، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ١٠٤-١٠٥ . (٥) بداية : ل ٧١/ ب فى ب .
(٦) راجع : الإرشاد ١١١ ، الملل والنحل ٨٩/١ . (٧) راجع الإرشاد ١١١ .
(٨) أ ، ب : مفعولا . (٩) أ : يتكلم . (١٠) د : بلا دليل .
(١١) د : الواجد . (١٢) أ ، ب ، جـ ، د زيادة (يكون) حذفنا الزيادة ليستقيم النص . (١٣) ب ، جـ : يعلم . .
(١٤) بداية : ل ٨٦/ ب فى جـ .

ثم نقول لو خلق الله تعالى أصواتا ضرورة فى شخص مبرسم (١) فيقول (٢) قمت وقعدت وكفرت وفجرت وفسقت ، فلا يخلو إما أن يكون المتكلم من قام به الكلام ، فينقض القول بأن المتكلم من فعل الكلام ، وإما أن يكون المتكلم بذلك فاعل الكلام ، وفيه إثبات الخلف فى كلامه أو الهذيان (٣) وذلك باطل .

ثم نقول : إذا كان البارى - تعالى - متكلما من حيث فعل الكلام ، وكلامه المفعول محال أن يقوم بذاته ، ولابد له من محل .

فإذا قالوا محله جماد :

قلنا : قيام مثل هذا المعنى بنا (٤) يوجب كون محله متكلما لنفسه أم لا ؟

فإن قالوا يوجب لمحله (٥) كونه متكلما لنفسه فكيف يختلف المعنيان فى صفة نفس ؟

وإن كان يوجب لا لنفسه . فيستدعى قيام معنى به ، وهو محال .

والفاعل لا يحقق المعنى المفعول صفة وإيجابا ، فلابد أن يعود حكم الكلام إلى الجماد فيكونوا (٦) مأمورين للجماد ممتثلين له ، وذلك (٧) عود إلى عبادة الأصنام .

واعلم أن صاحب الكتاب قدم فى صدر هذا الباب عن المعتزلة ألا يعود إلى الفاعل من فعله حكم (٨) .

وإذا كان هذا أصلهم فلا تتوجه هذه الاعتراضات كلها منه ، وإنما تتوجه إذا قالوا يعود (٩) الحكم الى الفاعل ،

وغايته أن سموه متكلما إذا (١٠) فعل ، والتسمية تؤخذ من مأخذ اللغة ، ولا يمتنع أن يضاف الكلام إلى فاعله (١١) ويسمى متكلما باعتبار فعله (١٢) به ، فلا معنى للمخالفة والتنازع .

---

(١) البرسام : بالفتح وقيل بالكسر ، وهو علة ، قيل هو الورم . الذى يعرض للحجاب الذى بين الكبد والمعدة ، وقيل بين الكبد والقلب . والتحقيق : أن المراد به مرض عقلى بدليل سياق كلام المؤلف، وبدليل استعمال كثير من العلماء لهذا اللفظ ويريدون به المرض العقلى . راجع : لسان العرب مادة برسم ٤٦/١٢ ، مختار الصحاح مادة برسم ٦١ ، كشاف اصطلاحات الفنون ٢٨٩ .

(٢) أ ، ب : فنقول . (٣) ب : والهذيان .

(٤) أ ، ب : بناء . (٥) أ ، ب ، جـ : بمحله ، صححناه من د .

(٦) جـ : فيكونون ، د : فتكون . (٧) بداية : ل ٦٦/ أ فى أ .

(٨) راجع : الإرشاد ١٠٩ . (٩) ب : يعود . (١٠) بداية : ل ٧٢/ أ فى ب .

(١١) أ : فاعل .

(١٢) ب : فعل .

ثم أورد عليهم المطالبة بإثبات كون البارى ـ تعالى ـ متكلما على (١) أصلهم (٢) ، فإن الكلام إذن آل القول فيه إلى وقوع [الفعل] (٣) منه ، والفعل جائز ، والعقل لا يقضى (٤) بوقوع الجائزات ، وإنما يتوصل به الى درك الجواز فقط.

فإن استدلوا بالمعجزة (٥) ، فإنها تدل على صدق الرسل (٦) ، ثم الرسل أخبروا (٧) بعد ثبوت صدقهم عن وقوع الكلام منه تعالى .

ومنعهم صاحب الكتاب من (٨) الاستدلال بالمعجزة . من حيث إنها تنزل منزلة التصديق بالقول (٩) .

فإذا لم يكن قول فى نفس الفاعل المجيب للمتحدى إلى ما سأله فلم تنتظم دلالة المعجزة على صدق الرسول .

ولهم أن يقولوا : لا نسلم توقف دلالة المعجزة على صدق الرسول على قول فى النفس ، فإنا إذا فرضنا ملكا جمع الناس لمهم سَنَحَ (١٠) له وتأزر (١١) المجلس بأهله ، فقام بينهم رجل وادعى أنه رسول الملك ، وهو بمرئى منه ومسمع ، وقال دليل صدقى أنه يخالف عادته المألوفة ، وقال أيها الملك إن كنت صادقا فأجبنى الى ما سألته فأجابه استيقن أهل المجلس رسالته ، وإن كان فيهم من ينكر كلام النفس .

وقد قال بعض الأشعرية إن المعجزة تدل على نفس الرسالة من غير تصديق ولا قول يفرض فى الدلالة (١٢) .

فإذن ثبت أن صحة المعجزة ودلالتها لا تتوقف على ثبوت (١٣) الكلام .

فإذا ثبت صحة الرسالة وصدق الرسول ، وأخبر الرسول عن قول الله وكلامه ، فقد ثبت عندهم وقوع الجائز .

---

(١) بداية : ل ٨٧/ أ فى جـ . (٢) أ : اصنامكم . راجع : المصدر السابق ١١٢ .

(٣) أ ، ب ، جـ : بدون (الفعل) زدناه من د ليستقيم النص .

(٤) أ : يقول ، بياض فى ب ، د : يقنع . صححناه من جـ .

(٥) راجع : المصدر السابق ١١٢ . (٦) أ : الرسل . (٧) د : أخبرونا .

(٨) أ : عن . (٩) راجع : المصدر السابق ١١٣ ـ ١١٤ .

(١٠) سَنَحَ : عرض . راجع : مختار الصحاح ٣٣٨ .

(١١) أ : وتأدز . الأزر : القوة . راجع : المصدر السابق ٢٥ .

(١٢) راجع ص ٢٧

(١٣) بداية : ل ٦٦/ ب فى أ .

فالحاصل من (١) هذا الكلام (٢) : أنهم إن استدلوا بثبوت المعجزة على (٣) الكلام فليس فى ظهور الآيات ما يدل على خلق أصوات فى محل كما ذكروا .

وان استدلوا بالمعجزة على صدق الرسول (٤) ، واستدلوا بإخبار الرسول عن كونه متكلما صح ، ويبقى النظر فى معنى الكلام ، وأنه لا يصح عود الحكم الى الفاعل من فعله ، فهذا لباب (٥) هذا الفصل .

ثم طالبهم بعد ذلك بالدليل على بطلان من يقول إنه متكلم لنفسه (٦) .
وأورد لهم جوابا عن هذه المطالبة : أن الصفة النفسية لابد أن تعم (٧) ، كما ذكر فى الإرادة (٨) فقال : لم قلتم إن الصفة النفسية إذا كانت متعلقة لابد أن تعم (٩) ، ونقض ذلك عليهم بكونه قادرا (١٠) ، فإنه للنفس ولا يعم .

ثم يقال لهم : ولم قلتم ان كونه متكلما لا يعم ، وهو مخبر (١١) عندنا عن كل معلوم ، فما المانع من إثبات كونه متكلما لنفسه وهو يعم فى تعلقه (١٢)

ثم عندهم أنه يجب للتكليف (١٣) ، فيجب أن يعم جميع المستحسنات ، وأما المستقبحات فلا يصح أن يتعلق بها خطابه عندهم عقلا (١٤) ، فلزمهم العموم فيما صح (١٥) أن يكون متعلقا بخطاب الحكيم عندهم ، فلم (١٦) يصح منهم هذا الاعتذار .

واعتذروا اعتذارا (١٧) آخر عن هذا الإلزام : أن قالوا انما منعنا من إثبات كونه متكلما لنفسه أن الكلام أصوات متقطعة ، ويمتنع أن يكون من صفات النفس (١٨) ،

---

(١) أ : عن . (٢) بداية : ل ٧٢/ ب فى ب .
(٣) أ ، ب ، جـ : عن . صححناه من د . (٤) بداية : ل ٨٧/ ب فى جـ .
(٥) أ ، ب ، جـ : إثبات ، د : الباب . صححناه اعتمادا على أسلوب المؤلف .
(٦) راجع: الإرشاد : ١١٥ ، وهو قول محمد بن عيسى الملقب ببرغوث . راجع : شرح الأصول الخمسة ٥٢١ـ٥٢٢ . (٧) راجع : الارشاد ١١٥ .
(٨) راجع : المصدر السابق ٦٩ ـ ٧٠ . (٩) راجع : المصدر السابق ١١٥ .
(١٠) راجع : المصدر السابق ٧٠ ، ١١٦ . (١١) أ : ضمير .
(١٢) أجاب القاضى عبد الجبار بالتفريق بين الخبر والأمر . راجع: شرح الأصول الخمسة ٥٥٥ .
(١٣) راجع: المحيط بالتكليف ٣٢٢ . (١٤) قارن: المغنى ١١/ ٥٠٢ ، ٥٢٨ ، شرح الأصول الخمسة ٥٥٢ـ٥٥٣ ، المحيط بالتكليف ٥١٢ . (١٥) ب ، جـ : يصح .
(١٦) جـ : فلا . (١٧) أ : اعتزازا . (١٨) أورد الجوينى هذا الاعتذار عن المعتزلة . راجع : الإرشاد ١١٦ .

فإنها واجبة الحدوث(١) ، وما امتنع قدمه بطل أن يكون من صفة نفس(٢) القديم
وأجاب عن ذلك بأنه(٣) تقرر إثبات كلام النفس(٤) .

وفى هذا صحة هذا الاعتذار على(٥) أصولهم ، ورجوع النزاع إلى أصلهم السابق فى إثبات(٦) كلام النفس الذى نفوه .

ثم أشار إلى ما ذكرناه(٧) من أن وضع الكلام فى قدم الكلام(٨) ، فلا(٩) يتوارد النفى والإثبات(١٠) على موضوع واحد(١١) ، وما يدعون حدوثه فنحن(١٢) نسلم أنه حادث ، وندعى بعد ذلك إثبات أمر آخر وراءه نحكم عليه بالقدم ، وهم نافون أصله ، فكيف ينازعون فى قدمه .

نعم لو فرض الكلام فى أن لله - تعالى - كلاما وراء الحروف والأصوات لصح أن يتوارد كلام المختلفين فيه بالنفى والإثبات على مورد واحد .

ثم شرع فى الدليل بأن قال :

(قد ثبت بدلالة المعقول أن البارى - تعالى - متكلم بكلام ، وأن كلامه لابد أن يختص به بوجه من وجوه الاختصاصات ، ولا حاجة الى إثبات ذلك بالدليل ، ثم لا يخلو هذا الاختصاص المتفق عليه مذهبا(١٣) الثابت المقضى به عقلا إما أن يكون باعتبار كونه فعلا(١٤) أولا) ٦٧/أ

وقد بطل(١٥) [أن](١٦) يرجع إلى الفاعل من فعله حكم ، وإذا بطل اعتبار كونه فعلا(١٧) فنسبته إلى ما لم يقم به كنسبة غيره إليه ، فيلزم منه نفى الاختصاص ، وكونه متكلما به يوجب الاختصاص ، فيتضاد القول بكونه متكلما مع نفى قيامه به ، فيلزم أن يكون متكلما لقيامه به(١٨) .

---

(١) يعنى : الأصوات واجبة الحدوث . (٢) أ ، ب ، جـ : النفس . ب : زيادة (وفى هذا صحة) . (٣) ب ، جـ : زيادة (قد) . (٤) راجع المصدر السابق ١١٦ .
(٥) بداية : ل ٦٧/أ فى أ . (٦) بداية : ل ٧٣/أ فى ب .
(٧) راجع ص ١٨٩ (٨) يعنى : فرض الغرض من المسألة فى إثبات قدم الكلام .
(٩) أ ، ب ، جـ ، د : لا . صححناه ليستقيم النص . (١٠) بداية : ل ٨٨/أ فى جـ .
(١١) راجع : المصدر السابق ١١٦-١١٧ . (١٢) د : نحن .
(١٣) أ ، ب ، جـ ، د : مذهب .
(١٤) أ ، ب ، جـ ، د : فاعلا . (١٥) أ : بطلان .
(١٦) أ : بدون (ان) زدناه من ب ، جـ ليستقيم النص .
(١٧) أ ، ب ، جـ ، د : فاعلا .
(١٨) ب : بدون (به) .

أورد على نفسه سؤالا بأن قائلا لو قال يختص بـه لصفة نفسية للبارى يقتضى اختصاصه بـه .

وأجـاب عنـه بأن قـال :

(هذا إجمال فى (١) ادعاء الاختصاص ، ونحن فى محاولة بيان وجـــه الاختصـاص (٢)) ١/٦٧

وهذا ليس بجواب عن السؤال ، إذ للسائل أن يقول رب شىء يعلم جملـة ، ولا يعلم تفصيلا ، وأنتم وإن حاولتم بيان وجـه الاختصاص ، فما المانع أن يكون الاختصاص يثبت بوجـه (٣) لا يعلم بطريق التفصيل (٤) ، فمحاولتكم تفصيـل ما لا يعلم تفصيله محاولة مـ(٥)ـا لا سبيل إلى العلم بـه .

ومن الأدلة العقلية على إثبات الكلام : أن كل عـالم يجد (٦) [فـى](٧) ذاتـه خبرا عن معلومـه ، والبارى ـ تعالى ـ عالم (٨) .

ومنها : ما استدل بـه الأستاذ : أن قال للبارى صلة ، ولا يتم وصف الملة الا بأمـر مطاع ، ونهى متبـع (٩) .

وهذا يئول (١٠) إلى نفى النقائص ، وأن الكلام وصف كمال .

ومما استدل بـه : أن جـواز تردد الخلائق بين أمر مطاع ونهى متبع (١١) يدل على صفة واجبـة للخالق ، فإنـه (١٢) بتقديـر انتفاء (١٣) [صفة] (١٤) واجبـة يلزم منه انتفاء ما علم جـوازه .

---

(١) فى : الإرشاد : لا . (٢) راجع السؤال والإجابة عنه فى : المصدر السابق ١١٨ . (٣) بداية : ل ٦٧/ ب فى أ .

(٤) بداية : ل ٨٨/ ب فى ج . (٥) بداية : ل ٧٣/ ب فى ب .

(٦) أ : يحـد . (٧) أ : بدون (فى) زدناه من ب ، ج ليستقيم النص .

(٨) نسب الشهرستانى والسنوسِى هذه الطريقة للأستـاذ أبـى إسحاق .

راجع : نهايـة : الأقدام ٢٦٩ ، شرح الكبرى ١٦٢ .

(٩) أ : منبـع . راجـع : المصد السابق ١٦١ .

(١٠) أ : يؤول . (١١) أ : منبـع .

(١٢) أ ، ب ، ج : فـان .

(١٣) أ : ابتفـاء .

(١٤) أ ، ب ، ج : بـدون (صفـة) زدنـاه من د ليستقيم النـص .

وقد أشار الإمام (١) إلى ازورار (٢) الطرق حيث قال :

(فى الأدلة متسع ، وفيـ[ـما] (٣) ذكرناه مقنع) ٦٧/ب

والذى نراه الاستدلال بالمعجزة على ثبوت كونه مصدقا ، وهو حقيقة الكلام مع امتناع أن يكون مصدقا (٤) ولا يقوم به التصديق ،

أو الاستدلال بالسمع بعد إثبات صدق الرسول على ما بيناه عند ذكر اعتذار المعتزلة فيما سبق (٥) .

تنبيه :

المعتزلة مما (٦) اعتمدوا عليه : أن قالوا القول بثبوت كلام أزلى يلزم منه المحال ، وما لزم منه المحال فهو محال .

بيانه (٧) : ان القول بثبوت كلام أزلى يلزم منه أن يكون ذلك الكلام فى الأزل أمراً نهيا (٨) ، وذلك محال .

بيان أنه محال : أن الأمر من الصفات المتعلقة ، ووجود متعلق لا متعلق له محال ، والقول بكونه أمرا فى الأزل يستدعى مأمورا، ويستحيل فى الأزل مأمور فيمتنع (٩) وجود الأمر ، هذا تمام تقرير شبهتهم (١٠)

واعلم أنها تبنى على مقدمتين :

احداهما : لزوم كونه [أمرا] (١١) نهيا .

وأن ذلك فى الأزل محال ؛ إذ لا مأمور فى الأزل .

فأما المقدمة الأولى :

فقد منعها عبد الله بن سعيد بن كُلَّاب (١٢) ، وقال لا يلزم من ثبوت

---

(١) أ ، ب ، جـ : زيادة (الرازى) حذفنا الزيادة اعتمادا على د ، ولوجود الإشارة المذكوره فى : الإرشاد ١١٨ . (٢) أ : ازوداد . ازْوَرّ عن الشىء ازورارا – أى – عدل عنه وانحرف . راجع : مختار الصحاح ٣٠٠ .

(٣) أ ، ب ، د بدون (ما) زدناه من جـ ليستقيم النص .

(٤) أ ، ب ، جـ : مصرفا . صححناه من د . (٥) راجع ص ٢٠١ (٦) أ ، ب : فمما .

(٧) ب ، جـ : بيان . (٨) ب : ونهيا . (٩) بداية : ل ٨٩/ أ فى جـ .

(١٠) قارن : المحيط بالتكليف ٣١٩ ، راجع : الإرشاد ١١٩ .

(١١) أ : بدون (أمرا) زدنا من ب ، جـ ليستقيم النص .

(١٢) عبد الله بن سعيد بن كُلَّاب م ٢٤٥ هـ وقيل ٢٥٠ ، متكلم من كبار الأئمة المتكلمين ، وهو من جملة السلف الا أنه باشر علم الكلام ، وأيد عقائد السلف بالحجج الكلامية والبراهين الأصولية ، كان فى زمن المأمون ، ذم المعتزلة فى مجلسه ، له مع عباد بن سليمان مناظرات ، كان احمد بن حنبل من أشد الناس عليه ، لقب بالكُلَّابى لأنه كان يجتذب الناس إلى معتقده إذا ناظر عليه كما يجتذب الكلاب الشىء . انظر ترجمته فى : الفهرست ٢٣٠ ، مقالات الإسلاميين ١/ ٢٢٩ ، ٢٣٠ ، ٢٣٣ ، ٢٣٧ ، ٢٣٩ ، ٢/ ٢٠٢ ، ٢٠٣ ، الملل والنحل ١/ ٩٣ ، طبقات الشافعية الكبرى ٢/ ٥١ ، لسان الميزان ٣/ ٢٩٠ـ٢٩١ الأعلام ٤/ ٩٠ ، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ١/ ٢٩٦ـ٣٢٢ .

الكلام فى الأزل أن يكـــون أمـــرا (١).

وهذا (٢) بناه على أن تعلق (٣) الصفات الأزلية بمتعلقاتها من قبيل الإضافات لا من قبيل صفات النفس، فقال على هذا :الكلام فى الأزل لا يكون أمرا ثـــم يصير أمرا فيما لا يزال ، كما يقول فى كونـه خالقا رازقـا .

وهذا بعيد عن التحقيق ؛ فإنه يستحيل وجود الصفة المتعلقة غير متعلقـــة، فإنا إذا عرضنا على عقولنا علما لا يتعلق بمعلوم ، وإرادة لا تتعلق بمراد ،وخبرا لا يتعلق بمخبر استحال فى الوصـف .

وكذلك اذا عرضنا على عقولنا أمرا لا يتعلق بمأمور امتنع ذلك .

فإن قيل إذا ثبت كونه أمرا لزم أن يتعلق بمأمور ، وهو فى الأزل غير أمـر .

قلنا : الأمر حقيقة هو الاقتضاء والطلب ،فيلزم استدعاء المطلوب المقتضـــى لا محالة ، وإما أن يمتنع ثبوت حقيقة الاقتضاء والطلب ، فيلزم إذا صار أمرا أن يتجدد لـه كونـه اقتضاء أو طلبا ، وذلك محال ؛ إذ يلزم منه تجدد الأحوال الحادثـة على الأزلى (٤) ، مع أن الحال إذا كانت حادثة فإنها تعقل (٥) مع معنى يوجبها ، فلزم منه قيام المعنى بالمعنى وهو محـال .

ثم نقول لعبد الله (٦) : إن صح أن تكون الصفات التى يتحقق بها قوام النوع طارئة (٧) على المعنى ، جاز أن تكون (٨) الصفات التى بها قوام الجنـــس طارئة على المعانى ، فيلزم أن يكون المعنى غير كلام ، ثم يطرأ (٩) عليه كونـــه كلامـا .

وكذلك يلزمه أن يجوز وجود لون غير مختص بصفة خاصة يتحقق بها نوع مـــن الألوان كسوادية أو بياضية أو غيرهما ، وكل ذلك يجر إلى إبطال (١٠) الحقائق ، وإبطال جميع الصفات النفسية .

---

(١) راجع : الإرشاد ١١٩ ، نهاية الأقدام ٣٠٣ ، أبكار الافكار ج ١ ق ٢ ص ٢٨٩ ، شـرح المقاصد ٧٨/٢ ، شـرح المواقف : د . المهدى ١٥٩ ـ ١٦٠ .

(٢) بدايـــة : ل ٧٤ / أ فـى ب .

(٣) بدايـــة : ل ٦٨/ أ فـى أ .

(٤) جـ : الأزل . (٥) ب ، جـ : تعقـل .

(٦) عبد الله بن ســعيد بن كُلَّاب ، سبق التعريف به راجع : ص ٢٠٥

(٧) بدايـــة : ل ٨٩/ ب فى جـ .

(٨) أ ، ب : يكـــون .

(٩) أ : يطـــــر .

(١٠) أ : زيادة (ذلك) حذفنا الزيادة ليستقيم النص .

وعلى الجملة فليس اللازم [١] من مقتضى هذا المذهب فوات التعلق خاصة ، بل كونه أمرا [٢] يرجع الى اقتضاء وطلب من شأنه أن يتعلق ، فهو بين أمرين [٣] .

إما أن ينفى كونه اقتضاء وطلبا [٤] فيلزمه تجدد صفة الكلام ، والتجدد على الأزلى محال ، وإما أن ينفى التعلق مع كونه اقتضاء وطلبا [وهو يستدعى المطلوب ضرورة] [٥] فهو محال ؛ إذ طلب لا مطلوب [له] [٦] محال [٧] والتحقيق [٨] إذن تسليم هذه المقدمة ، وهو الذى ارتضاه شيخنا أبو الحسن [٩] .

ثم قال : البارى تعالى آمر فى الأزل ، ولكن لا نسلم أن ثبوت كونه أمرا فى الأزل محال [١٠] .

قولهم إن وجود صفة متعلقة لا متعلق لها محال: مسلم ، لكن لم قلتم إن المتعلق يجب أن يكون فى نفسه موجودا حالة وجود المتعلق .

فإن قالوا : إذا كان المتعلق موجودا والمتعلق [له] [١١] معدوما فلا فرق بين قولنا لا متعلق له وبين قولنا المتعلق معدوم .

قلنا هذا ينتقض بالفعل ؛ فإنه متعلق الطلب ، وهو معدوم حالة وجود الطلب المتعلق به .

فإذا قلتم إن الطلب الموجود [متعلق بالموجود المتوقع حصوله . فنقول : كذلك نقول يتعلق [١٢] الطلب الموجود] [١٣] بالموجود المتوقع حصوله ، فما قلتموه فى الفعل قلنا مثله فى المخاطب .

---

(١) أ : اللزم ، ب ، جـ : اللزوم . صححناه من د .

(٢) بداية : ل ٧٤/ ب فى ب .

(٣) بداية : ل ٦٨/ ب فى أ . (٤) د : بدون (وطلبا) .

(٥) أ ، ب ، جـ : بدون ما بين القوسين زدناه من د : ليستقيم النص .

(٦) أ : بدون (له) زدناه من ب ، جـ ، د ليستقيم النص .

(٧) أ : ومحال . (٨) د : فالتحقيق .

(٩) راجع : الارشاد ١٢٠ ، نهاية الأقدام ٣٠٤ .

(١٠) راجع : الارشاد ١٢٠ .

(١١) أ ، ب : بدون (له) زدناه من جـ ليستقيم النص .

(١٢) بداية : ل ٩٠/ أ فى جـ .

(١٣) أ : بدون ما بين القوسين . زدناه من ب ، جـ ليستقيم النص .

فإن قالوا : حكم طلب الفعل أن لا بد (١) أن يكون الفعل معدوما غير حاصل حتى يؤمر بتحصيله .

قلنا : تبطل إذن مقدمتكم الكلية فى أن كل متعلق موجود لابد أن يكون متعلقه موجودا .

وإن خصصتموها بالمخاطب دون الفعل فهو محل النزاع ، فلم صادر تم على المطلوب ؟

وعن هذا نقول فى حل الشبهة : ليس قولنا إن المتعلق معدوم حالة وجود المتعلق [به] (٢) نفى المتعلق ، فإن نفيه فى حال لا يلزم منه نفيه مطلقا ، والمحال نفى المتعلق مطلقا لا نفيه فى حال ، أليس (٣) العلم الأزلى متعلقا (٤) بوجود العالم ؟ ولا وجود للعالم أزلا ، بل هو عالم بما سيكون ، فهم تنكرون على من أثبت طلبا ممن سيكون ، فهو متعلق بما سيكون .

وإن (٥) شرع الباحث فى هذا المقام أن يفرق بين تعلق العلم وتعلق الطلب كان ذلك مشعرا بعدم تحصيله ، لما نحن فيه فى هذا المقام ، فإنا (٦) فى معرض النقض على قولهم إن المعدوم المتعلق فى حال وجود المتعلق نفى للمتعلق (٧) .

فهم بين أمرين :

إما أن يذكروا جهة عامة تشمل كل (٨) متعلق ، فالنقض لازم ، وإما أن يذكروا أن الطلب لابد أن يقارنه المطلوب منه ، فهو محل النزاع .

---

(١) ج : بدون (ان) .

(٢) أ ، ب : بدون (بـه) زدناه من ج ليستقيم النص .

(٣) أ ، ب ، ج : ليس . صححناه من د .

(٤) أ ، ب ، ج ، د : متعلق .

(٥) بداية : ل٧٥ / أ فى ب .

(٦) بداية : ل ٦٩ / أ فى أ .

(٧) أ : للتعلق .

(٨) أ : كلى .

ثم نقول فى تحقيق هذا الفصل :

ليعلم طالب الحقائق أن الأمر قد يكون طلبا للفعل على الفور والتنجيز ، وقد يكون طلبا للفعل فى زمن سيأتى ، فإنا نفرق (١) بين قول القائل لعبده افعل الآن وبين قوله (٢) افعل غدا (٣) وهذا التقسيم (٤) فى الطلب لابد منه •

ثم ينقسم المعدوم إلى ما علم الله أنه لا يوجد ، والى ما علم الله أنه سيوجد ، فالقسم الأول لا يصح أن يكون متعلقا للأمر ، والثانى متعلق الأمر ، لكن لا [على] (٥) جهة التنجيز •

فالحاصل : أن تعلق الأمر بالمعدوم يستدعى ألا يكون الطلب على جهة التنجيز ، والمعدوم لا يكون [ما] (٦) علم أنه لا يوجد •

فإذا قال القائل المعدوم مأمور على تقدير الوجود فليفهم الفاهم (٧) أن التقدير فى حق البارى محال ،

وإنما التقدير بالنسبة إلينا ، فإنا إذا قدرنا المعدوم لا يوجد حكمنا بإحالة تعلق الطلب به ، فإن قدرنا وجوده حكمنا بصحة تعلق الأمر (٨) به ، وليس فى حق البارى إلا العلم بأن سيكون •

وإن حذقنا (٩) وحققنا قلنا : الأمر لا يتعلق بالمعدوم ، وإنما يتعلق بالموجود (١٠) المتوقع ، وهو معنى قول صاحب الكتاب : إنه أمر بما سيكون (١١)

فكما أن العلم الأزلى متعلق بالوجود الذى سيكون ، كذلك الطلب الأزلى متعلق بالمكلف الذى (١٢) سيكون •

فالأمر إذن متعلق بالموجود ؛ إذ تعلق الطلب بالموجود الذى سيكون لا بالمعدوم ؛ فإن نفى التنجيز يشعر بذلك •

أورد (١٣) عليهم صاحب الكتاب :

الفعل المأمور به معدوم ، وقد يعلم الله ـ تعالى (١٤) ـ أنه لا يوجد ، وهو عندهم فى حال الحدوث أيضا غير مأمور به ، وهو فى حالة الحدوث إذا لم

---

(١) بداية : ل ٩٠/ب فى جـ • (٢) أ : قوملـه ، ب ، جـ : زيادة (له) • صححناه من د • (٣) د : زيادة : (ثم قال) • (٤) د : هذا تقسيم •
(٥) أ ، ب : بدون (على) زدناه من جـ ليستقيم النص • (٦) أ ، ب ، جـ : بدون (ما) زدناه من د ليستقيم النص • (٧) أ : القاهم • (٨) د : الطلب •
(٩) أ : حدفنا ، ب ، جـ : حذفنا ، د : حدقها • (١٠) أ ، جـ : بالوجود •
(١١) راجع : المصدر السابق ١٢٠ • (١٢) بداية : ل ٧٥/ ب فى ب •
(١٣) أ : ورد • (١٤) بداية : ل ٦٩/ب فى أ •

يكن (١) معدوما فيلزم أن يكون موجودا ، إذ لا واسطة بين النفي والإثبات، فإذا صار الوجود ينافي التعلق ، فتمحض تعلق الأمر بالمعدوم على أصلهم (٢).

ونحن نقول في المأمور المعدوم : أنه إذا علم الله أنه لا يوجد لا يصح أن يكون مأمورا .

وهذا إن ورد على جهة النقض لمقدمة كلية فهو سديد على ما ذكرناه ، وإن ورد على حكم المقايسة ، فلا يستقيم ويبرز الخصم أيضا للفرق ، ولا يجرى الجواب.

ثم أورد عليهم أن الأمة مجمعة على أنا في وقتنا هذا مأمورون بأوامر الله - عز وجل - ، ومذهبهم أنه ليس لله في وقتنا كلام (٣) ، فإن كلامه عندهم أصوات ، والأصوات من الأعراض التي لا تبقى عندهم زمنين (٤) ، فقد جوزوا أن يكونوا مأمورين بأمر معدوم .

وهذا قد يقال به ، فإن الوصية الواردة من الموصين إذا نفذت فهو امتثال أمر معدوم سبق ، ولكن يقال إن تنفيذها بأمر الله - تعالى - وهو امتثال أمر موجود .

وعلى الجملة فاعتمادهم (٥) على استحالة ثبوت الصفة المتعلقة بدون متعلقها منتقض عليهم بالقدرة والإرادة والعلم ، فإنها من الصفات المتعلقة ويتأخر متعلقها عنها .

وقرر (٦) صاحب الكتاب هذا في القدرة من حيث إنها تستدعي إمكان المقدور ، ولا مقدور في الأزل (٧) ، ومع ذلك كفى في ثبوت تعلقها معقولية أن سيكون (٨) المقدور ، فالقدرة على (٩) ما سيكون كأمر (١٠) ما سيكون .

شبهة أخرى (١١) لهم : قالوا : أجمع المسلمون قاطبة قبل ظهور هذا الخلاف على أن القرآن كلام الله ، وأنه سور وآيات ، وله مفتتح ومختتم ، وأنه معجزة للرسول ، فكل ذلك من أوصاف الحدوث (١٢).

وأما الاختتام والترتيب في السابق والمسبوق ، فلا خفاء به .

وأما المعجزة فحقها أن تكون فعلا لله - تعالى - خارقا للعادة ، ظاهرا على حسب سؤال مدعي النبوة ، والقديم ليس فعلا ، ولا له اختصاص بإجابة دعوى المتحدي ، ولو جاز أن يدعى أن القديم معجزة جاز أن يدعى أن العلم

---

(١) بداية : ل ٩١/أ في جـ . (٢) راجع : المصدر السابق ١٢٠ .
(٣) راجع : المصدر السابق ١٢١ . (٤) أ : زمتين . (٥) أ ، ب ، جـ : فاعتماد ، د : فالاعتقاد . (٦) أ : وقدر . (٧) راجع : المصدر السابق ١٢١ .
(٨) بداية : ل ٧٦/ أ في ب . (٩) بداية : ل ٩١/ ب في جـ .
(١٠) أ ، جـ : كما مر . (١١) أ ، ب ، جـ : أخرى .
(١٢) بداية : ل ٧٠/ أ في أ .

والقدرة والحياة القديمة معجزة ، وتساوت (١) الدعاوى بين المتحدى وبين المستدل عليهم (٢) بالمعجزة (٣) .

والجواب أن ما ادعوا فيه الإجماع على أنه معجزة فنحن نسلم حدوثه ، ويبقى النزاع فيما وراءه (٤) من الكلام الأزلى القائم بالنفس ، فإن الاعجاز (٥) إنما هو فى تأليف الحروف ونظمها على وجه يخالف سائر نظوم الكلام البشرى (٦) فى الأسلوب والبلاغة ،

وقد سلمنا : كل كلام مؤلف من الحروف .

والقرآن لفظ مشترك يطلق بإزاء الكلام المنظوم من الحروف ، وأصله من الجمع يقال قرأت (٧) الماء فى الحوض إذا جمعته ، ويطلق بإزاء الكلام الأزلى الحاوى لجميع معانى الكلام (٨) ، فقد اجتمعت المعانى بأسرها فيه بمعنى أنه تعلق بكل مخبر ، وكل مأمور ومنهى .

وأخذ الخصم شبهته من (٩) لفظ مشترك أطلق فى أحد معنييه على وجه يقتضى الحدوث المسلم ثبوته ، والإطلاقات لا تحمل (١٠) عليها الحقائق ، بل الحقائق معقولة ، والإطلاق منزل على ما صح (١١) تنزيله (١٢) منها .

ثم ألزمهم أن قال لهم : إن كلام الله ـ تعالى ـ هو فعله عندكم ، وأصواتنا اكتسابنا ، وليست فعله عندكم ، وكلام الله إذن لم يظهر عينه على يد النبى ، وإنما الذى تلاه النبى مماثل (١٣) له ، فكلام الله ليس معجزة الرسول ؛ إذ القائم بالرسول ليس عين كلام الله ، فكيف تستدلون باجماع أنتم أول من خالف إطلاقه ، وجانب مقتضاه (١٤) .

فلما لزمتهم هذه البشاعة وتحققنا عليهم هذه الشناعة انفصل الجُبّائى بأن قال كلام الله ـ تعالى ـ هو (١٥) فعله حروفا مع قراءة (١٦) كل قارئ (١٧) ، فقد فعل ذلك مع صوت النبى ـ عليه الصلاة والسلام ـ ويفعله مع صوت كل قارئ (١٨) .

---

(١) د : وتتساوى . (٢) د : المنزل عليه .
(٣) راجع الشبهة المذكورة فى المصدر السابق ١٢١ـ١٢٢ . (٤) أ : راده ، ب : رآوه .
(٥) أ ، ب : للاعجاز . (٦) أ ، ب : البشر . (٧) أ : قرات .
(٨) راجع : مختار الصحاح ٥٥٢ ، الكليات ٤/ ٣٤ . (٩) بداية : ل ٩٢/أ فى جـ .
(١٠) أ ، ب ، جـ : يحمل . صححناه من د . (١١) ب : زيادة (به) .
(١٢) بداية : ل ٧٦/ب فى ب . (١٣) أ ، ب : مماثلا .
(١٤) راجع : الإرشاد ١٢٢ . (١٥) بداية : ل ٧٠/ ب فى أ .
(١٦) أ : قراه . (١٧) أ ، ب قار .
(١٨) أ : قارء .

ثم قال إنه مسموع مع صوت القارئين (١) ، ثابت مع حروف الكتابة غير مرئى (٢) ، وإذا تلا تال (٣) القرآن قارنت (٤) تلاوته تلك (٥) الحروف ، فإذا تلا جماعة قام بالكل كلام واحد مقارنا لتلاوتهم ، وإذا سكت واحد عدم ذلك منه مع قيامه بغيره (٦) ، والتزم بهذا القول وجود حروف غير أصوات ، وهو أمر فرض (٧) ولم تفهم حقيقته .

ثم ادعى على العقلاء سماع ما لم يسمعوه ، وكيف يختلف العقلاء فى المحسوسات ، ونسبة دعوى سماع الحروف المذكورة كنسبة دعوى رؤيتها (٨) فى الكتاب ، فإن الكل نزاع فى ضرورى له سبب وقعت شركة العقلاء فى سببه (٩) ، ويدعى الاختصاص فى العلم مع المشاركة فى السبب .

والتزم قيام صفة واحدة بذوات متعددة ، ولو جاز ذلك فى هذا المعنى لجاز فى سائر المعانى .

ثم نقول له : الحروف التى أثبتها مفارقة للأصوات إن كانت مماثلة لها فالدليل يدل على استحالة وجود المثلين (١٠) فى زمن واحد فى محل واحد ، وإن كانت مخالفة للحروف القائمة بالتالى فمن حكم المختلفين ـ إذا لم يكن لأحدهما افتقار فى وجوده الى الثانى ـ أن يجوز وجود كل واحد منهما بدون الثانى ، وإذا وجد بدونه وجد مع ضده ، فما (١١) ثبوت هذا التلازم ؟

وإذا لم يقض العقل بتلازم أمرين ، فإن ثبت فهما على حكم الجواز ، والعقل لا يقضى بوقوع الجائز ، فما الطريق التى توصلت بها الى وقوع هذا الجائز ؟

فإن قالوا : ضرورة إطلاق الأمة على ثبوت كلام الله ـ تعالى ـ

قلنا : نعم انه لو عرض على أحد من الأمة أن القائم بتلاوة التالى حرفان (١٢) لاستنكر (١٣) ذلك ،

كيف وفى هذه الدعوى جحد الضرورة ، فإنا نعلم انتفاء هذا الجائز كما نعلم انتفاء جبل بين أيدينا ، وإن جاز فى العقل وجوده ، وعدم خلق إدراك متعلق به .

ولو ساغ (١٤) لمدع (١٥) هذه الدعوى ساغ لقائل أن يقول : أنا أسمع عند هذه التلاوة كلاما آخر مخالفا لهذا الكلام فى التأليف والنظم .

---

(١) أ ، ب : القارين . (٢) أ : لى . (٣) أ ، ب ، ج : قال ، د : تالى . (٤) أ : قارثه ، ب : قارنه ، ج : قارنه . صححناه من د .
(٥) د : تلاوة . (٦) راجع ص ٢١١ ، المصدر السابق ١٢٢ـ١٢٣ .
(٧) أ ، ج : نرضه . (٨) بداية : ل ٩٢/ ب فى ج .
(٩) أ : سبب . (١٠) بداية : ل ٧٧/ أ فى ب .
(١١) أ : زيادة (ثبت) حذفنا الزيادة ليستقيم النص .
(١٢) بداية : ل ٧١/ أ فى أ . (١٣) أ : لاتستنكر .
(١٤) أ : شاع . (١٥) أ ، ب ، ج : لمدعى .

ولقد صدق صاحب (١) الكتاب إذ قال

(نفس [نقل] (٢) هذا المذهب يغنى اللبيب عن رده) ٧٠/أ

ثم ألزمهم صاحب الكتاب أن القارئ إذا تلا القرآن فهو يلجئ الرب - تعالى - الى أن يخلق الكلام (٣).

وتقرير هذا أن نقول : إن جاز ألا (٤) يخلق البارى هذه الحروف التى ذكرها ، فلا يتعين القول بوجودها ؛ إذ العقل لا يدرك به وقوع جائز ، ولا قاطع سمعى يدل على وقوعه .

وإن قال لا يجوز عدم هذه الحروف عند تلاوة العبد ، فهو إلجاء الرب الى خلقها ، وهذه من فضائحه .

هذا الذى يمكن [أن يقرر] (٥) به الإلجاء (٦) ، وإن قرر بغير هذا الطريق فلا يتمشى ؛ فإن اختيار شئ عقيب أفعالنا لا يكون إلجاء ، أليس (٧) الشبع (٨) عند الأكل ، والرى (٩) عند الشرب فعلا لازما (١٠) لأفعالنا ، ولا يكون إلجاء للصانع (١١) إلى فعل ، فهكذا يقول (١٢) الخصم ههنا ، ويندفع عنه إشكال الإلجاء .

نعم إن قال لا يصح من الصانع ترك (١٣) خلق الحروف ، فهذا إلجاء على هذا التأويل .

والظاهر عندى أن الجُبّائى لا يقول بامتناع هذه الحروف ، وانما أخذ ذلك من أن الأمة لما أجمعت (١٤) على ثبوت كلام الله - تعالى - ، وامتنع أن يكون ما هو من فعلنا كلامه ، وامتنع عنده (١٥) كلام قديم ، لزم أن يخلق كلاما ؛ ضرورة وجوب حمل كلام الأمة على جهة فى الصواب .

ثم ذكر صاحب الكتاب :

(ان الذى قلتم بحدوثه أنتم (١٦) فى حدثه (١٧) مساعدون ، وإنما النزاع فى إضافته إلى البارى - تعالى - وأنتم لا تقولون بحلوله (١٨) فى الذات الأزلية ، فلم يبق إلا (١٩) تسمية ، لا يبعد جوازها فى مقتضى اللسان ،

---

(١) بداية :ل ٩٣/ أ فى جـ . (٢) أ: بدون (نقل) زدناه من ب ،جـ ليستقيم النص.
(٣) راجع : المصدر السابق ١٢٤ . (٤) ب : بدون (لا) .
(٥) أ: بدون (ان يقرر) زدناه من ب ،جـ ليستقيم النص . (٦) أ : الايجاء .
(٧) أ: التبس ، ب : السى . (٨) بداية :ل ٧٧/ ب فى ب .
(٩) أ ، ب : والذى . (١٠) أ ، ب ،جـ : فعل لازم .
(١١) أ ، ب : الصانع .
(١٢) أ : نقول . (١٣) ب : تون .
(١٤) جـ : اجتمعت . (١٥) أ : ضده .
(١٦) بداية : ل ٧١/ ب فى أ . (١٧) جـ : حدوثه .
(١٨) أ : فى حلوله . (١٩) بداية : ل ٩٣/ب فى جـ .

فيسوغ إطلاقها بشرط ورود إذن سمعى فى الإطلاق) ٧١/ ب

وهذا كلام مستقيم إن لم يقل المعتزلة إن الكلام يوجب حكما ، وإن قالوا إنه يوجب حكما فليس النزاع إذن فى تسمية .

ثم قال : (ونحن نثبت وراء هذا الكلام المسلم حدوثه كلاماً أزلياً) ٧١/ب ولا مانع من إطلاق لفظ القرآن (١) على الكلام الأزلى ، ولفظ القرآن (٢) يطلق مصدرا لقرأ (٣) ، قال الشاعر :

ضَحَّوا بأشمطَ (٤) عُنوانُ السجود بِهِ .٠. يُقَطِّعُ الليل تسبيحا وقرآنا (٥)

أى : وقراءة .

وتسمى صلاة الفجر قرآنا ؛ لاشتمالها على القراءة ، قال عز من قائل : " وقرآن الفجر إن قرآن الفجر كان مشهودا (٦) " .

وكذلك الخبر المروى :

" ما أذن الله لشىء إذنه لنبى حسن الترنم بالقرآن (٧) "

أى : بالقراءة

فإذن لفظ القرآن لفظ مشترك يطلق بإزاء القراءة ، ويطلق بإزاء المقروء ، وأصله مأخوذ من الجمع ، يقال قرأت الماء فى الحوض إذا جمعته (٨) ، فالمجموع المؤلف قرآن (٩) باعتبار (١٠) أنه نظم ، والكلام الأزلى قرآن (١١) باعتبار أنه جامع لكل معنى ، وفرق بين الجامع والمجموع ، وان شملتها معنى الجمع .

وأما ما ذكروه من إجماع المسلمين على أن القرآن معجزة للرسول . وهذا خارج عن (١٢) الحرف الذى ذكرناه ؛ فإنهم متمسكون بإطلاق لفظ مشترك ، والاشتراك مثار (١٣) الغلط لا محالة ، ومعلوم أن (١٤) الاعجاز

---

(١) أ : الذات . (٢) ب : القراءة . (٣) أ : مصدر القرآن .

(٤) أ ، جـ : صحوا باشيط ، ب : مصحوا باشهاط .

(٥) من شعر حسان بن ثابت يمدح عثمان بن عفان ـ رضى الله عنه ـ . انظر ديوان حسان بن ثابت / تحت عنوان ياثارات عثمان ص٢٤٨ / دار صادر بيروت .

(٦) سورة الإسراء من آية ٧٨ . (٧) رواه البخارى فى صحيحه بسنده ، عن أبى هريرة بلفظ : " أنه سمع النبى صلى الله عليه وسلم يقول : ما أذن الله لشىء ما أذن لنبى حسن الصوت بالقرآن يجهر به " انظر : صحيح البخارى ، كتاب التوحيد ، باب قول النبى ـ صلى الله عليه وسلم ـ الماهر بالقرآن مع الكرام البررة ٢١٦/٤ .

(٨) أ : جمعت . (٩) أ ، ب : قرآنا . (١٠) بداية : ل ٧٨/ أ فى ب .

(١١) أ ، ب قرانا . (١٢) أ ، ب : على .

(١٣) أ : شار . (١٤) ب : انه .

فى النظم ونحن نسلم حدوث الكلام المؤلف المنظوم على وجه يخالف (١) أسلوب جميع الكلام على اختلاف أنواعه مع البلاغة ـ وهى بلوغه نهاية الكمال ـ (٢).

ثم (٣) ألزمهم خرق (٤) الإجماع الذى ذكروه من حيث إن معجزة الرسول عندهم لم يسمعها أحد ؛ لأن المعجزة يجب أن تكون فعلا لله ـ تعالى ـ ظاهرا على يدى المتحدى بالنبوة ، والكلام الذى هو فعل الله ـ تعالى ـ هو أصوات حيث وجدت عدمت عقيب وجودها ، والذى تلاه النبى ـ عليه الصلاة والسلام ـ على الأمة فعله ، وفعل النبى لا يكون معجزا (٥).

على أن القرآن عند المعتزلة من جنس مقدور البشر (٦) ، وإنما الإعجاز بالصرف عن المقدور (٧) ، فنفس القرآن عندهم ليس بمعجزة الرسول .

وقد أخبر الرب ـ تعالى ـ أن الجن والإنس (٨) لو اجتمعوا لم يمكنهم أن يأتوا بمثل هذا القرآن .

وعندهم أن من تلا (٩) القرآن فقد أتى بمثله .

فهم على كل تقدير تمسكوا بإجماع هم الذين خالفوه (١٠) وحرفوه (١١) وزخرفوه وانخلعوا (١٢) عن ربقته (١٣)

شبهة أخرى قالوا : إذا كان الكلام قديما فقوله تعالى :

" فاخلع نعليك (١٤) "

لموسى عليه السلام ، ولا موسى ولا نعله ولا الوادى المقدس ، وبإجماع المسلمين أن هذا كلام الله ، والقول به فى الأزل هُجْر (١٥).

---

(١) بداية : ل ٩٤/أ فى جـ . (٢) أ : الكلام . راجع : الشبهة والجواب عنها فى : الإرشاد ١٢٥ـ١٢٦ . (٣) بداية : ل ٧٢/أ فى أ . (٤) أ : حرف .

(٥) راجع : المصدر السابق ١٢٦ . (٦) حيث قالوا جنسه هو الصوت ، وهو داخل تحت مقدور القدر . راجع : شرح الأصول الخمسة ٥٦٩ .

(٧) نسب الأعجاز بالصرفة إلى النظام ، كما نسب إليه أن الإعجاز هو الإخبار عن الغيوب . راجع : أصول الدين ١٨٤ ، متن المواقف ٣٥٠ ، شرح المقاصد ٢/١٣٥ .

قارن : شرح الأصول الخمسة ٥٧٢ . (٨) جـ : الإنس والجن . (٩) أ : تلى .

(١٠) أ : يخالفوه . (١١) أ : وخرفوه . (١٢) أ : واتخلفوا .

(١٣) أ : ويقته ، ب : رقمته . (١٤) سورة طه من آية ١٢ .

(١٥) كلام مهجور ـ أى ـ باطل . راجع : مختار الصحاح مادة هجر ٧١٦ ، راجع الشبهة فى الإرشاد ١٢٦ .

وحاصل هذه الشبهة عندى التزام أمر معدوم وهو (١) الشبهة السابقة وإنما زادوها (٢) إخبار أن موسى بالواد (٣) المقدس طوى ، ولا يصح أن يكون به فى الأزل ، إذ بلا هو ولا الواد المقدس .

وقد قلنا فيما تقدم لما تكلمنا على العلم الأزلى (٤) إن العبارات تختلف تنبيها على المدلول الواحد باعتبار المقارنة للمخبر (٥) عنه أو التقدم أو التأخر ، وقد مضى مشروحا ثَمَّة (٦) فأورده ههنا حسبة (٧) .

وقوله : (إذا وجد موسى كان الكلام خطا بأله) ٧٢/أ

هذا يشيربه الى أنه لا يسمى خطابا إلا عند وجود المخاطبين ، وليس ذلك ينافى كون الموجود المتوقع وهو معدوم الآن متعلقا للأمر .

قولهم : إن كلام النفس غير معقول (٨) .

فقد تقدم إثبات كلام النفس (٩) ، وذلك دفع هذا السؤال .

ثم قال صاحب الكتاب :

(وجود الاقتضاء ممن أمر عبده ، ودعاه الى امتثال أمره معلوم بالضرورة) ٧٢/أ

فإن ردوه إلى الإرادة أو العلم بكيفية نظم الصيغة فقد تقدم دفع ذلك (١٠) ، وقد اندفعت تشنيعاتهم (١١) ، واضمحلت خيالاتهم (١٢) ، وبالله التوفيق .

* * *

---

(١) د : غير إلزام المعدوم وهى . (٢) د : زادوالها .

(٣) بداية : ل ٧٨/ ب فى ب . (٤) بداية : ل ٩٤/ب فى جـ .

(٥) أ : للخبر . (٦) جـ : ثمت . راجع ص ١٨٤ـ١٨٥

(٧) حِسَاب : كفاية . راجع مختار الصحاح/مادة حسب ١٥٢ .

(٨) راجع : الإرشاد ١٢٨ . (٩) راجع ص ١٩٤ـ١٩٦

(١٠) راجع ص١٩٥-١٩٦ (١١) بداية : ل ٧٢/ ب فى أ .

(١٢) راجع هذا الفصل فى : المصدر السابق ١٠٩ ـ ١٢٨ ، شرح الإرشاد لابن ميمون ٢٥٢ ـ ٢٧٧ .

* فصل [في مذهب الحشوية (١) أن كلام الله القديم حروف وأصوات]

ذهبت الحشوية المنتمون الى الظاهر الى أن كلام الله القديم حروف وأصوات (٢) .

وقد نقل صاحب الكتاب ما أشاروا إليه من الخبط (٣) ، وهؤلاء لا يفهمون معنى القديم ؛ فإن الكلام المركب من الحروف ما لم يسبق بعضها بعضا لا يكون كلاما مفيدا ،

فإن كان القائم بذات الحق - سبحانه - عند هم حروفا لا ترتيب فيها [لا] (٤) يكون كلاما مفيدا ، وإن كان فيها ترتيب فكيف يتعقل في القديم سابق ومسبوق

ثم الحروف عبارة عن تقطيع الصوت ، وكيف يتصور أن يوصف القديم بالتقطيع .

وعلى الجملة فكيف مخاطبة (٥) من يجحد الضرورات ، وينفى النظر العقلى بمسالك العقول ومآخذهم في ضلالاتهم (٦) :

تمسكهم : بظاهر خبر (٧) [روى] (٨) في الصوت (٩) .

وبظاهر قولــه :

" حتى يسمع كلام اللــــه " (١٠)

ويمتنعون من التأويل .

وبسماع ما يقود إليــــه (١١) الدليل .

فنقول : قد تقدم أن كل ظاهر ورد على خلاف المعقول فلابد من إزالة المحمل الظاهر ، فإن بقى احتمال واحد مما يصح في العقول حمل لفظ الشارع عليه ،

وإن بقى أكثر من احتمال واحد وجب الوقف (١٢) .

فإن وافقوا على هذا الأصـل :

قلنا : (١٣) يجب إزالة هذا الظاهر لمخالفته (١٤) المعقول ، ولا يلزمكم بعد ذلـك دخول في تعيين محمل اللفظ ، بل فكِل معنى ذلك إلى الله - تعالـــــــى -

---

(١) سبق التعريف بهم . راجع ص ١٠٧ (٢) راجع رأى الحشوية في : شرح الأصول الخمسة ٥٢٧ ، الملل والنحل ١/١٠٦ ، المعالم ٦٣ ، غاية المرام ٨٨ ، شـــرح المقاصد ٢/٧٤ ، شرح المواقف ت : د . المهدى ١٤٧-١٤٨ ، شرح الكبرى ٢١٨ ، شرح المقدمات في العقائد ٢/١٧١ . (٣) راجع: الإرشاد ١٢٨-١٢٩ .

(٤) أ ، ب ، جـ : بدون (لا) زدناه ليستقيم النص .

(٥) بداية : ل ٩٥/أ في جـ . (٦) بداية : ل ٧٩/أ في ب .

(٧) أ : ضرورى . (٨) أ : بدون (روى) زدناه من ب ، جـ ليستقيم النص .

(٩) وهو الخبر الذى علقه البخارى عن جابر بن عبد الله عن عبد الله بن أنيس: " فيناديهم بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب " وسيأتى تخريج هذا الخبر . راجع ص ٢٩٠ . (١٠) سورة التوبة من آية ٦ . (١١) أ : ابـد .

(١٢) راجـع ص ١٠٨ - ١٠٩

(١٣) د : زيادة (لـــم) .

(١٤) أ ، ب ، جـ : بمخالفـــه ، د : لمخالفـــة .

وإن امتنعوا من هذا الأصل - وهو إزالة ما يخالف المعقول - قلنا : يلزمكم على هذا الأصل ألا تزيلوا ظاهر قوله عليه السلام :

" الحجر الأسود يمين الله في أرضه " (١)

وقوله تعالى : " وهو معكم أينما كنتم " (٢)

فإن قالوا : علمنا ضرورة أن نفس الحجر الأسود لا يكون يمينا لله - تعالى - قلنا : فقد أخرجتم (٣) اللفظ عن محملة الظاهر لأجل مخالفة المعقول ، فكما علمنا ضرورة أن الحجر لا يكون يمينا لله - تعالى - حقيقة ، وعلمنا ضرورة أن البارى - تعالى - ليس معنا في كل مكان بمعنى التحيز والتحيث علمنا ضرورة أن الكلام المؤلف من الأصوات المتقطعة على نعت الحروف لا يتصور إلا أن يكون حادثا .

---

(١) رواه ابن فورك عن ابن عباس في مشكل الحديث وبيانه ، ورواه عبد الرازق في المصنف عن ابن عباس بلفظ : " الركن يمين الله في الأرض .. " قال العجلوني : "رواه الطبراني في معجمه ، وأبو عبيد القاسم بن سلام رفعه ، ورواه القضاعي عن ابن عباس موقوفا عليه ، لكنه صحيح بلفظ : " الركن يمين الله - عزوجل - يصافح بها خلقه " ، وله شواهد ، فالحديث حسن وان كان ضعيفا بحسب أصله ، ومثله لا مجال للرأي فيه " .

وقال السيوطي في الجامع الصغير " رواه الخرائطي وابن عساكر عن جابر " ورمز لضعفه . وقال ابن الألباني : ضعيف . راجع المصنف للحافظ أبي بكر عبد الرازق الصنعاني ٥/ ٣٩ تخريج حبيب الرحمن الأعظمي /ط١/ بيروت ١٩٧٢م ، مشكل الحديث وبيانه لأبي بكر محمد بن فورك ٤١ ت: د . عبد المعطي أمين / ط١ دار الوعي / حلب ١٩٨٢م ، الجامع الصغير ١/ ٢٥٨ ، كشف الخفا ومزيل الالباس ١/ ٤١٧-٤١٨ ، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة / تخريج محمد ناصر الدين الألباني ٢٥٧ - ٢٥٨ / مجلد ١/ط ٤ بيروت ١٩٣٨م .

(٢) سورة الحديد من آية ٤

(٣) بداية : ل ٧٣/ أ في أ .

ثم نقول لمن نفى الجسمية منهم (١) : أليس لمّا ورد فى الحديث :

" قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن " (٢)

وقوله تعالى : " يداه مبسوطتان " (٣)

وقوله عليه السلام حاكيا عن ربه :

" من أتانى يمشى أتيته (٤) هرولة (٥) .

قلتم : ليس المراد بذلك جارحة ولا حركة وانتقالا (٦) ، وله معنى وراء ذلك الله ـ تعالى ـ أعلم (٧) به .

فهلا قلتم لما ورد لفظ الصوت (٨) ليس المراد ما سبق إلى الفهم منه ، وله معنى الله أعلم به ؟

ويكون التصرف فى كل ما ورد فى الذات والصفات نمطا واحدا .

وإن أبيتم ذلك فهلا قلتم بالتجسيم جريا على مقتضى الظواهر (٩) الواردة ؟

وهكذا كل من حاد عن سنن الحق تتناقض (١٠) أقواله ، ولا تستمر له قاعدة .

وعلى الجملة فالأولى بالمرشد لهم أن يتلطف بهم غاية التلطف .

وإن شنع (١١) عليهم هذه المقالة (١٢) ـ وهى لعمرى شُنْعة أثارت من أنفسهم دواعى التألب (١٣) والتعصب للضلالة ـ فيصنع ذلك من أصغائهم إلى جهة الرشاد (١٤) .

---

(١) بداية : ل ٩٥/ب فى ج .　　(٢) رواه مسلم فى صحيحه بسنده عن عبد الله ابن عمرو بن العاص بلفظ : " انه سمع رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ يقول : إن قلوب بنى آدم كلها بين أصبعين من أصابع الرحمن ... إلخ " .
راجع صحيح مسلم ، كتاب القدر ، باب تصريف الله ـ تعالى ـ القلوب كيف يشاء ٢/٤٥٧ .　　(٣) سورة المائدة من آية ٦٤ .

(٤) أ : أتيت .　　(٥) رواه مسلم فى صحيحه بسنده عن أبى ذر .
راجع : صحيح مسلم ، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار ، باب فضل الذكر والدعاء والتقرب الى الله ـ تعالى ـ ٢/ ٤٧٠ .

(٦) أ : وانتقاء الا ، ج : وانتقاء لا .　　(٧) أ : الحلم ، ج : يحكم .

(٨) بداية : ل ٧٩/ ب فى ب .　　(٩) أ : الظاهر .

(١٠) أ : زيادة : (بالتحيز) حذفنا الزيادة لعدم وجودها .

(١١) الشناعة : الفظاعة ، والاسم الشُنْعة . راجع : مختار الصحاح/مادة شنع ٣٧١ .　　(١٢) راجع تشنيع الجوينى على الحشوية فى : الإرشاد ١٢٩ـ١٣٠ .

(١٣) ألَبَ اليك القوم : أتوك من كل جانب . راجع : لسان العرب مادة ألب ٢١٥/١ .

(١٤) ب ، ج : الإرشاد .

وما ذكره صاحب الكتاب من إنكار بقاء زُبَـرَ (١) الحـديد إذا الفتحروفا (٢) منتهى [الغباوة] (٣)، ليس بعده شـىء فى الغباوة (٤)، وبالله التوفيـــــق .

* * *

---

(١) زُبَـرَ : جمع زُبْرَة وهى القطعة من الحـديد . راجـع : مختار الصحاح / مـادة زبـــر ٢٨٩ .

(٢) راجـع : الإرشـــاد ١٢٩ ـ ١٣٠ .

(٣) أ، ب، جـ، د : بدون (الغباوة) زدناه ليستقيم النص .

الغباوة : قلـة الفـطنة . راجع : مختار الصحاح / مادة غبا ٤٩٣ـ٤٩٤ .

(٤) ب : القيـــادة، د : المبـــارة .

* فصل [في مذهب الحشوية أن القراءة هي المقروء، والتلاوة هي المتلو، والكتابة هي المكتوب] *

ذهبت الحشوية إلى أن القراءة (١) هي المقروء، والتلاوة هي المتلو، والكتابة هي المكتوب (٢)

وهذا من غباوتهم أيضا.

وقد قال صاحب الكتاب :

(القراءة (٣) كسب العبد يثاب (٤) عليها إذا كانت مندوبة أو واجبة، ويعاقب عليها إذا كانت حراما) ٧٣/ ب

والثواب والعقاب والندب والإيجاب والحظر (٥) إنما يتعلق بأفعال المكلفين، ولا تعلق لذلك بالكلام الأزلي (٦).

والعجب أنك إذا سألتهم عن حد الأمر، فيقولون : الأمر قول القائل لمن دونه افعل.

فيقال هل قوله افعل إلا استدعاء الفعل منه،

فاذا قال تعالى :

" فاقرؤوا " (٧)

وحرم القراءة على الجنب فقد أمر بفعل، ونهى عن فعل فكيف يكون فعل العبد قديما وهو مستدعى منه تحصيله ؟

فإن أنكروا أن القراءة (٨) فعل فيمتنع الأمر بها والنهي عنها.

وإن اعترفوا بكونها فعلا، وقالوا بقدمها، فقد قالوا بقدم الأعراض مع الاعتراف بحدث محالها، وهذا نهاية الغباوة.

ثم أطلق الرعاع (٩) منهم : أن المسموع عند قراءتنا (١٠) هو صوت الإله.

وهذا قياس مذهبهم ؛ فإنهم إذا قالوا التلاوة هي المتلو لزمهم ذلك ؛ فإن الصوت هو التلاوة، وهو عين المتلو عندهم، والمتلو هو كلام الله، فيلزم أن يكون نفس الصوت هو كلام الله.

وقد ذكر في الفصل الذي يلي هذا أن المقروء قديم (١١)

---

(١) أ: القرآن. (٢) راجع: الإنصاف ١١٢، الإرشاد ١٢٨ـ١٢٩، نهاية الأقدام ٣١٣. (٣) أ: القرآن. (٤) بداية : ل ٧٣/ب في أ.

(٥) أ، ب : والحضر، جـ : والحصر، د : بدون (والحظر).

(٦) بداية : ل ٩٦/أ في جـ. (٧) سورة المزمل من آية ٢٠. (٨) أ: القرآن.

(٩) أ: الروع، جـ : الرعوع. (١٠) بداية : ل ٨٠/أ في ب.

(١١) أ، ب، جـ : قد تم، صححناه من د. راجع : الإرشاد ١٣١.

ويعني بالمقروء : مدلول اللفظ المنظوم (١) ، ومن لم يفرق بين الدليل والمدلول فليس عنده من التحصيل شيء (٢) .

* * *

---

(١) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .

(٢) راجع هذا الفصل والفصل السابق في : الإنصاف ٨٠ـ٨٩ ، ١٠٣ـ ١٠٤ ، ١١٢ ـ ١٤٣ ، الارشاد ١٢٨ ـ١٣٣ ، لمع الأدلة ٩٢/٩٣ ، شرح الإرشاد لابن ميمون ٢٧٧ ـ٢٨٦ ، المعالم ٦٣ـ ٦٤ ، غاية المرام ٨٨ ، شرح المقاصد ٢/٧٤ ، شرح المواقف : د . المهدي ١٤٧ ـ ١٤٨ ، شرح الكبرى ٢١٨ ـ٢٢٢ ، ٢٢٦ ـ ٢٢٨ .

* [فصل فى : إطلاق الأمة أن كلام الله - تعالى - مكتوب في المصاحف ، مقروء بالألسن ، محفوظ فى الصدور ، مسموع ،منزل] *

وقد ذكر بعد ذلك فصلاً فى (١) إطلاق الأمة أن كلام الله - تعالى - مكتوب فى المصاحف ، مقروء بالألسن ، محفوظ فى الصدور ، مسموع ، منزل .

ومهما أطلقت الأمة فإطلاقها (٢) متعين ، ولكن لابد من حمل ذلك على محمل صحيح لا تأباه العقول .

فكونه (٣) مقروءا مكتوبا - بمعنى - دلالة الكتابة والقراءة عليه (٤) .

ومعنى كونه محفوظا فى الصدور: إشارة إلى تعلق العلم به ، ولابد من نفى الحلول فى ذلك .

ومعنى كونه مسموعا :

يحتمل سماع ما دل عليه .

ويحتمل أنه سمى المفهوم عند المسموع مسموعا .

وقد يطلق السمع على (٥) تلقى الكلام بالقبول والانقياد والطاعة ، يقال فلان مسموع القول إذا كان قوله مقبولا عند الحاكم أو السلطان .

ومعنى كونه منزلا (٦) : أنه نزل به الملك ، وليس معنى نزول الملك به أنه انتقل بانتقاله ، ولا زايل (٧) ذات القديم ، فهو محال ، والانتقال من علو الى أسفل محال على المعانى كلها قديمها وحديثها ، فلا (٨) بد إذا أطلقنا (٩) لفظ النزول (١٠) من إزالة هذا المحمل المحال .

وإذن تعين احتمال حمله عليه (١١) ، وإلا وكلنا علم ذلك إلى الله كما سبق التنبيه عليه (١٢)

---

(١) أ ، ب ، جـ : وقد ذكره بعد ذلك فى فصل ، د : وقد ذكر بعد ذلك فى فصول أطلق الأمة . صححناه ليستقيم النص .

(٢) أ ، ب ، جـ ، د : فإطلاقه . (٣) أ : فكون .

(٤) بداية : ل ٩٦/ب فى جـ . (٥) بداية : ل ٧٤/أ فى أ .

(٦) ب ، جـ متنزلا ، أ ، ب ، جـ ، د : زيادة (بمعنى) حذفنا الزيادة لتستقيم النص

(٧) المزايلة : المفارقة . راجع : مختار الصحاح/مادة زيل ٣٠٢ .

(٨) أ ، ب ، جـ : فلأنه . صححناه من د . (٩) ب : أطلقت .

(١٠) أ ، ب ، جـ : زيادة (يكون) حذفنا الزيادة اعتمادا على د ليستقيم النص .

(١١) الضمير يعود على تفسير كونه منزلا بأنه نزل به الملك .

(١٢) راجع ص١٠٨-١٠٩ . راجع هذا الفصل فى :الإرشاد ١٣٣- ١٣٤ ، العقيدة النظاميه ٢٨-٣١ ، شرح الإرشاد لابن ميمون ٢٨٦ .

* فصل كلام الله ـ تعالى واحد ، متعلق بجميع متعلقاته (١) . *

وكذلك كل صفة من صفاته منعوتة بالوحدة .

والبرهان على أن كل صفة من صفاته واحدة : أنها إن تعددت : أما أن تتعدد (٢) تعددا متناهيا أو غير متناه .

والتعدد بعدد غير متناه يلزم منه دخول ما لا يتناهى (٣) فى الوجود وهو محال ،

والتعدد بعدد متناه يوجب أن يتوزع ما لا يتناهى من المتعلقات على المتناهى وهو محال ، فلزمت الوحدة .

واستدل صاحب الكتاب على ذلك بما تقدم فى العلم والقدرة (٤)

ثم أورد على نفسه ههنا (٥) مطالبة بتقرير (٦) الوحدة فى الإرادة والكلام (٧) .

وذلك أن مأخذ الوحدة عنده السمع (٨) ، وقد ثبت الإجماع على انتفاء قدرتين وعلمين (٩) .

وقال : (ما وجه ذلك فى الإرادة والكلام مع ثبوت الخلاف فى الوحدة لهما (١٠)) ٧٤/ ب

وأجاب عن ذلك بأن : كل من قال بالكثرة فهو يثبت الحدوث ، أما إثبات الكثرة مع القدم فهو متفق على نفيه (١١) ، هذا جملة كلامه .

وهذا الاستدلال غير مستقيم أصلا .

أما إثبات الوحدة فى العلم بالإجماع :

فهو قد نقل عن الأستاذ أبى سهل الصعلوكى (١٢) فى غير هذا الكتاب

---

(١) بداية : ل ٨٠/ ب فى ب . راجع : الإرشاد ١٣٦ ، التمهيد لقواعد التوحيد ١٧٤ ، نهاية الأقدام ٢٨٨ ، المحصل ١٨٥ ، شرح المقاصد ٧٨/٢ ، شرح المواقف ١٥٨ . (٢) أ : تتعد . (٣) أ : يناهى .

(٤) راجع : الإرشاد ١٣٦ . (٥) أ ، ب ، جـ . ما هنا . صححناه من د (ما) بداية : ل ٩٧/ أ فى جـ . (٦) أ ، ب ، جـ : بتقدير .

(٧) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة . (٨) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .

(٩) راجع نقل الجوينى الإجماع فى المصدر السابق نفس الصفحة . (١٠) أ : لها .

(١١) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة . (١٢) جـ : الصعلوكى . أبو سهل الصعلوكى : محمد بن سليمان بن محمد بن هارون بن عيسى بن إبراهيم بن بشر الحنفى العجلى النيسابورى م ٣٦٩ هـ ، الفقيه اللغوى الأديب النحوى الشاعر المتكلم المفسر المفتى الصوفى الكاتب العروضى ، شيخ عصره ، وقدوة أهل زمانه ، أجمع أهل عصره على أنه بحر العلم . راجع التعريف به فى : تبيين كذب المفترى ١٨٣ـ١٨٨ ، الوافى بالوفيات ١٢٤/٣ـ١٢٥ ، طبقات الشافعية الكبرى ١٦٧/٣ـ١٧٣ ، النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة ١٣٦/٤ ـ ١٣٧ ، شذرات الذهب ٦٩/٣ـ٧٠ .

أن للبارى ــ تعالى ــ علوما لا تتناهى (١) فكيف (٢) يثبت الوحدة بالإجماع.

وأما إثبات تعدد فى الكلام مع القدم : فقد نقل عن عبد الله بن سعيد ابن كُلَّاب أن الكلام اسم لسبع صفات : أمر صفة ، ونهى صفة ، وخبر صفة ، وكذلك الاستخبار ، والوعد والوعيد ، والنداء ، والكل قديم عنده (٣) ، فكيف يدعى ثبوت الوحدة مع القول بالتعدد مع القدم .

وإنما مال هو والقاضى قبله إلى السمع ؛ لضيق مسالك العقول عليها (٤) ، وذلك أن (٥) العلم الواحد قد قام مقام علوم مختلفة ، ولم يقم العلم مقام القدرة والإرادة .

وان اعتذر عن ذلك بأن الاختلاف راجع فى العلم الى اختلاف المتعلقات ، والاختلاف بين القدرة والعلم اختلاف من حيث النوع ، والاختلاف من (٦) جهة المتعلقات يزول فيما عم متعلقه (٧) .

فيقال الطلب والخبر أيضا مختلفان من حيث النوع ، وأما الأمر والنهى فيندرجان فى حقيقة الطلب ، والاختلاف من حيث المتعلق ، والاستخبار والوعد والوعيد يرجع جميع ذلك الى الخبر ، فارتدت الأقسام كلها إلى الطلب والخبر .

قال من نصر (٨) مذهب الشيخ أبى الحسن : لم تنحصر أقسام الكلام (٩) ، فكما جاز رد الأقسام إلى القسمين جاز أن يكون فى العقل قسم آخر نسبته إلى القسمين فى الاندراج تحته كنسبة الأقسام إلى القسمين .

قيل ولم تنته (١٠) أقسام المعانى ، فيجوز أن يكون فى العقل معنى نسبته إلى العلم والقدرة كنسبة العلم إلى سائر العلوم (١١) . فان قيل يلزم ان يضاد وألا يضاد .

قيل وهذا مطرد ههنا ؛ فإن الخبر لا يضاد النهى ، والأمر يضاده ، فلو كان معنى واحد خبرا طلبا لضاد ولم يضاد ، وذلك هو المحال الذى ذكرتم من حيث المعقول .

---

(١) أ : يتناهى . نقل الجوينى هذا الرأى عن الصعلوكى فى الشامل ٦٧٣ـ٦٧٤ ط/ إسكندرية ، راجع هذا الراى فى : متن المواقف ٩٤ ، شرح الكبرى ٢٣٣ـ٢٣٤ .

(٢) بداية : ل ٧٤/ ب فى أ . (٣) راجع : شرح الكبرى ٢٤٨ .

(٤) راجع : الارشاد ١٣٦ـ١٣٧ . (٥) بداية : ل ٨١/ أ فى ب .

(٦) بداية : ل ٩٧/ب فى جـ . (٧) راجع : المصدر السابق ١٣٧ .

(٨) أ ، ب ، جـ : نص . صححناه من د .

(٩) راجع : شرح الكبرى ٢٤٨ . (١٠) أ ، ب : تنتهى .

(١١) المراد بالعبارة : الرد على من نصر مذهب الأشعرى بأن الخصم أيضا يدعى أنه لم تنحصر أقسام المعانى ، فيجوز العقل أن يكون هناك معنى نسبته الى العلم والقدرة كنسبة العلم الى سائر العلوم .

فلما لم يستقم لهم الجرى على هذا المسلك فى العقل صار قوم إلى التعدد (١) فى الكلام هربا من لزوم هذا المحال ، وصار قوم إلى الالتجاء إلى السمع (٢) ، ولم يتمش (٣) كما قررناه (٤) ، فانه لم يتحقق فيه إجماع من الخائضين فى علم الأصول ، وهم علماء الأمة (٥) فيه .

وأما سلف الأمة : فلو ادعى عليهم القول (٦) فى التعدد تمسكا بظاهر قوله تعالى :

" لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات (٧) ربى (٨) "

وغيره من الظواهر لم يبعد ذلك من قولهم .

وعلى الجملة فدعوى الإجماع فيه قلق لا يكاد يصغو لمدعيه أصلا ، ومسالك العقل كما ذكرت لك (٩) .

وأما مذهب عبد الله بن سعيد بن كُلَّاب ففيه بعد ، من حيث إن الاستخبار والوعد والوعيد آيل إلى الخبر ، فإن الاستخبار إما أن يكون من الله تقريرا فهو خبر ، والاستفهام على حكم الاستعلام لا يليق بعلام الغيوب ، وإن أريد به طلب الاخبار فيئول (١٠) إلى الأمر ، والوعد خبر عن الثواب ، والوعيد خبر عن العقاب ، واختلاف المخبرات لا تتغير (١١) به حقيقة الخبر .

والتزم الأستاذ أبو إسحاق [رد] (١٢) جميع (١٣) أقسام الكلام إلى الخبر (١٤) ، لينتظم القول له بالوحدة ، فقال : الأمر خبر عن تحتم الفعل والنهى خبر عن تحتم الترك .

وهذا فيه نفى حقيقة الاقتضاء والطلب ، ففيه نفى الأمر والنهى .

وقول القائل (١٥) الخبر عن تحتم الفعل أمر ، والخبر عن تحتم الترك نهى .

فنقول : هذا لا يصح لوجهين :

أحدهما أن التحتم ليس قضية فى العقل ليخبر عنها ، وحق الخبر أن يتعلق بالشىء على ما هو به ، فإن تحتم أخبر عن تحتمه .

---

(١) بداية : ل ٧٥ / أ فى أ . (٢) راجع ص٢٢٤-٢٢٥ حيث ذكر المقترح ان الجوينى والباقلانى ما لا إلى السمع . (٣) أ ، ب : يتمشى .
(٤) المراد، أنه غير مسلم كما ذكرنا . (٥) أ : الأئمة ، جـ : الاقه . (٦) بداية : ل ٩٨ / أ فى جـ . (٧) بداية : ل ٨١ / ب فى ب . (٨) سورة الكهف من آية ١٠٩ .
(٩) راجع ص٢٢٤-٢٢٥ . (١٠) أ : فيول ، ب ، جـ : فيؤل .
(١١) أ ، ب : يتغير . (١٢) أ : بدون (رد) زدناه من ب ، جـ ليستقيم النص .
(١٣) أ : وجميع . (١٤) راجع : البرهان ١٩٧/١ ، شرح الكبرى ٢٤٩ .
(١٥) أ : وفعلا لقائل .

والثانـى : أن من أقسام الأمر والنهى : الندب والكراهة ، وليس فيها تحتم ، وإن [١] قيل إنه خبر عن الثواب دون العقاب .

فليس ذلك من ضرورة التكليف عندنا ، فلو قدرنا عدم الثواب للزم ألا يتعقـل معنى الندب والكراهـة ، وهذا باطـل .

والعجب أن من طرقه على إثبات الكلام أن قال : إن البارى ملك مطـاع ، ولا يتم وصف الملك الا [٢] بالأمر والنهى [٣] فكيف يذكر ما يلزم منه نفى الأمر [٤] والنهى ، وهو حق الملك الذى بـه استمر ثبوت الكلام لله [٥] - عز وجل - وغايـة ما ذكـره احتمـال .

فلو قيل له إن لكلام الله صفتيـن :

إحداهمـا طـلب ،

والأخـرى خبـر ،

فيندرج تحت الطلب الأمر والنهى ، ويندرج تحت الخبر بقية الأقسام لم يجد [٦] لـه مدفعـا .

وما ذكر الإمام من طريق [٧] السمع قد [٨] نبهنا على ضعفه [٩] .

فالتحقيق أن ذلك من مواقف العقـول ، والله - تعالى - المسئول أن يعرفنـا بـه ، ولا يفتنا فى ديننـا ، وبالله التوفيق ، [١٠]

* * *

---

(١) بداية : ل ٩٨/ ب فى جـ .
(٢) بداية : ل ٧٥/ ب فى أ .
(٣) راجع ص ٢٠٤ .
(٤) بداية : ل ٨٢/ أ فى ب .
(٥) أ : منـه .
(٦) أ ، ب : نجـد .
(٧) أ ، ب : طريقين ، جـ : طريقى . صححناه من د .
(٨) أ : وقـد .
(٩) راجع ص ٢٢٦
(١٠) راجع هذا الفصل فى : أصول الدين ١٠٧-١٠٨ ، الإرشاد ١٣٦-١٣٧ ، التمهيد لقواعد التوحيد ١٧٤ ، نهاية الأقدام ٢٢٨-٣١٣ ، شرح الإرشـاد لابن ميمون ٢٨٨-٢٨٩ ، المحصل ١٨٥ ، المعالم ٦٥ ، شرح المقاصد ٢/٧٨-٧٩ ، شرح المواقف ١٥٨-١٦٠ ، شرح الكبرى ٢٣٣ - ٢٥١ .

* فصل : امتنع أئمتنا من إطلاق لفظ الغيرين على الصفات مع بعضها بعضا ، ومع الذات (١) *

والمعتزلة من وراء الزام الغيرية لأئمتنا ، قائلين : إن كل موجود ين غيران ، وإذا أثبتم الصفات موجودات فقد أثبتم غير البارى قديما ، والأمة متفقة أن لا قديم إلا واحد ، وإذا أثبتم قدماء ، فقد خالفتم الإجماع (٢) .

وهذه المسألة أراها ترجع بعد إنهاء المباحثة إلى المشاحة (٣) فى العبارة ؛ فإن لفظ الغيرية قد يطلق على كل معلومين يصح العلم بأحدهما مع الذهول عن (٤) الثانى .

وقد يطلق على ما يصح وجوده مع عدم الآخر ، وهو العرف العام ، فإنه فى اللسان يقال زيد غير عمرو ، ولا يقال زيد غير صفته ، ولهذا قال أهل العربية إن المبتدأ هو الخبر ، فإذا قال القائل زيد قائم قالوا القائم زيد ، وزيد عين القائم لا غيره ، وإذا قال القائل (٥) ليس فى البيت إلا زيد ، وما فى البيت سوى (٦) واحد لا يمتنع هذا الإطلاق ، وأن زيدا ذلك الواحد موصوف (٧) بصفات من كون ولون وطعم وغير ذلك وإن حكموا بوحدة (٨) من وجد فى البيت (٩) ، فكذلك قول الأئمة القديم واحد يتناوله بصفاته .

ومقصود المجمعين قطعا نفى موجود آخر قديم غير البارى - تعالى - الموصوف بصفات (١٠) الكمال .

ولو نظر المعتزلة إلى صحة أن يعلم أحدهما مع الذهول عن الثانى . للزمهم (١١) ذلك فى الأحوال ، فانه يجوز أن يعلم العالم افتقار الجائز الى مقتض (١٢) ، ثم ينظر بعد ذلك فى كونه عالما قادرا ، وما علمه أولا لم يجامعه إلا الشك فيما علمه ثانيا ، ومع ذلك لم يصح إطلاق لفظ الغيرية عليه ، وكذلك يعلم كونه قادرا من يجهل كونه عالما مريدا ، أو من ذهل عن (١٣) كونه كذلك ، ولم يكن فى ذلك معنى الغيرية .

---

(١) راجع: مجرد مقالات الأشعرى ٢٥/أ ، الإرشاد ١٣٧ ، نهاية الأقدام ٢٠٠ ، شرح المقاصد ١٠٦/١ . (٢) راجع : المحيط بالتكليف ١٧٥-١٧٦ ، الارشاد ١٣٨ ، الشامل ٢٠٢ ، شرح المقاصد ١٠٤/١ . (٣) بداية : ل ٩٩/أ فى ج .

(٤) أ : من . (٥) ج : بدون (القائل) .

(٦) أ ، ج : سوى . (٧) أ ، ب : موصوفا .

(٨) بداية : ل ٨٢/ ب فى ب . (٩) راجع : معنى الغيرين فى : الإرشاد ١٣٧ ، الشامل ٢٠٢ ، شرح المقاصد ١٠٣/١-١٠٥ .

(١٠) بداية : ل ٧٦/أ فى أ . (١١) أ ، ب ، ج : لزمهم د : ألزمهم .

(١٢) أ : مقتضى .

(١٣) بداية : ل ٩٩/ ب فى ج .

فإن قالوا الأحوال غير موجودات ، ومن حق الغيرين أن يكونا موجودين فنقول : فالمعنى (١) الذى أشرنا إليه من صحة وجود أحدهما بدون الثانى لابد من الوجود ، أما مع القول بأن لفظ الغيرية قد يطلق على كل معلومين يصح العلم بأحدهما مع الذهول عن الثانى فيطرد (٢) فى الأحوال .

وقد قدم صاحب الكتاب على الكلام فى هذا الفصل معنى الغيرين (٣) .

وقد كان قدماء الأصحاب يقولون :

إن الغيرين كل موجودين صح وجود أحدهما مع عدم الثانى (٤) ، ونقل ذلك عن الشيخ أبى الحسن (٥) .

فورد عليه سؤال : وهو أن الدهرى المعتقد قدم العالم وبقائه يعرف (٦) تغاير الجواهر ضرورة ، مع أنه لا يجوز عدم شئ منها (٧) .

فامتنع المتأخرون لأجل هذا السؤال من حد الغيرين بذلك ، وقالوا : إن الغيرين كل موجودين يجوز مفارقة أحدهما الثانى بزمان أو مكان أو وجود أو عدم (٨)

وهذا الذى ذكره المتأخرون (٩) ليس بحد ، بل هو تقسيم ينافى صناعة الحد .

ولئن قال المنتصر لهم جواز المفارقة أمر شامل لهذه الجهات ، وهو مورد التقسيم والتنويع وهو كاف .

فنقول : المفارقة تكون بالزمان والمكان والمحل والوجود (١٠) والعدم ، ولكن لا يكون الا بالتقاسيم المذكورة ، أو (١١) يكون جواز المفارقة بغير (١٢) ذلك . الأول ممنوع ، والثانى مسلم .

وعند ذلك يكون من جملة الافتراق أن (١٣) يعلم (١٤) أحدهما ، ويجهل الثانى ، وإذا جاز أن يفترقا فى ذلك ، فمن حد بمطلق المفارقة دخل فيه ما ذكرناه ، فيحتاج إلى هذه التقاسيم ؛ ليختص جواز المفارقة بها ؛ ليحترز عما يخالف غرضه فى هذا الضرب ، وعند ذلك يخرج عن حكم الحد .

والذى أراه أن السؤال الذى لأجله رغبوا [عن] (١٥) الحد الأول غير واقع ؛ فإن الخصم الذى هو الدهرى يقول (١٦) إن العالم ممكن العدم باعتبار ذاته ،

---

(١) د : بالمعنى . (٢) أ ، ب ، ج ، د : يطرد .
(٣) راجع : الإرشاد ١٣٧ . (٤) راجع : الشامل ٢٩٢ .
(٥) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة . (٦) أ ، ب ، ج : تعرف .
(٧) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة . (٨) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة ، الإرشاد ١٣٧ . (٩) بداية : ل ٨٣/ أ فى ب .
(١٠) بداية ل ١٠٠/ أ فى ج . (١١) أ ، ب : ام .
(١٢) بداية : ل ٧٦/ ب فى أ . (١٣) أ : اذ ، ب : بدون (ان) .
(١٤) ب : أيعلم . (١٥) أ ، ب ، ج : بدون (عن) .
(١٦) أ : لقول .

وإنما هو واجب عنده باعتبار غيره ،فصحة وجود أحدهما بدون الآخر باعتبار الذات لا سبيل إلى إنكاره ، ولا يظن فى ذلك امتناع العدم نظرا إلى المقتضى ، فلم يكن الدهرى فى الحقيقة لما علم الغيرين يمتنع من تجويز عدم أحدهما مع وجود الثانى باعتبار ذاتيهما ، فحصل الحد صحيحا .

ولكن مع ذلك ليس هذا حدا حقيقيا ، وإنما هو رسم مأخوذ من حكم الإمكان اللازم (١) للماهيات ، فإنه يجوز أن يعلم أنهما غيران مع ذهوله عن عدم كل واحد منهما ، ولو كان حدا حقيقيا لما انعقل بدونه (٢) ، هذا على طريقة أصحاب المنطق .

وعلى طريقتنا : فالحد الحقيقى : ذكر أخص وصف المحدود ، وجواز العدم ليس هو أخص وصف الجوهر ، فلم يكن إلا رسما لمعنى الغيرين .

وإذا (٣) ثبت ذلك ، فإطلاق لفظ الغيرين مع ايهامه لمعنى لا يصح على القديم لا يجوز .

فلا يقال إن الصفات غير الذات لما فيه من الإيهام بالمعنى الممتنع عليه ، ولا يقال إنها هى هو ، لأن ذلك نفى الصفة ، وهذا راجع إلى الامتناع من إطلاق العبارات ، ولا يرجع ذلك الى أمر معنوى .

ولهذا صدر صاحب الكتاب الفصل بتسميتها مغايرة (٤) ، فأشعرك أن الكلام فى التسمية .

وقد أطلق القاضى على الصفات [القول] (٥) بأنها مختلفة (٦) ، وذلك نظرا (٧) الى (٨) الحقيقة ، إذ لا تسد إحداهما مسد الأخرى ، ويثبت لكل واحد منهما (٩) من الصفات النفسية ما لا يثبت للآخر ، فإن القدرة والعلم والإرادة من الصفات المتعلقة ، والحياة ليست من الصفات المتعلقة ، والعلم يكشف المعلوم على ما هو بـه ، والقدرة يتأتى بها الإيجاد ، ومن حكم العلم مضادة الجهل ، والقدرة تضاد العجز ولا تضاد الجهل ، والعلم يضاده ولا يضاد العجز ،وهذا لامراء فيـه .

---

(١) أ ، ب ، جـ : اللـزوم .   (٢) بداية : ل١٠٠/ ب فى جـ .
(٣) بداية : ل٨٣/ ب فى ب .   (٤) راجع : المصدر السابق ١٣٧ .
(٥) أ، ب ،جـ ، د : بدون (القول) .   (٦) راجع: المصدر السابق ١٣٨ ،شرح الإرشاد لابن ميمون ٢٩١، شرح المقاصد ١٠٦/١ .   (٧) أ ،ب : نظر .
(٨) بداية : ل٧٧/ أ فى أ .   (٩) أ ،ب : منها .

نعم إن وقع الكلام في جواز الإطلاق فمأخذه السمع ، وطريقة [١] نفي الإيهام بالمحال عليه ، وهو غير متجه ، ولا يطلق عليه إلا ما أطلق على نفسه [٢] .

* * *

---

(١) بداية : ل ١٠١/أ في ج .

(٢) راجع هذا الفصل في : الشامل ٣٣٢ ط إسكندرية ، الإرشاد ١٣٧ـ ١٣٨ ، التمهيد لقواعد التوحيد ١٧١ـ١٧٢ ، شرح الإرشاد لابن ميمون ٢٨٩ـ ٢٩١ ، متن المواقف ٨١ ـ٨٣ ، شرح المقاصد ١/١٠٣ـ١٠٧ .

* فصل : ذهب القدماء من أئمتنا إلى أن البقاء صفة معنوية للباقى (١) .
وذهب بعض المتأخرين إلى أنها صفة نفسية (٢) ، وهو الذى ارتضاه المعتزلة (٣) .
والتحقيق خلاف الفريقين .

وقد نقل عن القاضى أنه خالف مشايخه فى القول بأن الباقى باق ببقاء (٤) ، وقال : الله ـ تعالى ـ يعلم أنى لم أخالف مشايخى لأذكر ، وإنما التقليد فى أصول الدين ممتنع .

واعلم أرشدك الله : أن القول بأن الباقى باق ببقاء لابد فيه من هدم أصل من قواعد الكلام وذلك أن صفات البارى باقية ، فإما أن يقال هى باقية لنفسها

---

(١) كابن كُلَّاب والأشعرى . راجع : مقالات الإسلاميين ٢/٥٢ ، أصول الدين ٩٠ ، ١٠٨ ، الإرشاد ١٣٨ ، المحصل ١٧٤ ، شرح المقاصد ٢/٧٩ ، شرح المواقف ١٦٧ . (٢) كالجوينى والفخر الرازى . راجع : الإرشاد ١٣٩ ، لمع الأدلة ٨٥ ، المحصل ١٧٤ .

(٣) راجع : شرح الأصول الخمسة ١٨١ ، شرح الإرشاد لابن ميمون ٢٩٦ .

(٤) نسب بعض المتكلمين الى القاضى قوله بمنع كون البقاء معنى ، كما نسب اليه بعض المتكلمين التردد فى بقاء الأعراض .

ومن أثبت البقاء معنى منع بقاء الأعراض ، وما وصلنا من كتب القاضى الباقلانى يفيد تردده ، فقد أثبت البقاء صفة نفسية فى الإنصاف ، وأثبته معنى قائم بالباقى كالعلم والقدرة فى التمهيد .

ولكن لم يصل إلينا كتابه الهداية كاملا ولعل فيه خلاصة ما انتهى إليه من آراء ، والموجود منه الجزء السادس فى النبوات وهو موجود فى مكتبة الأزهر مخطوطا تحت رقم ٢١/٢٤٢ توحيد 6 ولعل رأيه فى صفة البقاء المذكور موجود فى كتابه الهداية ولعل مقولته التى ذكرها المقترح موجوده أيضا فيه . راجع : التمهيد ٢٩٩ ، الإنصاف ٣٧ ، أصول الدين ٩٠ ، ١٠٩ ، ١٢٣ ، المحصل ٧٤ شرح المواقف ١٦٨ ، شرح الكبرى ١٢٢ .

ففيه (١) إبطال عكس العلة ، وإما أن يقال هى باقية ببقاء يقوم بها ففيه قيام المعنى بالمعنى ، وإما أن يقال هى باقية ببقاء يقوم بالذات : فيجب الحكم لما لم يقم به .

وأيضا فإن البقاء (٢) باق (٣) ، فهو إما أن يكون باقيا بنفسه نفيه إبطال عكس العلة أو ببقاء يقوم بالبقاء فيكون بقاء البقاء باقيا ويتسلسل ولا يتحصل ، فلم يستقم القول بأنه من الصفات المعنوية .

وأما من قال إن الباقى باق لنفسه : فلا يستقيم (٤) له أيضا ذلك ، من حيث إنه لا يتحقق معنى كون الجوهر باقيا فى أول زمن حدوثه ، وكيف يتخلف عن الشىء فى أول زمن حدوثه صفة نفسية ، فليس المراد بالبقاء إلا استمرار (٥) زمنين على (٦) الجوهر ، و [هو] (٧) الذى سلبناه عن العرض .

وإن أطلقنا على الأزلى كونه باقيا ، فلا يستقيم أن يراد به نسبة زمانية ، فالمراد به ألا يطرأ عليه عدم ، فهذا لباب (٨) هذا الفصل .

وقد مثله صاحب الكتاب بتسمية الجوهر قديما إذا توالت عليه الأزمان والدهور ، ولا يسمى بذلك فى أول أزمنه حدوثه (٩) .

وقد كان قدماء الأصحاب يستدلون على أن الأعراض لا تبقى بأنها : لو بقيت لقام بها بقاء يوجب كونها باقية ، وفيه قيام المعنى بالمعنى وهو محال .

فلما منع المتأخرون كالقاضى ومن بعده أن الباقى باق ببقاء لم تستقم (١٠) هذه الطريقة على أصولهم فى استحالة بقاء الأعراض ، فاحتاجوا أن يستدلوا على استحالة بقاء الأعراض بدليل آخر غير هذه الطريقة ، لأنهم منعوا ما بنيت عليه .

فقال صاحب الكتاب - لما توجهت عليه الطلبة - :

(لو بقى لما صح عدمه) ٧٧/ ب

وبين التلازم بأنه لو عدم إما أن ينعدم بانعدام شرط أو (١١) ضد أو فاعل (١٢) .

---

(١) بداية : ل ٨٤/ أ فى ب . (٢) أ ، ب ، جـ : للبقاء . صححناه من د .

(٣) جـ : باقيا . (٤) بداية : ل ١٠١/ ب فى جـ .

(٥) أ ، ب ، جـ : الاستمرار صححناه من د . (٦) بداية : ل ٧٧/ ب فى أ .

(٧) أ ، ب : بدون (هو) زدناه من جـ ليستقيم النص .

(٨) أ ، ب ، جـ ، د : الباب . (٩) راجع : الإرشاد ١٣٩ .

(١٠) أ ، ب : يستقم . (١١) بداية : ل ٨٤/ ب فى ب .

(١٢) راجع : المصدر السابق ١٣٩-١٤٠ .

وهذه (١) قسمة غير حاصرة . وإنما هو أخذ مذهب الناس فى عدم الجواهر نذكرها هنا (٢) اقساما .

فإن الناس فى عدم الجواهر على مذاهب ثلاثة .

الأول مذهب المعتزلة : أن العدم إنما يكون بضد (٣) ، ولهذا قالوا إن الجواهر إنما تعدم بفناء يضادها ، ولا يجوز عندهم أن يعدم بعض الجواهر دون بعض ؛ لأن المعنى المضاد لها لا يقوم بمحل ، فلا اختصاص لها بجوهر دون جوهر .

المذهب الثانى لأصحابنا : أن العدم لفقدان الشرط ،وهم فى ذلك فريقان .
أحدهما يقول بأن شرط استمرار وجوده قيام البقاء به ، فإذا عدم البقاء لزم عدمه (٤)
والفريق الثانى يقول شرط استمراره خلق الأعراض فيه ، فإذا لم يخلق عرض فيه لا (٥) يصح خلوه عنه لزم عدمه (٦) .

المذهب الثالث ـ نقل عن القاضى ـ أنه يعدم بالفاعل (٧) .

والأولى أن تحرر (٨) هذه الطريقة بقسمة دائرة بين النفى والإثبات . فنقول : لو عدم لم يخل (٩) إما أن يكون عدمه عدما جائزا أو واجبا .

ويستحيل أن يكون عدمه واجبا ؛ إذ الواجب لا يصح عليه البقاء ، وقد فرضوا [واجبا] (١٠) باقيا .

وإن كان جائزا . فلا بد له من مقتض .

والمقتضى إما أن يكون نفيا أو إثباتا .

والنفى لا اقتضاء له ، ويدخل فيه عدم الشرط ؛ لأن عدم الشرط يدل على عدم المشروط (١١) ، ولا يقتضى عدمه . ونحن فى تقسيم المقتضى ، بل فى تقسيم ما يدل .

والإثبات إما أن يضاده أولا ، والضد لا يجامع الضد ، ولا يصح أن يقوم بالمحل إلا فى حال انتفاء ضده ، فيمتنع إحالة عدمه على وجود ضده ، ولأن التضاد من الجانبين معقول .

---

(١) بداية : ل ١٠٢ / أ فى جـ . (٢) أ ، جـ : فنذكر ههنا .
(٣) راجع: المحيط بالتكليف ١٤٧ـ١٤٨ . (٤) من القائلين بذلك الشيخ الأشعرى . راجع : أصول الدين ٦٧ . (٥) بداية : ل ٧٨ / أ فى أ .
(٦) من القائلين بذلك الإمام الجوينى . راجع : الإرشاد ١٤٠ .
(٧) قال الباقلانى : إذا أراد البارى ـ تعالى ـ فناء جسم قطع عنه الأكوان والألوان . راجع : أصول الدين ٦٧ . (٨) أ: انه يحرر ، ب : ان يحرر .
(٩) أ ، ب : يخلو . (١٠) أ ، جـ : بدون (واجبا) زدناه من ب ليستقيم النص . (١١) بداية : ل ١٠٢ / ب فى جـ .

فإن (١) كان الطارئ يعدم (٢) الكائن في المحل لأنه ضده ، فمعقولية الضدية ثابتة للأول ، وهو ما باعتباره قدر الإعدام ،فيجب أن يساويه الكائن في الإعدام [في] (٣) جهة الإعدام فعند ذلك يمنع من وجود الطارئ ، وفي ذلك امتناع سبب (٤) العدم ،

وإن لم يكن ضدا فلا يخلو اما أن يقتضي العدم بإيثار واختيار أولا .
والمؤثر المختار لابد له من فعل ، والعدم نفي محض ، فلا يصح أن يكون فعلا ،

والمقتضي لا بإيثار فإما أن يقوم به فيقوم المعنى بالمعنى ، ويلزم منه أن يجامع وجوده وجوده ،

وإذا لم يقتض عدمه في زمن المجامعة فلا يقتضي بعدها ، لأن (٥) معقولية الاقتضاء ثابتة للموجب باعتبار ذاته ، ولا يصح أن يختص الاقتضاء بزمن دون زمن .

وإنما قلنا إنه يلزم منه أن يجامع وجوده وجوده ، لأنه لا يصح أن يقوم به حالة عدمه ، فلا يقوم به إلا حالة وجوده ، وفيه المجامعة (٦) المذكورة ، فهذا تحرير هذه الطريقة على الوجه المذكور .

واعلم أن القاضي يصحح أن الفاعل يعدم (٧) ، فقيل له : قد بطلت الطريقتان في استحالة بقاء الأعراض ، فما دليلك على استحالة بقائها ؟

فقال لست أثبت هذه المسألة ولا أنفيها (٨) ، فليس إلا الوقف فيها ، وهذا تمام الكلام في هذه المسألة .

ومن لم يسلك طريق القاضي في صحة انتساب العدم للفاعل تمت الطريقة له ، وجزم باستحالة بقاء الأعراض ، وكانت الأعراض واجبة العدم في الزمن الذي يلي حالة حدوثها ،والجواهر إنما تعدم عند عدم الأعراض ، فحاصل (٩) القول عنده أن العدم إنما يطرأ على الجائزات بوصف الوجوب ، أما العرض فلأنه غير قابل لأن يستمر الوجود عليه زمنين ، والجوهر لا يصح وجوده (١٠) دون عرضه وما امتنع وجوده وجب عدمه .

وزعمت المعتزلة أن جهة العدم انما هو الضد إلا فيما استحال بقاؤه من الأعراض كالأصوات والإرادات ، فلا يستقيم لهم أن عدمه بالضد .

---

(١) بداية : ل ٨٥/ أ في ب . (٢) أ ، ب ، جـ : بعدم . صححناه من د .
(٣) أ ، ب ، جـ : بدون (في) زدناه من د ليستقيم النص . (٤) د : ثبوت نسبة .
(٥) ب : لأنه . (٦) بداية : ل ٧٨/ ب في أ . (٧) بداية : ل ١٠٣/ أ في جـ .
(٨) راجع : شرح الكبرى ١٢٢ . (٩) أ ، جـ : فحاصل .
(١٠) بداية : ل ٨٥/ ب في ب .

وقالوا : إن للجواهر ضدا ينفى وجودها ، وهو معنى قائم بنفسه ، ولا اختصاص له بجوهر دون جوهر ،

وقالوا على مذاق ذلك : لا يجوز أن يعدم بعض الجواهر دون بعض ، بل لابد من عدم الكل عند وجود ضد الكل ،

ففيما ذكروه مخالفة أحكام المعانى التى يستحيل قيامها بنفسها ، وإثبات حكم لما لم يقم به المعنى الموجب (١) له ، ولا لما يتصل بمحله ، وإثبات التضاد لا على المحل .

ولو قيل لهم : ما وجه اختصاص التضاد بالجواهر ، لم يجدوا لبيانه سبيلا (٢) .

فإن قالوا : لأن الجواهر لا فى محل ، والفناء لا فى محل فكان له نسبة إلى الجواهر بهذه الجهة .

فيلزمهم أن يضاد وجود البارى (٣) ، لأنه أيضا لا فى محل .

ثم قد بينا (٤) أن العدم بالتضاد لا يصح ، لأنه مشترك بين الضدين .

فإن كان الطارئ يعدم ماقبله لأنه ضده ، فهذه الجهة حاصلة فى الكائن ، فمنع من وجوده ، وهذا واضح للمتأمل (٥) .

* * *

---

(١) بداية : ل١٠٣/ ب فى ج .   (٢) أ : لبيان سهيلا .

(٣) ب : كرر (البارى) .   (٤) بداية : ل٧٩/ أ فى أ .

(٥) راجع هذا الفصل فى : التمهيد ٢٩٩ ، الإنصاف ٣٧ـ٣٨ ، الإرشاد ١٣٨ـ ١٤٠ ، لمع الأدلة ٨٥ ، الاقتصاد فى الاعتقاد ٣٩ـ٤١ ، شرح الإرشاد لابن ميمون ٢٩٢ـ٢٩٦ ، الأربعين ١٨٩ ، المحصل ١٧٤ـ١٧٥ ، شرح المقاصد ٢/٧٩ـ٨٠ ، شرح الكبرى ١١٨ـ١٢٢ ، شرح أم البراهين ٦٩ـ٧٢ ، نشر الطوالع ٢٥٨ـ٢٦٠ .

* باب القول فى معانى أسماء الله - تعالى عزوجل - *

قدم على الكلام فى أسماء الله عزوجل الكلام فى الاسم (١) والتسمية (٢) والمسمى (٣)، والوصف (٤) والصفة (٥).

وهذا الفصل الكلام فيه يتعلق باللفظ ، والنظر فيما يتعلق بالوضع اللغوى .

ولا شك أن معنا لفظا ، ومدلول لفظ ، ووضع لفظ .

فالتسمية تطلق على ذكر اللفظ ، وعلى وضع اللفظ دالا على المعنى ،

والاسم يطلق على اللفظ وعلى مدلول اللفظ .

وكذلك الوصف يطلق (٦) على قول الواصف ، وعلى المعنى القائم بالمحل .

والصفه تطلق بإزاء المعنيين أيضا

ولا شك فى جميع ذلك .

وإنما الخلاف فى أى المحامل هو حقيقة ، وفى أيها هو مجاز

فصار أصحابنا إلى أن لفظ الاسم حقيقة فى مدلول اللفظ وهو المسمى ، ومجاز فى التسمية وهو اللفظ (٧).

وكذلك الصفة حقيقة فى المعنى القائم بالموصوف ، وقد يطلق على اللفظ مجازا وهو الوصف (٨).

---

(١) الأسم هو : اللفظ الموضوع للدلالة على المسمى . راجع: المقصد الأسنى ١٦٥ .

(٢) التسمية : وضع الاسم للمعنى . راجع الكليات ١/١٢٢ .

(٣) المسمى هو : المعنى الذى وضع الاسم بإزائه . راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .

(٤) الوصف : قول الواصف لله تعالى ولغيره بأنه حى عالم قادر مثلا راجع : التمهيد ٢٤٥ .

(٥) الصفة هى : الشئ الذى يوجد بالموصوف أو يكون له ويكسبه الوصف. راجع: المصدر السابق ٢٤٤ .

(٦) بداية : ل ٨٦/أ فى ب . (٧) بداية : ل ١٠٤/أ فى ج .

(٨) راجع : التمهيد ٢٤٤ - ٢٤٥ ، ٢٥٨ ، الإنصاف ٦٠ ، مجرد مقالات الأشعرى ل ١٦/أ أصول الدين ١١٤ - ١١٥ ، ١٢٨ ، الإرشاد ١٤١ ، بحر الكلام ٣٤ ، لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات ١٨ ، الجامع لأحكام القرآن ١/١٠١ ، مختصر الكامل فى مسائل الشامل ل ٥٥/ب - ٥٦/أ ، شرح المقاصد ٢/١٢٤ ، شرح المواقف ت : د . المهدى ٣٤٦ .

وصارت المعتزلة الى خلاف ذلك فقالوا : الاسم فى اللسان حقيقة (١) فى اللفظ ، و قد يطلق على المسمى مجازا .

والوصف والصفة يرجعان عندهم حقيقة إلى قول الواصف (٢) .

وذهب الأستاذ أبو منصور (٣) إلى أن اللفظ مشترك ، فيطلق الاسم على اللفظ حقيقة ، وعلى مدلوله حقيقة ، ويطلق لفظ الصفة على اللفظ حقيقة وعلى المعنى القائم بالموصوف حقيقة ، واستعمل طريق الفريقين (٤)

فأما من قال إن الاسم حقيقة فى اللفظ فاستدل على ذلك بوجوه :

منها : أن الاسم من حيث اللسان مشتق من السمو ، أو من السمة وهى العلامة [على اختلاف بين أهل العربية ،

فإن كان مأخوذا من السمة ـ وهى العلامة ـ] (٥) فأمارة الشئ وعلامته لابد (٦) وأن تكون (٧) مغايرة له .

وإن كان مأخوذا من السمو ـ وهو العلو ـ فمعناه أنه سمى بمسماه ، فأوضحه وكشف معناه ، وذلك لا يتحقق إلا فى اللفظ فيلزم أن يكون حقيقة فى اللفظ (٨)

---

(١) أ ، ب ، جـ : الاسم حقيقة فى اللسان . صححناه من د .

(٢) راجع : مقالات الإسلاميين ٢٥٣/١ ، التمهيد ٢٤٨ـ٢٥٨ ، شرح الأصول الخمسة ٥٤٣ ، أصول الدين ١١٥ ، الإرشاد ١٤١ ، لوامع البينات ١٨ ، الكامل فى اختصار الشامل ل ١٢١/أ .

(٣) أبو منصور : محمد بن محمد بن محمود الماتريدى السمرقندى م٣٣٣هـ ، متكلم أصولى ، شيخ الماتريدية ، من تصانيفه : شرح الفقه الأكبر ، تأويلات أهل السنة ، الجدل فى أصول الفقه ، التوحيد ، بيان وهم المعتزلة ، مأخذ الشرائع فى أصول الفقه ، رد أوائل الأدلة للكعبى ، رد تهذيب الجدل للكعبى ، توفى بسمرقند .
انظر ترجمته فى ـ تاج التراجم فى طبقات الحنفية لابن قطلوبغا ٥٩/ مطبعة العانى / بغداد ١٩٦٢م ، تاريخ الأدب العربى ٤١/٤ـ٤٣ ، هدية العارفين ٣٦/٢ـ٣٧ ، معجم المؤلفين ٣٠٠/١١ .

(٤) راجع: الكامل فى اختصار الشامل ل١٢٣/أ ، شرح لمع الأدلة ل ٦٩/أ .

(٥) أ : بدون : ما بين القوسين . زدناه من ب ، جـ ليستقيم النص .

(٦) بداية : ل ٧٩/ب فى أ . (٧) أ ، ب : يكون .

(٨) قال البصريون : الاسم مشتق من السمو وهو العلو والرفعة ، وقال الكوفيون مشتق من السمة وهى العلامة . راجع : اشتقاق اسم فى : التمهيد ٢٥٥ ، لوامع البينات ٢٧ ، الجامع لأحكام القرآن ١٠١/١ ، مختار الصحاح ٣٣٨ الكليات ١٢٠/١ .

الوجه الثاني : أن من سأل عن اسم شخص معين فقال ما اسم هذا ، فجوابه ذكر اللفظ الموضوع لتعريفه ، والدلالة عليه ، ولو كان خلاف ذلك لعد من أجاب بذلك متجوزا ، ولا يعده أحد من (١) أهل اللسان حائدا عن الحقيقة .

الوجه الثالث : (٢) أن الأمة قاطبة مجتمعة على أن لله تسعة وتسعين (٣) اسما ، والبارى ـ تعالى ـ واحد ، والقول بأن الاسم هو (٤) المسمى [يلزم منه تعدد الآلهة ، وهو محال .

وأما من قال بأن الاسم هو المسمى] (٥) فاحتج بقوله تعالى :

" سبح اسم ربك الأعلى (٦) "

وبقوله : " تبارك اسم ربك (٧) "

ونظير ذلك الآيات الدالة على تنزيه الاسم وتعظيمه وإضافة العبودية إليه ، ومعلوم أن المسبح (٨) المقدس المعظم إنما هو مدلول اللفظ ، لا نفس اللفظ .

وقد يستدلون بقوله :

" ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم " (٩)

ومعلوم أن القوم انما عبدوا الأصنام لا الألفاظ .

وقد قال بعض أئمة العربية وهو معمر بن المثنى (١٠) : الدليل

---

(١) بداية : ل ١٠٤/ب في جـ . (٢) بداية : ل ٨٦/ب في ب .

(٣) أ : وتسعون . (٤) جـ : غير . (٥) أ : بدون : ما بين القوسين زدناه من ب ، جـ ليستقيم النص . (٦) سورة الأعلى آية ١ .

(٧) سورة الرحمن من آية ٧٨ . (٨) أ : المسيح .

(٩) سورة يوسف من آية ٤٠ .

(١٠) أبو عبيدة البصرى التيمى بالولاء النحوى م ٢١٠هـ ، من أئمة الأدب واللغة ، أخذ عن يونس وأبى عمرو بن العلاء وهشام بن عروة ، وأخذ عنه أبو حاتم والمازنى ، من تصانيفه التى تبلغ نحو مائتى كتاب : معانى القرآن ، نقائض جرير والفرزدق ، مقاتل الفرسان ، أخبار قضاة البصرة ، غريب بطون العرب ، مجاز القرآن .
انظر ترجمته فى : الفهرست ١/٥٣ـ٥٤ ، معجم الأدباء لياقوت الحموى ١٩/١٥٤ـ١٦٢/ ط دار المأمون ، وفيات الأعيان ٤/٣٢٣ـ٣٤٠ ، العبر ١/٣٥٩ ، بغية الوعاة للسيوطى ٢/٢٩٤ـ٢٩٦/ ت: محمد أبو الفضل إبراهيم /ط عيسى الحلبى ١٩٦٥م ، شذرات الذهب ٢/٢٤ـ٢٥ ، الأعلام ٧/٢٧٢ ، معجم المؤلفين ١٢/٣٠٩ .

على أن الاسم هو المسمى هو قول لبيد بن ربيعة (١) (٢) :

إلى الحول ثم اسم السلام عليكما ∴ ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذر (٣)

ولا يريد الشاعر أن اللفظ عليهم ، وإنما مدلوله عليهم .

قالوا : وقد أجمع المسلمون قاطبة قبل ظهور الخلاف على أن الله ـ تعالى ـ في أزله الصفات والأسماء الحسنى ، وعلى ما قال الخصم ليس لله في أزله اسم ، وذلك مناقض لما درج السلف عليه .

وأجابوا عن كلمات الأولين بأن الاسم قد يطلق ويراد به التسمية ، وعليه يحمل قوله :

" إن لله تسعة وتسعين (٤) اسما (٥) " .

وقد يقولون إن المدلولات متعددة (٦) ، فإن التسمية قد تطلق (٧) على الذات، وقد تطلق (٨) على الصفات ، وقد تطلق على الأفعال ، وقد تطلق على سلب ـ وهي أسماء التنزيه ـ وقد تطلق على إضافة ، وذلك متكثر وهو مدلول اللفظ فلم يلزم من وحدة الذات التي تكثرت اعتباراتها انتفاء مدلولات هذه (٩) الألفاظ إذا لاحظنا (١٠) بها أمرا زائدا (١١) على الذات .

---

(١) أ ، ب ، جـ : زيادة (أبي) حذفنا الزيادة اعتمادا على د وعلى كتب التراجم .

(٢) لبيد بن ربيعة بن عامر بن مالك بن جعفر بن كلاب الجعفري ، م ٤١ هـ ، الشاعر المشهور أحد أصحاب المعلقات ، يعد من الصحابة ومن المؤلفة قلوبهم ، كان شاعرا من فحول الشعراء ، وفد على رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ فأسلم وحسن اسلامه ، روى أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال أصدق كلمه قالها شاعر كلمة لبيد : " ألا كل شيء ما خلا الله باطل " انظر ترجمته في : الشعر والشعراء ٢/ ٢٧٤ ـ ٢٨٥ ، معجم الشعراء للمرزباني ١٧٤/ ط٢ دار الكتب العلمية / بيروت ١٩٨٢ م ، أسد الغابة ٤/ ٥١٤ ـ ٥١٧ . راجع استدلال معمر بن المثنى في : مجاز القرآن لأبي عبيدة معمر بن المثنى ١/ ١٦ ت: د محمد فؤاد سزكين / مكتبة الخانجي / القاهره . (٣) راجع : ديوان لبيد بن ربيعة ٧٩/ دار صادر / بيروت ١٩٦٦ م ، الأغاني لأبي فرج الأصفهاني ١١/ ١٣٩/ مطبعة التقدم / القاهرة .

(٤) أ : وتسعون . (٥) الحديث: تمامه " مائة إلا واحدا من أحصاها دخل الجنة " . رواه البخاري في صحيحه بسنده عن أبي هريرة . راجع : صحيح البخاري ، كتاب التوحيد ، باب ان لله مائه اسم الا واحدا ٤/ ١٩٥ .

(٦) بداية : ل ٨٠/ أ في أ ، ١٠٥/ أ في جـ . (٧) أ ، ب : يطلق .

(٨) أ ، ب : يطلق . (٩) أ ، ب ، جـ ، د : لهذه .

(١٠) أ ، جـ : حصناه ، ب : حسنا . صححناه من د .

(١١) بداية : ل ٨٧/ أ في ب ، أ ، ب ، جـ : أمر زائد .

قال الأستاذ أبو منصور (١) كما قلتم أن الاسم يطلق ويراد به التسمية وعدد تموه انفصالا ، فالاسم يطلق ويراد به المسمى فيكون انفصالا عما تمسكتم به من الآى المذكورة ، مع أن قوله :

" ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها "

يمكن تأويله ، وهو : أن الأصنام لم يثبت لها وصف الألوهية ، وإنما أنتم وضعتم هذا اللفظ عليها ، فكأنكم ما عبدتم إلا أسماء وضعتموها ، لا (٢) ما ثبت [له] (٣) حكم الإلهية فى نفسه .

والحق الذي لامراء فيه أن اللفظ مشترك بينهما ، فلا معنى لمنازعة أحدهما للآخر ، وإن نظر إلى غلبة استعمال أهل العرف أو الشرع فلا شك فى إطلاقه فى الجهتين فلا معنى للتنازع بين الخصمين .

ولذلك (٤) قال أصحابنا (٥) : إن من ادعى أنه ليس لله ـ تعالى ـ صفة الألوهية فى أزلة فقد خرق إجماع الأمة .

قال الأستاذ أبو منصور لا شك أن الصفة ههنا أطلقت على ما قام بالموصوف ، ولا يمنع ذلك أن تطلق الصفة على قول الواصف .

فالحق (٦) : أن لفظ الصفة مشترك ، فقد يطلق على اللفظ صفة ، كما يشير إليه أهل العربية ،

وقد يطلق على المعنى القائم بالموصوف كما ذكر أصحابنا . على أن لفظ الصفة فيما قام بالموصوف أكثر استعمالا .

ولهذا يقال لمن كذب فى وصف رجل لم تذكر صفته .

ولهذا يقال ان السائل اذا سأل عن صفات الشيء (٧) لم يكن قصده الألفاظ الدالة على معانيه ، وإنما مقصوده أنه موصوف بالعلم أو الجهل أو السواد أو البياض، فتأملوا ترشدوا إن شاء الله تعالى (٨)

---

(١) الماتريدى سبق التعريف به . راجع ص ٢٣٨ (٢) أ : الا .

(٣) أ ،ب ،جـ : بدون (له) زدناه من د ليستقيم النص .

(٤) جـ : وكذلك . (٥) أ : اسمائنا .

(٦) بداية : ل ١٠٥/ب فى جـ . (٧) بداية : ل ٨٠/ ب فى أ .

(٨) راجع هذا الفصل فى : التمهيد ٢٤٤ـ٢٦٤ ، الإنصاف ٦٠ ـ ٦١ ، شرح الأصول الخمسة ٥٤٢ـ٥٤٤ ، أصول الدين ١١٤ـ١١٥ ، الفصل ٢٧/٥ـ٣٦ ، الإرشاد ١٤١ـ١٤٢ ، المقصد الأسنى ٨ـ٢٦ ، بحر الكلام ٣٤ـ٣٥ ، تلخيص الأدلة ل ١١٢/ب ـ ١٢٤/أ ، شرح الإرشاد لابن ميمون ٢٩٧ـ٢٩٩ ، لوامع البينات ١٨ـ٢٦ ، شرح المقاصد ١٢٤/٢ـ١٢٦ ، شرح المواقف ت : د المهدى ٣٤٥ـ٣٤٩ ، نشر الطوالع ٢٩٧ ـ ٣٠٧ ، العقيدة فى ضوء القرآن الكريم ٥٧/١ـ٥٨ .

* فصل : فيما يجوز إطلاقه على الله ـ تعالى ـ *

قال: (ما ورد الشرع بإطلاقه أطلقناه ، وما ورد بمنعه منعناه ، وما لم يرد فيه إذن في إطلاقه ولا منع توقفنا (١) فيه) ٨٠/ ب

وذهب بعض أصحابنا إلى أن ما لم يرد فيه إذن ولا منع فهو ممنوع (٢).

وهذا مدخول ؛ فإن المنع حكم شرعي ، والأحكام الشرعية مداركها السمع دون العقل ، فإثبات المنع من غير سمع تلقى الأحكام من غير مداركها عندنا ، وذلك تناقض في القول .

وفصل المتأخرون في هذا القسم بين أن يكون ما لم يرد فيه اذن وهو غير موهم بمعنى يستحيل عليه وبين أن يوهم (٣) معنى يستحيل على الله ـ تعالى ـ . فجوز في الأول ، ومنع في الثاني (٤).

وهذا أيضا من الطراز الأول ؛ فإن التحليل والتحريم إنما يؤخذ من السمع ، غير أن الإجماع على (٥) امتناع اطلاق ما يوهم ، فوجدنا فيه مأخذا سمعيا (٦) ، وما لم يوهم لم نجد (٧) فيه مأخذا سمعيا (٨) ، فوجب الوقف عن الحكم فيه وليس الوقف جزما (٩) بالانكفاف ، بل شك في انتفاء الحكم فيه .

وقد أطلق أئمتنا [القول] (١٠) على أن القياس لا يجري في أسماء الله ـ تعالى ـ الحسنى ، فانحصر مداركها في الكتاب والسنة وإجماع الأمة .

وهل يشترط أن يكون الخبر الوارد في السنة في أسماء الله ـ تعالى ـ الحسنى (١١) متواترا (١٢) ؟

الصحيح أنه غير مشترط ؛ فإن الجواز حكم يمكن أخذه من أخبار الآحاد (١٣).

---

(١) بداية : ل ٨٧/ب في ب، وهو رأي الأشعري والجويني ، واختاره الإيجي وكثير من المتكلمين . راجع : الإرشاد ١٤٣ ، المقصد الأسنى ١٦٤ ، شرح المواقف ت : د . المهدي ٣٥٣ . (٢) من القائلين بذلك البغدادي والتفتازاني . راجع : أصول الدين ١١٩ ، شرح المقاصد ١٢٦/٢ . (٣) أ : الوهم .

(٤) مذهب الباقلاني : ان اللفظ إذا دل العقل على أن معناه ثابت في حق الله ـ سبحانه ـ جاز إطلاق ذلك اللفظ على الله ـ تعالى ـ سواء ورد به التوقيف أو لم يرد ، ومذهب الغزالي والفخر الرازي : أن الأسماء موقوفة على الأذن ، أما الصفات فغير موقوفة على الأذن . راجع : المقصد الأسنى ١٦٤ ـ ١٦٨ ، لوامع البينات ٣٦ . (٥) بداية : ل ١٠٦/أ في ج . (٦) أ : سميعا .

(٧) ب : نجز . (٨) أ : سميعا . (٩) أ ، ج : جزم .

(١٠) أ ، ب ، ج : بدون (القول) زدناه ليستقيم النص . (١١) ب : بدون (الحسنى) .

(١٢) أ : متواتر . (١٣) راجع هذا الفصل في التوحيد ٦٥ ـ ٦٧ ، ٩٣ ـ ٩٦ ، ١٠٧ ـ ١٠٨ ، أصول الدين ١١٥ ـ ١١٦ ، الإرشاد ١٤٣ ، المقصد الأسنى ١٦٤ ـ ١٦٨ ، تلخيص الأدلة ل ١٢٥/ب ـ ١٢٦/ب ، لوامع البينات ٣٦ ـ ٣٩ ، التفسير الكبير ١٥٢/١ ـ ١٥٤ ، شرح المقاصد ١٢٦/٢ ـ ١٢٧ ، شرح المواقف ت : د . المهدي ٣٥٢ ـ ٣٥٥ الكلنبوي على الجلال الدواني ٢٤٥/٢ ـ ٢٤٧ ، نشر الطوالع ٣٠٩ ـ ٣١٠ ، العقيدة في ضوء القرآن الكريم ٥٣/١ ـ ٥٤ .

* فصل [في أقسام أسماء الله تعالى] *

نقل عن الشيخ أبي الحسن - رضى الله عنه [أنه] (١) قال :
أسماء الله منها ما يقال هي هو وهو مادلت التسمية فيه على ذاته .
ومنها ما يقال انه [غيره وهو ما دلت التسمية فيه على أفعاله كالخالق والرازق .
ومنها ما يقال إنه] (٢) لا هي هو ، ولا هي غيره . وهو كل ما دلت التسمية (٣) فيه على صفة (٤) من صفاته (٥) .

وذهب بعض الأصحاب الى أن كل اسم له فهو هو سواء دلت التسمية فيه على ذاته ، أو أشعرت (٦) بصفته (٧) أو بفعله ، وقال على مذاق ذلك الخالق هو الذات الفاعلة لا الخلق ، والرازق اللفظ فيه يدل على الذات الرازقة لا الرزق (٨) .
وقال الإمام : (المرتضى عندنا رأى شيخنا أبي الحسن) ١/٨١ أ
فإن اللفظ اذا دل على أمر غير سلب فقد دل على ثبوت ، وإذا لم يكن الثبوت راجعا إلى الذات ولا الى الصفات فقد دل على مغاير (٩) للذات ، فصح أن يقال (١٠) إن التسمية دلت على غيره .

---

(١) أ : بدون (انه) زدناه من ب ، جـ ليستقيم النص .
(٢) أ : بدون : ما بين القوسين . زدناه من ب ، جـ ليستقيم النص .
(٣) بداية : ل ٨١/أ في أ . (٤) أ : صفاته .
(٥) ذهب إلى هذا المذهب جمهور الأصحاب وأبو الحسن الباهلى والشيخ الأشعرى والقاضى الباقلانى والجوينى .
راجع : التمهيد ٢٦١ - ٢٦٢ ، الإرشاد ١٤٣ - ١٤٤ ، الكامل فى اختصار الشامل ل ١٢١/أ ، شرح المقاصد ١١٥/٢ ، شرح المواقف ت : د . المهدى ٣٤٦ .
(٦) أ : وأشعرت . (٧) بداية : ل ٨٨/أ في ب .
(٨) ذهب إلى هذا المذهب أبو بكر بن فورك وكثير من الأصحاب وكثير من أصحاب الحديث وأبو بكر الأصم .
راجع : مقالات الإسلاميين ٢٥٢/١ ، التمهيد ٢٦٢ ، الإرشاد ١٤٣ - ١٤٤ ، الكامل في اختصار الشامل ١٢١ / أ ، شرح المقاصد ١٢٤/٢ ، شرح المواقف ت : د . المهدى ٣٤٦ - ٣٤٧ ،
(٩) د : تغاير .
(١٠) بداية : ل ١٠٦ / ب في جـ .

والتحقيق أن لفظ العالم والخالق والرازق كل ذلك يدل على الذات ، فتارة يدل عليها باعتبار ذاتها ، وتارة يدل عليها باعتبار قيام صفة بها ، وليس تسمية العالم للعلم ، وإنما هو تسمية للذات التى قام بها العلم ، وليس تسمية الرازق للرزق وإنما التسمية فيه لفظ يدل على الذات التى صدر منها الرزق ، فالتسمية (١) إذن لذات (٢) باعتبار نسبة أمر إليها ، ولا تطلق التسمية عند انتفاء هذه النسبة إلى الذات .

فإن أراد الشيخ بالمغايرة أنه توقفت تسمية الذات على أمر مغاير فصحيح . وإن (٣) قال اللفظ المقول (٤) عليه تسمية مدلوله ما يغاير الذات فليس كذلك.

وكذلك نقول (٥) فى اللفظ الدال على صفة من صفاته إن كان يزعم أن التسمية تتوقف على ما ليس هو ولا هو غيره فصحيح ، وإن زعم أن مدلولها ما ليس هو ولا هو غيره ــ وهو الصفة ــ فليس بصحيح ، بل تسمية العالم والقادر مدلولهما هو الذات القادرة والعالمة ، فيتوقف إشعار التسمية على ثبوت الصفات التى ليست هى الذات ولا هى غيره ، وكون اللفظ يطلق على الذات تارة عند وجود صفة أزلية ، وتارة لا يطلق ليس ببعيد فى اللسان ، والله الموفق وبه نستعين وعليه نتوكل .

واعلم (٦) أن الكلام فى أسماء الله ــ تعالى ــ بحث عن معنى لفظ ، فلابد فيه من معرفة اللغة ومراد العرب من (٧) اللفظ (٨) عند إطلاقه ، ولا يكفى ذلك فى معرفة أسمائه ، إذ اللفظ قد يكون محمولا على حقيقته ، وقد يكون محمولا على مجازه ، وقد يعرف انصرافه من الحقيقة إلى المجاز بإحالة العقل حمله على جهة حقيقته ، فاحتاج المتكلم فى هذه الألفاظ إلى أن يكون عارفا بمسالك العقول ليعرف المحال فيصرف (٩) اللفظ عنه ، وكثيرا ما يكون ذلك فى الألفاظ الدالة على ذاته وصفاته ، فانظر ذلك وتأمل (١٠) ترشد .

ومن حق الباحث عن هذه الألفاظ أن يعرف الألفاظ وأنها لا تترادف ، بل لكل لفظ خصوصية ، وقد تكون الخصوصية بفصل فى أحد المسميين ، وقد تكون (١١) بنوع مبالغة فى بنية (١٢) الكلمة فى مدلول اللفظ لا توجد فى غيرها ، وقد تكون (١٣) بزيادة مبالغة مع اشتراك اللفظين فى الدلالة على المبالغة فى (١٤) المعنى ، فافهم ذلك قبل الخوض فى الأسماء .

---

(١) د : فى التسمية . (٢) أ ، ب ، جـ : الذات . صححناه من د .
(٣) أ ، ب : فان . (٤) أ ، ب : المعول . (٥) أ : لقوله ، ب : يعول ، جـ : يقول ، د : تقول . (٦) بداية : ل ٨٨ / ب فى ب . (٧) بداية : ل ٨١ / ب فى أ .
(٨) بداية : ل ١٠٧ / أ فى جـ . (٩) أ : فيصرفه . (١٠) ب : وتأمله .
(١١) أ ، ب ، جـ : يكون . صححناه من د . (١٢) أ ، ب : بغية .
(١٣) أ ، ب ، جـ : يكون . صححناه من د . (١٤) أ ، ب ، جـ : على . صححناه من د .

واعلم أنه بحر خضم (١) لا يدرك ساحله ، ولكل أحد منه مشرع على مقدار فهمه ، وقد ورد :

" إن لله تسعة وتسعين (٢) اسما من أحصاها دخل الجنة " (٣) .

أعاننا (٤) الله وإياك على ما يقرب إليه (٥) .

* * *

---

(١) أ : تجر خصم . (٢) أ : وتسعون .

(٣) سبق تخريجه . راجع ص ٢٤٠

(٤) أ : ايماننا . (٥) راجع هذا الفصل فى : التوحيد ٩٦ ، التمهيد ٢٦١ـ٢٦٢ ، أصول الدين ١١٦ ـ ١١٨ ، الإرشاد ١٤٣ـ١٤٤ ، المقصد الأسنى ١٥٢ـ ١٥٤ ، شرح الإرشاد لابن ميمون ٢٩٩ ـ ٣٠٣ ، لوامع البينات ٤٠ـ ٤٣ ، شرح المقاصد ٢/١٢٤ ـ ١٢٦ ، شرح المواقف : د . المهدى ٣٤٥ ـ ٣٤٩ .

أما الله :

فقد اختلف الناس في معناه ، وأنه من الأسماء المشتقة أو هو اسم علم : فذهب المحققون إلى أنه اسم علم (١) .

وقال آخرون انه اسم مشتق (٢) ، فاختلفوا في اشتقاقه :

فقال قوم أصله إلاه ، ومعنى الإلة (٣) : الذى يوله له ـ أى (٤) ـ يعبد (٥) .

وقيل الإله مأخوذ من الوله (٦) وهو الحيرة (٧) ، وهو تعالى حارت (٨) العقول فيه .

---

(١) وهو مذهب الشافعى وأبى حنيفة والحسين بن الفضل البجلى والقفال الشاسى وأبى سليمان الخطابى وأبى يزيد البلخى والجوينى والغزالى والفخر الرازى والجرجانى ، وهو أحد قولى الخليل بن أحمد ، وسيبويه والمبرد .

راجع هذا المذهب فى : كتاب العين للخليل بن أحمد ٤/ ٩١ / ت : مهدى المخزومى وإبراهيم السامرائى / العراق ١٩٨٢ ، الارشاد ١٤٤ ، المقصد الأسنى ٤٨ ، لوامع البينات ١٠٨ ، شرح المواقف ت : د . المهدى ٣٥٦ .

(٢) نسب هذا المذهب الى المعتزلة والحارث المحاسبى ونقل عن الأشعرى .

راجع هذا المذهب فى : أصول الدين ١٢٣ ، لوامع البينات ١٠٨، ١٠٩ .

راجع الاختلاف فى لفظ الجلالة هل هو اسم علم أو مشتق فى : الأسماء والصفات ١٨ـ١٩ الإرشاد ١٤٤ـ١٤٥ ، المقصد الأسنى ٤٨ ، لوامع البينات ١٠٨ـ١١١ ، القصد المجرد فى معرفة الاسم المفرد لابن عطاء الله السكندرى ٧٧ـ٨٤ / ت: فاروق منصور مع دراسة فى التصوف الإسلامى للمحقق/ دار الزهراء /القاهرة ١٩٧٢م ، شرح المواقف/ت: د . المهدى ٣٥٦ـ٣٥٧ ، المختصر فى معانى أسماء الله الحسنى / محمود سامى ١٣ /عيسى الحلبى / القاهرة . (٣) بداية : ل ١٠٧/ ب فى جـ .

(٤) أ : ان . (٥) راجع: شرح الإرشاد لابن ميمون ٣٠٥ ، لوامع البينات ١١٩ ، شرح المواقف ت: د . المهدى ٣٥٦ . (٦) أ : الالوله .

(٧) راجع : شرح الإرشاد لابن ميمون ٣٠٥ ، لوامع البينات ١١٧ ، شرح المواقف ٣٥٦ .

(٨) بداية : ل ٨٩/ أ فى ب .

وقيل إنه لاه أدخلت عليه لام فصار الإله ، ثم أدغمت إحدى اللامين في الأخرى .

ومن (١) الناس من قال هذه اللام التي أدخلت عليه هي لام التعريف .

وقال آخرون هي لام التفخيم والتعظيم - هذا تصرف الكوفيين (٢) -

وقال قوم من البصريين أصله لاه مأخوذ من قولهم لاهت الشمس إذا ارتفعت (٣) ، وأنشدوا :

ولاهك (٤) قد يغشى العشيرة نوره ∴ ونورك نور في الجديدين ساطع (٥)

أي : سؤددك وعلاك وعظم شأنك ، فأدخلت عليه اللام على النعت المذكور (٦) .

والصحيح أنه اسم علم ،ولا مانع من أن يكون مشتقا في أصله ، ثم يوضع على جهة العلمية .

والدليل على أنه علم امتناع النعت به ، ونعته بجميع الأسماء . وذلك من أحكام العلمية (٧) .

الرحمن الرحيم :

اسمان مشتقان من الرحمة ، وهما من أبنية المبالغة كالنديم والندمان (٨) ، غير أن وزن (٩) فَعْلان يظهر أنه أبلغ من لفظ فَعِيل (١٠) ، فقد اختص بزيادة مبالغة .

والرحمن من الأسماء المختصة التي لا تطلق إلا على الله (١١) ، وإن أطلق على مسيلمة (١٢) فإنما أطلق مقيدا (١٣) باليمامة فقيل

---

(١) بداية : ل ٨٢/أ في أ . (٢) راجع: شرح الإرشاد لابن ميمون ٣٠٤-٣٠٥ ، لوامع البينات ١١٨-١١٩ . (٣) راجع : لوامع البينات ١١٦ .

(٤) د : وإلهك . (٥) هذا البيت لم أجده .

(٦) راجع: الأقوال في اشتقاق لفظ الجلالة في : تفسير أسماء الله الحسنى للزجاج ٢٥-٢٦ / ت: أحمد يوسف الدقاق/ ط٤ دار المأمون للتراث/ بيروت ١٩٨٣م ، الإرشاد ١٤٥ ، لوامع البينات ١١٢-١٢٠ ،التفسير الكبير ١٥٦/١-١٦٢ ، الجامع لأحكام القرآن ١٠٢/١-١٠٣ ،مختار الصحاح/مادة اله ٣٣ ، المقصد المجرد ٨٠-٨٢ ، شرح المواقف ٣٥٦ ، المختصر في معاني أسماء الله الحسنى ١٣ .

(٧) راجع الاستدلال في : لوامع البينات ١٠٨-١١١ . (٨) راجع: الإرشاد ١٤٥ ، المقصد الأسنى ٤٩ ،مختار الصحاح/مادة رحم ٢٥٩ . (٩) ب : وزنه .

(١٠) ذهب الى ذلك الأكثرون ، وقيل الرحيم أبلغ . راجع: لوامع البينات ١٦٦-١٦٧ ، الجامع لأحكام القرآن ١٠٥/١ . (١١) راجع: الإرشاد ١٤٥ ،المقصد الأسنى ٤٩ ، مختار الصحاح ٢٥٩ ، المختصر في معاني أسماء الله الحسنى ١٥ .

(١٢) أ: مسئلة . مسيلمة بن ثمامة بن كبير بن حبيب الحنفي الوائلي ، من المعمرين ،ادعى النبوة فقتله حبشي عام ١٢هـ،ولد ونشأ باليمامة - وهي القرية المسماه اليوم بالجبيلة بقرب العيينة بوادي حنيفة في نجد - . راجع: التعريف به في : شذرات الذهب ٢٣/١ ،الأعلام ٢٢٦/٧ .

(١٣) أ : مفيدا .

رحمان (١) اليمامـــة (٢) ، وعد ذلك من (٣) هو ساتـه (٤) ، حيث (٥) انتقل من دعوى النبـوة كذبا إلى دعوى الرحمانية جـرأة (٦) وعتوا .

وأما الرحمـة : فلا تطلق على الله ـ تعالى ـ بمعنى الرأفـة والتحنن ، وإنما تطلق عليه ـ بمعنى ـ إرادة الخيـر والإنعام على عبيده ، فتكون مـن الأسـماء الدالة على الصفات ، أو ترجع إلى نفس الانعام والإحسان فترجع إلـى الأفعال (٧) .

وبعض الناس يذهب الى أن الرحمن يعم الكافر والمؤمن ،والرحيم مختص بأمـر الآخرة (٨) وهو مختص بالمؤمنين (٩) .

وهذا لا يؤخـذ من إشعار اللفظ ، فإن صـح في ذلك توقيف شرعـي جـاز أن يكون مدركا لذلك .

ومما ذكره بعض الأئمة في الأسـماء تخلق (١٠) العبد بحظ (١١) من معنـى الاسـم ، فيرى في معنى الله التأله والحيرة (١٢) ، ويرى في معنى الرحمـن عموم الإحسان لكل عبد جـزاء (١٣) ، وفي معنى الرحيم الموعظة والدعاء الـى الصراط المسـتقيم ، وليس في هذا ما ننكره (١٤) .

---

(١) أ ، ب ، جـ : رحمن ، خطـأ إملائـــي .

(٢) راجع : لوامع البينات ١٥٤ .

(٣) أ ، ب ، كرر (من) حذفنا المكرر . (٤) أ : هو سامه ، د : هو شانه .
الهـوس بفتحتين طرف من الجنون . راجع : مختار الصحاح ٧٢٧ .

(٥) بداية : ل١٠٨/أ في جـ . (٦) ب ، جـ : جـراءة .

(٧) راجع معنى الرحمن الرحيم في : الأسماء والصفات ٤٩ـ٥٢ ، الإرشاد ١٤٥ ، شرح الإرشاد لابن ميمون ٣٠٥ـ٣٠٦ ، لوامع البينات ١٥٣ـ١٥٧ ، شرح المواقف ٣٥٧ .

(٨) بداية : ل٨٩/ب في ب . (٩) راجـع : شـرح الإرشـاد لابن ميمـون ٣٠٦ـ٣٠٧ ، لوامـع البينات ١٦٦ .

(١٠) أ : يهـلك ، ب ، جـ : يهـلف . صححـناه من د .

(١١) أ ، ب ، جـ : يخص . صححـناه مـن د .

(١٢) راجـع : المقصد الأسـنى ٤٨ـ ٤٩ .

(١٣) أ ، ب ، جـ : حـرا صححنـاه من د .

(١٤) راجع حـظ العبد مـن هذين الاسمين في المصـدر السابق ٥١ ، لوامع البينـات ١٦٨ ـ ١٧١ ، المختصـر في معانـي أسـماء الله الحسـنى ١٥ ، ١٦ .

الملــك :

اختلف أصحابنا فى أنــه يرجــع الى الخلق أو القدرة على الخلق :
فالذي ذهب إليه الشيخ أبو الحسن أنه (١) ذو الملك (٢) .
والملك هو الخــلق . (٣)

وذهب القاضى ومن تابعــه من المحققيــن إلى أنــه راجــع إلى القدرة (٤)

وكذلك إذا قيل العبد يملك فمعناه أنه مقتدر على الانتفـاع بالعين المملوكــة متى أراد ، غير أن للشـرع تخصيصا فى (٥) ذلك ، فإنه لايطلق على القــدرة عند (٦) الانتفاع المخظور ملكا ، وإنما يطلق إذا كان الانتفاع المقدور (٧) مباحــا فى الشــرع ، وكذلك ملوك الأقاليم لما أقدروا (٨) على التصرف فى البــلاد قيل لهم مالكــون لها ، هذه طريقة القاضى ومن تبعــه .

وأورد عليهم من التزم مذهب الشيخ أبى الحســن أن الملك إذا كان هو الاقتدار فالجواهــر الباقية غير مقدورة فى حـالة البقاء فلتخرج عن ملكـة ، وفى ذلك هجر (٩) باتفاق الأمــــة .

وأجابــوا عن ذلك بأن الاقتدار على بقائها إما بخلق بقاء على رأى الشيخ (١٠) ، وإما بخلق الأعراض على (١١) رأى القاضى (١٢) وهو متى أراد بقاءها خــلق الاعراض (١١) ، ومتى أراد عدمها قطع الأعراض عنها ، فلم ينافـ ذلك ما ذكــروه ،

---

(١) بداية : ل ٨٢/ ب فى أ . (٢) راجع : شرح لمع الأدلة ل ٧٣/ أ .

(٣) قال الزجاج : " أصل المَلْكِ فى الكلام الربط والشد ، وقال أصحاب المعانــى الملك : النافذ الأمر فى ملكه ، إذ ليس كل مالك ينفذ أمره وتصرفه فيما يملكــه ، والملك أعم من المالك . راجع : تفسير أسماء الله الحسنى ٣٠ .

(٤) راجع : رأى القاضى فى شرح لمع الأدلة ٧٣/أ ، راجع معنى الملك فى : مقالات الإسلاميين ٢/٢٥٥ ، التحبير فى التذكير للإمام القشيرى ٢٦/ت : د . إبراهيم بسيونى / ط دار الكتاب العربى للطباعة والنشر / القاهرة/١٩٦٨م ، الإرشاد ١٤٥ ، شرح الإرشاد لابن ميمون ٣٠٨ ، لوامع البينات ١٧٣ـ١٧٤ ، الكامل فى اختصار الشــامل ل١٢٣/ أ . (٥) بداية : ل ١٠٨/ ب فى ج . (٦) أ ، ب ، ج : على . صححناه من

(٧) ب ، ج : بالمقــدور . (٨) ج : قـدروا .

(٩) أ ، ج : هجى ، ب : عجــر . صححنــاه من د .

(١٠) راجــع : أصــول الدين ٥٤ .

(١١) ب : بــدون : ما بيـــن الرقميــن .

(١٢) راجــع : أصــول الديــن ٥٤ .

ولولا ذلك لرادف هذا الاسم أحد الأسماء الثلاثة (١) وهى الخالق ، البارى ،المصور .

ثم (٢) من أحكام القدرة الاستغناء (٣) ، ومن لازمه احتياج المخلوقين له ، وكذلك حكم ملوك الدنيا .

القُدُّوس :

فُعُّول (٤) من القدس وهو الطهارة والنزاهة ، وسميت الأرض المقدسة ؛ لأنها منزهة عن أوضار (٥) الجبابرة ، وسميت الجنان حظائر (٦) القدس ؛ لأنها منزهة مبرأة عن النقائص (٧) .

فالاسم إذن من الأسماء الآيلة إلى السلب (٨) .

وحظ العبد من التخلق فى الملك لازم الملك (٩) وهو : احتياج الناس إليه فى إرشاده الى طريق الآخرة ـ وحاجة الناس فى ذلك إليه وفى دعوته المستجابة (١٠) واستغناؤه (١١) عنهم (١٢) .

وفى القدوس حظه تنزهه عما يشينه فى أمر دينه ، أو ينقصه فى إدراك فضائل الدين (١٣) ، والله أعلم .

السلام :

ذكر فيه ثلاثة (١٤) معان :

الأول : إطلاقه على أن المراد به أنه ذو السلامة من كل آفة ونقص .

---

(١) أ ،ب : الثلاثة . (٢) بداية : ل ٩٠/أ فى ب . (٣) أ : والاستغناء .

(٤) أ ،ب ،جـ : مقول ، د : فيمول . (٥) أ : أوضاد .

(٦) أ ، ب ،جـ ،د : حضائر . (٧) راجع معنى اسمه تعالى القدوس فى : تفسير أسماء الله الحسنى ٣٠ ،الإرشاد ١٤٥ ، لوامع البينات ١٨٥ ، مختار الصحاح/مادة قدس ٥٥٠

(٨) راجع: الإرشاد ١٤٦ ،لوامع البينات ١٨٦ . (٩) بداية ل ١٠٩/ أ فى جـ .

(١٠) د : الناس اليه فى ذلك فى دعوته المستجابة .

(١١) د : واستغنا . (١٢) راجع حظ العبد من اسمه تعالى الملك فى : التحبير فى التذكير ٢٦ ـ ٢٧ المقصد الأسنى ٥٥ ،لوامع البينات ١٨٤ ،شرح لمع الأدلة ل ٧٢/أ ـ ٧٣ ـ ب ،المختصر فى معانى أسماء الله الحسنى ١٦ . (١٣) بداية : ل ٨٣/أ فى د . راجع حظ العبد من اسمه تعالى القدوس فى : التحبير فى التذكير ٢٨ ،المقصد الأسنى ٥٦ ـ ٥٧ ،لوامع البينات ١٨٦ ،المختصر فى معانى أسماء الله الحسنى ١٧ .

(١٤) أ ، ب ، جـ : ثلاث .

وهذا يلزم منه أن يراد ف القدوس ،الا أن فى القدوس مبالغة .

الثانى : أن يراد به مالك تسليم [(١)] الخلائق من المهالك والمعاطب [(٢)]

والثالث : أن يراد به سلامة على المؤمنين ،كما قال تعالى :

" سلام قولا من رب رحيم " [(٣)]

وفى القول بالمعنى الأول رجوع الاسم إلى [(٤)] السلب ،وفى الثانى رجوعه الى القدرة أو الى نفس الفعل ، وفى الثالث يرجع إلى القول [(٥)] .

وحظ [(٦)] العبد منه أن يسعى فى دفع المضار عن إخوانه المسلمين ، وأن يفشى [(٧)] السلام على أهل الملة [(٨)] .

المؤمن :

الإيمان يطلق عند أهل اللسان على التصديق [(٩)] ، ومعناه فى حق الرب ـ تعالى ـ أنه يصدق أنبياءه فيما أخبروا عنه من الأحكام والحشر والنشر والجنة والنار .

قال الله ـ تعالى ـ " وما أنت بمؤمن لنا [(١٠)] "

ـ أى ـ مصدق ، وهذا يرجع الى القول .

وقد يطلق المؤمن [(١١)] على معنى المومن [(١٢)] ، وتليين الهمزة شائع فى [(١٣)] وضع اللسان ، والتأمين [(١٤)] قد يكون بالقول الصادق منه ،وقد يكون بخلق الطمأنينة [(١٥)] .

وحظ العبد منه : التصديق بالله ورسله وكتبه ، ومن المعنى الثانى : السعى فى إزالة الخوف من كل خائف بطريق القول والفعل [(١٦)] .

---

(١) التسليم ـ بمعنى ـ السلام . راجع مختار الصحاح / مادة سلم ٣٣٣ .
(٢) المعاطب : المهالك ، واحده "معطب . راجع المصدر السابق/مادة عطب ٤٦٤ .
(٣) سورة يس من آية ٥٨ . (٤) أ : على . (٥) راجع معنى اسمه تعالى السلام ، ورجوع الاسم فى : الأسماء والصفات ٣٤ ، الإرشاد ١٤٦ ، شرح الإرشاد لابن ميمون ٣٠٩ـ٣١٠ ، لوامع البينات ١٨٧ـ١٨٩ .
(٦) أ ، ب ، جـ : وحق . صححناه من د . (٧) أ : ينشى . (٨) راجع حظ العبد من اسمه تعالى السلام فى : المقصد الأسنى ٥٨ ،لوامع البينات ١٨٩ ،المختصر فى معانى أسماء الله الحسنى ١٨ . (٩) راجع: تفسير أسماء الله الحسنى ٣١ ،مختار الصحاح/مادة أمن ٣٨ . (١٠) سورة يوسف من آية ١٧ . (١١) أ : المومن .
(١٢) يعنى : مأخوذة من الأمن . (١٣) بداية : ل ٩٠/ب فى ب .
(١٤) بداية :ل ١٠٩/ب فى جـ. (١٥) راجع معنى اسمه تعالى المؤمن فى : الإرشاد ١٤٦ ، لوامع البينات ١٨٩ـ١٩٠ ، شرح المواقف ٣٥٨ . (١٦) راجع حظ العبد من هذا الاسم فى :المقصد الأسنى ٥٩ـ٦١ ، لوامع البينات ١٩١ـ١٩٢ ، المختصر فى معانى أسماء الله الحسنى ١٨ـ١٩ .

المهيمن :

قيل معناه الشاهد (١) .

والدليل عليه قوله تعالى :

" ومهيمنا عليه (٢) " .

أي : شاهدا ، ومنه قول الشاعر :

إن الكتاب (٣) مهيمن لنبينا ... والحق يعرفه ذوو الألباب (٤)

ثم في حملة على الشهيد وجهان :

أحدهما أن يصرف الى معنى العلم ، فهو تعالى الشهيد على كل شئ ، " لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض (٥) " .

ومن (٦) الأصحاب من حمل ذلك على القول ، وكلام الله ـ تعالى ـ مهيمن على الكتب السابقة ، وهو مبني على تصديق الكتب وتقرير الصحف المنزلة على الأنبياء الماضين ـ صلوات الله عليهم أجمعين (٧) ـ

وقال بعض العلماء المهيمن : الأمين (٨) ، والأصل فيه أنه مُؤَأْمن (٩) من الأمانة ، ثم قلبت الهمزة كما قالوا في أرقت : هرقت ، والأمانة في حكم الله ـ تعالى ـ ترجع إلى الصدق في القول .

---

(١) قاله قتادة ، ورواه الوالبي والسدي عن ابن عباس . راجع: الصحاح للجوهري مادة همن ٦/٢٢١٧ ت: أحمد عبد الغفور عطار / دار العلم للملايين / بيروت ، الإرشاد ١٤٧ ، لوامع البينات ١٩٢ـ١٩٣ ، الجامع لأحكام القرآن ٦/٢١٠ ، جواب أهل العلم والإيمان لابن تيمية ٢٦/ ط ١ مطبعة التقدم / مصر ١٣٢٢هـ .

(٢) سورة المائدة من آية ٤٨ . (٣) أ ، ب : الكتب . (٤) البيت نسبه فخر الدين الرازي الى الشاعر حسان بن ثابت . راجع: التفسير الكبير ١٢/١١ . ولم أجده في ديوان حسان بن ثابت . (٥) سورة سبأ من آية ٣ .

(٦) بداية : ل ٨٣/ ب في أ . (٧) راجع: الإرشاد ١٤٧ .

(٨) روى هذا القول عن عكرمة والحسن وسعيد بن جبير وعطاء الخراساني ، ورواه الوالبي عن ابن عباس . راجع : الإرشاد ١٤٧ ، لوامع البينات ١٩٣ ، الجامع لأحكام القرآن ٦/ ٢١٠ ، جواب اهل العلم والإيمان ٢٦ .

(٩) أ ، ب ، جـ ، د : مويمن .

قال الجوهري في الصحاح: المهيمن أصله مؤأمن ، لينت الثانية وقلبت ياء ، وقلبت الأولى هاء .

راجع : الصحاح مادة أمن ٥/ ٢٠٧١ .

وقال الخليل بن أحمد (١) : المهيمن : الرقيب (٢) .
والعرب (٣) تقول مهيمن على كذا إذا كان حفيظا عليه ، وسنذكر معنى الرقيب (٣) .
وحظ (٤) العبد منه التصديق بالله ورسله وكتبه ، والمراقبة لخواطره المذمومة شرعا (٥)

العزيـــــــــز :

معناه عند معظم (٦) العلماء القدير القاهر ، والعزة هي القدرة والاستعلاء والغلبة (٧) .
ومنـه قول القائل " مَنْ عَـزَّبَزَّ " (٨)
وقـال تعـالى : " فعززنـا بثالث " (٩)
ـ أي ـ قوينـا وأيدنـا .
وحمل بعض الأئمة العزيز على العديم المثل ، فيرجع معناه إلى السلب (١٠)
وحظ العبد منه قهر الشيطان بعزيمة الصدق ، والترقي بالإخلاص إلى ذروة (١١)
يعجز (١٢) عن مثلها أضرابـه (١٣) .

---

(١) الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الأزدي البصري ١٠٠ـ١٧٠هـ صاحب العروض والعربية ، أول من استخرج العروض وحصن به الشعر العربي ، حدث عن عاصم الأحول وغيره ، من تصانيفه : كتاب العين ، النغم ، العروض ، الشواهد ، النقط والشكل ، الايقاع ، الجمل . انظر ترجمته في الفهرست ٤٨ـ٤٩ ، معجم الأدباء ١١/ ٧٢ـ٧٣ ، وفيات الأعيان ٢/ ١٥ـ١٩ ، العبر ١/ ٢٦٨ ، معجم المؤلفين ٤/ ١١٢ـ١١٣ .

(٢) راجع: الإرشاد ١٤٧ ، لوامع البينات ١٩٣ . (٣) ب: بدون ما بين الرقمين . راجع ص ٢٦٥ . راجع معنى اسمه تعالى المهيمن في : تفسير أسماء الله الحسنى ٣٢ـ٣٣ ، الأسماء والصفات ٦٣ـ٦٤ ، التحبير في التذكير ٣١ ، الإرشاد ١٤٧ ، المقصد الأسنى ٦١ ، لوامع البينات ١٩٢ـ١٩٤ . (٤) ب : وحـق .

(٥) راجع: حظ العبد من هذا الاسم في : التحبير في التذكير ٣١ ، المقصد الأسنى ٦١ ، المختصر في معاني أسـماء الله الحسـنى ١٩ . (٦) بداية : ل ١١٠/ أ في جـ .

(٧) راجع : تفسير أسماء الله الحسنى ٣٣ ، مختار الصحاح/مادة عزز ٤٥٤ .

(٨) أ ، ب ، جـ : بني . صححناه من د اعتمادا على كتب اللغة . وهو: مَثَل ومعناه من غَلَب سَلَب . راجع : مختار الصحاح ٦٤ ، ٤٥٤ .

(٩) سـورة يـس من آيـة ١٤ . (١٠) راجع معنى اسمه تعالى العزيز فـي : التحبير في التذكيـر ٣١ـ٣٢ ، الإرشاد ١٤٧ ، المقصد الأسنى ٦٢ ، لوامـع البينات ١٩٤ـ ١٩٥ . (١١) أ : رزوه . (١٢) أ ، ب ، جـ : تعجز ، د : يعـز . (١٣) راجع حظ العبد من الاسم المذكور في : المقصد الأسنى ٦٢ـ٦٣ ، لوامع البينات ١٩٦ ، المختصر في معاني أسماء الله الحســـنى ٢٠ .

الجبـــــــار (١) :

اختلف العلماء في معنـــــــاه :

فقال بعضهم : هو مأخوذ من الجبر وهو الاصلاح ، ومنه جبرت العظم ، وجبـــــرت الأمـر فانجبـر (٢) .

قال العجاج (٣) : " قد جبر الدينَ الإلهُ فانجبر (٤) "

فيرجع الاسم اذن إلى صفات الأفعال .

وقال بعضهم الجبار : حامل الخلائق على ما يريد فيرجع الى القدرة (٥)

وقيل الجبار هو : العظيم ، وروى هذا عن ابن عباس (٦) .

وقيل الجبار هو : المنيع الذى لا يناله قصد القاصدين ، ومنه يقال للنخلـــة إذا (٧) فاتت الأيدى جبـارة ، وعلى هذا يحمل عوده على صفة النفى ومعناه : التعالى عن سمات المحدثين ، ويمكن عوده إلى الاقتدار (٨)

---

(١) بداية : ل ٩١/أ فى ب . (٢) راجع : مختار الصحاح/مادة جبر ١٠٦ .

(٣) أبو الشعثاء عبد الله بن رؤبـة بن النبيذ بن صخر بن كنيف المصرى ٦٥ـ١٤٥هـ ، له ديوان شعر ليس فيه إلا الأراجيز راجع : التعريف به فى : الفهرست ١٧٩ ، معجم الأدباء ١١/١٤٩ـ١٥١ ، تهذيب التهذيب ٣/٢٩٠ـ٢٩١ ، شذرات الذهـب ١/٢٢٣ . (٤) رواه الأصمعى عن العجاج بلفظ " قد جبر الدينَ الإلهُ فجبر " ، وقال : قوله فجبر : يريد انجبر . راجع : ديوان العجاج ٤/ت: د . عزة حسن / ط دار الشروق / بيروت . (٥) قال ابن عباس الجبار هو الغالب على عبادة . راجع : تنوير المقباس فى تفسير حبر الأمة سيدنا عبد الله بن عباس ٦/٤٧ بهامش الدر المنثور للسيوطى ط / دار المعرفة / بيروت بدون تاريخ .

(٦) أبو العباس عبد الله بن عباس بن عبد المطلب م ٦٨ هـ ابن عم رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ اللقن المعلم الفطن المفهم ، مفسر التنزيل ومبين التأويل ، روى عن النبى ـ صلى الله عليه وسلم ـ وعمرو على ومعاذ بن جبل وأبى ذر ، روى عنـه ابن عمر وأنس بن مالك وغيرهم ، شهد مع الإمام على الجمل وصفين ، وكف بصره فى آخر عمره ، سكن الطائف وتوفى بها . انظر ترجمـته فى : التاريـــخ الكبير ٥/٢ ، حلية الأولياء ١/٣١٤ـ٣٢٩ ، أسد الغابة ٣/٢٩٠ـ٢٩٤ ، العبر ١/٧٦ ، تذكرة الحفاظ ١/٤٠ـ٤١ ، إسعاف المبطأ برجال الموطأ ٢٣ ، شذرات الذهب ١/٧٥ـ٧٦ ، . راجع الجامع لأحكام القرآن ١٨/ ٤٧ ؛ حيث روى الإمام القرطبى عن ابن عباس قوله : ان الجبار هو العظيم .

(٧) بداية : ل ٨٤/أ فــى أ .

(٨) راجع معنى اسم الله ـ تعالى ـ الجبار فى : تفسير أسماء الله الحسنى ٣٤ ، الإرشاد ١٤٧ـ١٤٨ ، لوامع البينات ١٩٧ـ١٩٨ .

راجع حظ العبد من هذا الاسم فى : التحبير فى التذكير ٣٣ ، المقصـــد الأسنى ٦٣ ، المختصر فى معانى أسماء الله الحسنى ٢٠ .

المتكبـــــــــــر . العلى . المتعالى . العظيم :

قال صـــاحب الكتـــاب :

(معنى الجميـــــع واحـــد) ٨٤/أ

ومن العلماء من حمل ذلك على تنزه البارى عن سمات النقص (١)

وقال القاضى : هى تدل على جميع صفات البارى النفسية والمعنوية ، وتدل أيضا على نفى صفات النقص (٢) ، ولا مانع فى دلالة اللفظ على النفى والإثبات (٣) .

وأنا أقول أما المتكبر : فلفظ المتفعل (٤) يشعر بفعل (٥) ما يليق بالكبرياء ، ووصف العظمة يشعر بصفات الجـلال .

وقد (٦) فرق الشرع بين لفظ العظمة والكبرياء [فقـــــــــال " الكبريـــــاء] (٧) ردائى ، والعظمة (٨) إزارى " (٩) .

وعن هذا خص بعض العلماء التحريم فى الصلاة بلفظة الله أكبر ، دون قول القائل الله أكمـــل ، والله أعظم ،

وكذلك قال الله ـ تعالـــى ـ :

" وهو العلــى الكبيــر " (١٠)

فأشـــعر بأن معنى العلو مخالف لمعنى الكبيـــر .

ويظهر أن يقال إن العلو فى ذاتـه إشارة إلى حقيقة باعتبارها نافى (١١) صفات النقص ، وما باعتباره نافـــى (١٢) غير نفس الانتفاء .

والمتعالى أيضا يحتمل أن يكون إشارة الى أفعال تليق بالعلو ، ويحتمل أن يكون راجعا الى الصفات المنافية (١٣) لسمات النقص (١٤) .

وحظ العبد من هذه الأسامى : صيانة نفسه عن الأفعال المحظورة (١٥) والمكروهـــة وفعل ما ينافيها (١٦) .

---

(١) راجع: الإرشاد ١٤٨ . (٢) بداية: ل ١١٠/ ب فى ج .

(٣) راجع: شرح لمع الأدلة ل ٧٤/أ . (٤) أ ، ب : المتعقل . (٥) أ ، ج : بفعله .

(٦) أ ، ب ، ج : قد . صححناه من د . (٧) أ : بدون (فقال الكبرياء) زدناه من ب ، ج ليستقيم النص . (٨) أ : العظمـة .

(٩) رواه أبو داود فى سـننه بسنده عن أبى هريرة عن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ عن رب العزة ـ عز وجل ـ . راجع سنن أبى داود ، كتاب اللباس ، باب ما جاء فى الكبر ٤/٥٩ / ط دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع .

(١٠) سورة سبأ من آية ٢٣ . (١١) أ ، ب : نافا . (١٢) أ ، ب : نافـا .

(١٣) بداية : ل ٩١/ب فى ب . (١٤) راجع معانى الأسماء المذكورة فى : تفسير أسماء الله الحسنى ٣٤ ، ٤٨ ، ٦١ ، التحبير فى التذكير ٥٦ ، ٥٨ ، الإرشاد ١٤٨ ، المقصد الأسنى ٦٤ ، ٩٥ ، ٩٦ ، ٩٨ ، ١٠٠ ، ١٣٥ ، شرح الإرشاد لابن ميمون ٣١٥ ، لوامع البينات ٢٠٠ ـ ٢٠١ ، ٢٥١ ـ ٢٥٣ ، ٢٥٩ ، ٢٦٠ ـ ٣٣٤ . (١٥) أ ، ب: المحضورة .

(١٦) راجع: حظ العبد من الأسماء المذكورة فى : التحبير فى التذكير ٣٤ ، ٥٨ ، المقصد الأسنى ٦٤ ، ٩٦ ، ١٠٠ ـ ١٠١ ، لوامع البينات ٢٠١ ـ ٢٠٢ ، ٢٥٣ ، ٢٦٠ .

الخالـــق . البارئ . المصـــور :

قال صاحب الكتـــــاب :

(إن الخالق يطلق على المخترع ويطلق على المقدر) ٨٤/أ

والبارى ـ تعالى ـ هو : المختـرع ،

والمصور : فاعل الصـــور .

والأولـى حمل الخالق على المقدر ، وهو المشار إليه فى قوله تعالى :

" فتبارك الله أحسن الخالقين (١) "

والبارى ـ تعالى ـ يحمل على الموجد المخترع (٢) .

والمصـور (٣) إشارة الى التشكيل (٤) بالصور المختلفة (٥) ، فإنه يبعـد ترادف الأســماء مع ذكرها فى سياق واحد على حكم المدح والثناء (٦)

الغفـــــار :

فعّال من الغفر ، وهو الســتر (٧) ، ويشعر ذلك بتكرر المغفرة (٨) منـه [لا مــن] (٩) الغفر مرة واحـدة ، [إذ] (١٠) لا يقال لمن فعل ذلـك غفـــار .

---

(١) سورة المؤمنون من آية ١٤ . قال الزجاج : أصل الخلق فى الكلام التقدير . راجع: تفسير أسماء الله الحسنى ٣٤ . (٢) قال الزجاج : يقال : برأ الله الخلق إذا فطرهم ، والبرء خلق على صفة ، لأن البرء من تبرئة الشئ من الشئ من قولهم برأت من المرض أبرأ منه . وقد فرق الزجاج بين الخالق والبارى بأن بعض الخلق إذا فصل عن بعض سمى فاعله بارئا ، ونقل عن أبى على أن البـارى هو الذى به انفصلت الصور بعضها عن بعض ، فصورة زيد مفارقة لصورة عمرو . راجع: المصدر السابق ٣٧ . (٣) بداية : ل ١١١/أ فى جـ .

(٤) أ ، ب ، جـ : التشكيك . صححناه من د . (٥) قال الزجاج : المصور مُفعِّل من الصورة ، وهو تعالى مصور كل صورة لا على مثال احتذاه ، ولا على رسم ارتسمه. راجع : المصدر السابق ٣٧ . (٦) راجع معنى الأسماء المذكورة فى : التحبيـر فى التذكير ٣٤ـ٣٥ ، الإرشاد ١٤٨ ، المقصد الأسنى ٦٤ـ٦٧ ، شرح الإرشاد لابن ميمون ٣١٦ ، لوامع البينات ٢٠٢ـ٢٠٩ ، (٧) راجع: تفسير أسماء الله الحسنى ٣٧ ، مختار الصحاح/مادة غفر ٥٠٢ . (٨) بداية : ل ٨٤/ب فى أ .

(٩) أ ، ب : بدون (لا من) زدناه من جـ ليستقيم النص . (١٠) أ ، ب : بدون (اذ) زدناه من جـ : ليستقيم النص .

ويمكن حمله على ترك العقوبة .

ويمكن حمله على الإنعام المنافى لما يفضحنا فى العاجل والآجل .

والذى يظهر لى فى معناه أن الستر ما يخفى عن الناظر حال المستور ، ولا سَتْر بالنسبة إليه ، فإخفاء حال العاصى عن الناس يكون سترا عليه لا محالة ، وهو يرجع الى خلق هذا العلم بحاله (١)

وحظ العبد من الخالق والبارئ والمصور السعى فى الأمور التى يعقبها التقدير ، والإيجاد مخصوص بباب الخيرات ، فإن السعى فى نقيض الخير مذموم (٢) ممنوع منه (٣) .

ومن الغفار ستر الزلات عن العصاة (٤) ، وغفر الذنوب لمن أساء إليه ، ومقابلة الإساءة بالإحسان أبلغ حظ فيه (٥)

القهار :

فَعّال من القهر (٦) .

ويمكن صرفه إلى القدرة .

ويمكن صرفه الى الأفعال التى تذل (٧) الجبابرة (٨) .

وحظ العبد منه : قهر النفس الأمارة بالسوء ، وقهر الشيطان الموسوس بالمعاصى (٩)

---

(١) راجع معنى اسمه تعالى الغفار فى : تفسير أسماء الله الحسنى ٣٨ ، الإرشاد ١٤٨ ، المقصد الأسنى ٦٩ - ٧٠ ، شرح الإرشاد لابن ميمون ٣١٧ لوامع البينات ٢١٣ - ٢١٥ .

(٢) أ ، ب : فإن السعى مذموم نقيض الخير ، جـ : فإن السعى المذموم نقيض الخير . صححناه من د . (٣) راجع : حظ العبد من الأسامى المذكورة فى : التحبير فى التذكير ٣٤ - ٣٧ ، المقصد الأسنى ٦٧-٦٩ ، لوامع البينات ٢١١ .

(٤) أ : العصات . (٥) راجع : حظ العبد من اسم الله تعالى الغفار فى : المقصد الأسنى ٧٠ - ٧١ ، لوامع البينات ٢٢٠ .

(٦) قال الزجاج : القهار فى وضع العربية الرياضة والتذليل ، يقال قهر فلان الناقة إذا راضها وذللها .

راجع : تفسير أسماء الله الحسنى ٣٨ ، مختار الصحاح/مادة قهر ٥٨٠ .

(٧) بداية : ل ٩٢/أ فى ب . (٨) راجع معنى اسمه تعالى القهار فى : تفسير أسماء الله الحسنى ٣٨ ، التحبير فى التذكير ٣٩ ، الإرشاد ١٤٩ ، المقصد الأسنى ٧١ ، شرح الإرشاد لابن ميمون ٣١٧ ، لوامع البينات ٢٢١-٢٢٢ .

(٩) راجع حظ العبد من الاسم المذكور فى : المقصد الأسنى ٧١ ، لوامع البينات ٢٢٣ .

الوهاب :

فَعَّال من الهبة (١) ، وهو مانح النعم (٢) ـ والنعمة ما يتنعم (٣) به (٤) ـ ، إلا أن ما يتنعم (٥) به من الشهوات التي يعص الله بها لا (٦) تعد نعمه لما فيها من الخسران في الآخرة .

وحظ العبد من ذلك : الصدقة والبر (٧)

الرزاق :

خالق الرزق (٨) ـ والرزق ما ينتفع به الإنسان من حلال وحرام (٩) ـ على ما سيأتي إن شاء الله ـ تعالى ـ (١٠) .

وحظ العبد منه اكتساب إطعام الطعام للقادمين عليه وغيرهم (١١)

الفتاح :

اختلف العلماء في معناه :

فقال (١٢) بعضهم معناه الحاكم ، والعرب تسمى القاضي فتاحا ، وهو المراد بقوله تعالى :

" ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وأنت خير الفاتحين " (١٣)

ـ أي ـ أحكم الحاكمين .

والحكم له محملان :

أحدهما : قول الله واخباره عما للعبد وعليه .

والثاني : القضاء (١٤) وسيأتي معنى القضاء إن شاء الله ـ تعالى ـ (١٥) .

---

(١) أ : الهيئة . الهبة : الهدية الخالية عن الإعواض والأغراض . راجع معنى الهبة في : تفسير أسماء الله الحسنى ٣٨ ، المقصد الأسنى ٧١ ، لوامع البينات ٢٢٣ .

(٢) راجع معنى اسمه تعالى الوهاب في : الإرشاد ١٤٩ ، شرح الإرشاد لابن ميمون ٣١٧ـ٣١٩ ، لوامع البينات ٢٢٥ . (٣) أ : ينتقم .

(٤) راجع مختار الصحاح / مادة نعم ٦٩٣ ـ ٦٩٤ . (٥) أ : ينتقم .

(٦) بداية : ل ١١١ / ب في ج . (٧) راجع حظ العبد من الاسم المذكور في : المقصد الأسنى ٧٢ ـ ٧٤ ، لوامع البينات ٢٢٦ .

(٨) راجع معنى اسمه تعالى الرزاق في : الإرشاد ١٤٩ ، المقصد الأسنى ٧٤ .

(٩) راجع معنى الرزق في : الفقه الأكبر للشافعي ٤٢ ، الاقتصاد في الاعتقاد ١٩٠ ، شرح المقاصد ٢ / ١١٩ . الرزق عند المعتزلة هو ما ينتفع به وليس للغير المنع منه وهو ينقسم عندهم الى ما يكون رزقا على الإطلاق كالماء وإلى ما يكون رزقا على التعيين كالأشياء المملوكة . راجع : شرح الأصول الخمسة ٧٨٤ . (١٠) راجع ص ٣٢٤

(١١) راجع حظ العبد من الاسم المذكور في : المقصد الأسنى ٧٥ـ٧٦ ، لوامع البينات ٢٢٧ـ٢٢٨ . (١٢) أ : فقالا . (١٣) سورة الأعراف من آية ٨٩ . (١٤) بداية : ل ٨٥ / أ في أ . (١٥) لم يتعرض الشيخ المقترح لمعنى القضاء كما لم يتعرض له الجويني ولعله يقصد أنه سيأتي معنى الحكم راجع معنى الحكم في : ص ٢٦٠

ويمكن حمله على الأفعال المنصفة للمظلومين من الظالمين .

وقال بعض العلماء الفتاح خالق الفتح ـ وهو النصر ـ وهو المراد بقوله تعالى :

" إن تستفتحوا فقد جاءكم الفتح (١) " .

ـ أى ـ ان تستنصروا فقد جاءكم النصر (٢) .

وحظ العبد منه نصرة الحق ،وإعانة كل مظلوم على (٣) ظالمه (٤) .

العليم :

يدل على العلم كالعالم ، إلا أن فيه فى بنية (٥) اللفظ مبالغة (٦) ؛ فإن فَعِيل (٧) من أبنية المبالغة ، والمبالغة فى حق البارى ـ بمعنى ـ كثرة متعلقات العلم ،فإن العلم واحد لا كثرة فيه (٨) .

وحظ العبد منه تعلم علوم الدين (٩) .

القابض الباسط :

من (١٠) أوصاف الأفعال .

فالقابض : المضيق على من أراد .

والباسط: موسع (١١) الرزق على من شاء (١٢) .

وحظ العبد منه منع (١٣) غير المستحق من العطاء (١٤) ،والتوسيع على المستحقين (١٥)

---

(١) سورة الأنفال من آية ١٩ . (٢) قال الزجاج : الفتاح من قولك فتحت الباب أفتحه فتحا ،ثم كثر واتسع حتى سمى الحاكم فتاحا ؛ وذلك لأنه يفتح المستغلق بين الخصمين . راجع: تفسير أسماء الله الحسنى ٣٩ . راجع معنى اسمه تعالى الفتاح فى : الإرشاد ١٤٩ ،المقصد الأسنى ٧٦ ، شرح الإرشاد لابن ميمون ٣٢٠ ، لوامع البينات ٢٢٨ـ٢٢٩ ، مختار الصحاح/مادة فتح ٥١٥ ،شرح المواقف ٣٦١ـ٣٦٢ ،الأسماء الحسنى د . حسن عز الدين الجمل ١٥٣ـ١٥٤ /ط الشعب ١٩٧٢م . (٣) أ ، ب: عن .

(٤) راجع حظ العبد من الاسم المذكور فى :المقصد الأسنى ٧٦،لوامع البينات ٢٥٩ .

(٥) أ : بقية . (٦) حكى الزجاج عن قطرب ان اسم الله ـ تعالى ـ العليم يفيد العلم بالغيوب. راجع تفسير أسماء الله الحسنى ٤٠ . (٧) ج : فعيلا .

(٨) راجع معنى اسم الله ـ تعالى ـ العليم فى : الإرشاد ١٤٩ ، المقصد الأسنى ٧٦ ، لوامع البينات ٢٢٢ـ٢٢٣ . (٩) راجع : المقصد الأسنى ٧٧ .

(١٠) بداية: ل ١١٢ / أ فى ج . (١١) أ : الموسع . (١٢) قال الزجاج : الأدب فى هذين الاسمين أن يذكرا معا ؛ لأن تمام القدرة بذكرهما معا . راجع : تفسير أسماء الله الحسنى ٤٠ . راجع : معنى الاسمين المذكورين فى : الأسماء والصفات ٦٤ ـ ٦٥ ، التحبير فى التذكير ٤٥، الإرشاد ١٤٩ ، المقصد الأسنى ٧٨، لوامع البينات ٢٣٤ـ٢٣٦ ، مختار الصحاح ٥٤٤،٦٥ـ٥٤٥ ، شرح المواقف ٣٦٢ ، الاسماء الحسنى ١٥٧ ـ ١٥٨ . (١٣) ب : من .

(١٤) ب : العظة .

(١٥) راجع : المقصد الأسنى ٧٨ .

الخافض الرافع :

من صفات الأفعال ،
والخفض حط المنزلة ،
والرفع تعزيز المنزلة (١) .

وحظ العبد منه (٢) مقصور على صرف (٣) من لا يستحق الولاية عنها ، وتولية من هو أهل ، والسعى فى ذلك ، والإعانة على حصوله (٤) .

الحكم (٥) :

بمعنى الحاكم ، إلا أن فى لفظه مبالغة ، فإن فَعَلا (٦) من أبنية المبالغة
والحكم (٧) يطلق على : القول المبين (٨) جزاء الأعمال (٩) .
ويمكن حمله على الأفعال الواقعة جزاء .
ويمكن حمله على العلم والقدرة على الاختراع .

وقيل إنما سمى العلم حكمة ، لأنه ينزع من قام به عن موافقة شيم الجاهلين ، وهو مأخوذ من المنع ، ولهذا سميت حكمة (١٠) اللجام (١١) [حكمة] (١٢) ، لأنها تمنع (١٣) الدابة من الجماح (١٤)

ومعنى المنع فى حق البارى - تعالى - محال ، وإنما يطلق (١٥) على حكمته (١٦) .
قال الله تعالى : " ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا " (١٧)
وقيل الحكم هو المحكم للأشياء المتقن لها (١٨) .

وحظ العبد منه اجتناب كل جهالة تضر به فى أمور الدين والدنيا ، ومنع نفسه من الانهماك فى الشهوات المنقصة (١٩) له فى دار الآخرة (٢٠) .

---

(١) راجع معنى الاسمين المذكورين فى : المقصد الأسنى ٧٩ ، لوامع البينات ٢٣٦-٢٣٧ ، مختار الصحاح ٢٠١ ، ٢٧١ . (٢) ب : بدون (منه) .
(٣) بداية : ل ٩٢/ب فى ب . (٤) راجع حظ العبد من الاسمين المذكورين فى : المقصد الأسنى ٧٩ ، لوامع البينات ٢٣٧ . (٥) د : الحكيم .
(٦) د : فعيلا . (٧) أ : والحاكم . (٨) د : المبنى .
(٩) أ ، ب ، جـ : للاعمال . صححناه من د . (١٠) أ ، ب ، جـ : الحكمة . صححناه من د .
(١١) أ : اللحام . (١٢) أ ، ب ، جـ : بدون (حكمة) زدناه من د . (١٣) د : تقبع .
(١٤) راجع : تفسير أسماء الله الحسنى ٤٣ . (١٥) بداية : ل ٨٥/ ب فى أ .
(١٦) ب : حكمت ، جـ : حكمه . (١٧) سورة البقرة من آية ٢٦٩ .
(١٨) راجع معنى اسمه تعالى الحكم فى : الارشاد ١٤٩-١٥٠ ، المقصد الأسنى ٨٢-٨٦ ، لوامع البينات ٢٤٠-٢٤١ ، شرح المواقف ٣٦٢ . (١٩) جـ : المنقصة .
(٢٠) راجع : المقصد الأسنى ٨٦ - ٨٨ .

العـــــــــدل :

معناه العادل ، وهو الذى (١) يفعل ماله أن يفعله (٢) ، واسم المصــــدر إذا وصف بــه له دلالة على المبالغة ، فإنــه يقال رجل عدل إذا جعل نفــس العدل ، فيشعر بلزومــه ووجوبــه؛إذ لا يصح مفارقة بين الشىء ونفسه .

وبعض النحاه يقدره بصاحب عدل .

وحظ العبد منــه ألا يباشــر إلا ما أذن له فيــه (٣).

اللطيـــــــف :

قيل معناة الملطف (٤) ،والملطف فاعل اللطف ، وهو كالجميل معناه المجمـــل .

وقيل اللطيف هو العليم بخفيات الأمور-والخفاء بالنسبة الى غيره ،لا بالنســبة الى محيط علمــه-.

ويقال هذا معنى لطيف إذا دق عن إدراك أكثــر الناس .

والعرب تسمى مادق (٥) معنى لطيفـــا .

وقيل اللطيف بمعنى الرحيم ، وهو تلطف (٦) بــه إذا رحمــه وأشفق عليه (٧) .

وحظ العبد منه اكتســاب العلوم ،ورحمة كل ضعيف (٨) .

---

(١) بداية : ل ١١٢ / ب فى ج . (٢) أ : يفعل . راجع معنى الاسم المذكور فى : الإرشاد ١٥٠ ، المقصد الأسنى ٨٨ ،لوامع البينات ٢٤٥ ،الأسماء الحسنى ١٦٦ .

(٣) راجع حظ العبد من الاسم المذكور فى : المقصد الأسنى ٩٢ ، لوامع البينات ٢٤٥ ـ ٢٤٦ .

(٤) قال الزجاج : أصل اللطف فى الكلام خفاء المسلك ودقة المذهب،واستعماله فــى الكلام على وجهين :

(١) اذا وصف بصغر الجرم .

(٢) اذا وصف بأنه محتال متوصل الى أغراضه فى خفــاء مســلك .

راجــع : تفسير أسماء الله الحسنى ٤٤ .

(٥) أ : رق . (٦) ج : يلطف .

(٧) راجــع معنى الاســم المذكــور فى : تفســير أسماء اللــــــــه الحســنى ٤٤ ، التحبير فى التذكيــر ٥٣ ، المقصد الأســــنى ٩٢، لوامـــع البينـــات ٢٤٦ ـ ٢٤٧ .

(٨) راجــع حــظ العبــد من الاســـم المذكــور فى : المقصــد الأسنى ٩٤، لوامــع البينـــــات ٢٤٨ .

الخبيـــــــــــر :

لفـظ (١) يشعر بالمبالغة فى العلم ، إلا أن فيــه زيــادة على معنى العــليم ، فإن العلــيم مبالغة فى كثرة المعلومات ، والخبيـــر يشـعر بالخبرة بخفيات الأمـــور (٢) .

وحظ العبد منــه الخبـــرة بدقائق العـــلوم (٣) .

الحـــــــليم (٤) :

الذى لا تسـتفزه (٥) زلات العصــاة على استعجال عقوباتهــم قبل الأجل الــذى قدر لها ، فيرجــع معنى الاسم الى التنزيــه عن العجلة ـ التى هى حاصلة فــى العـــادة عقيب انزعاج فى الباطــن ـ ودا عيــة الغضب ،والاستحثاث علـــى (٦) الفعل (٧) ، فيئول (٨) معناه أيضا إلى النفــى .

وقيل معناه العفو ، ويرجع الى ترك الانتقام ،والإنعام (٩) .

وحظ العبد منه سكون باطنــه عند الإســاءة ،وترك المقابلة (١٠)

الشـــــكور :

قال بعض العلماء هو المجازى على الشكر له (١١) ، فيكون الاسم على معنى الازدواج ، كما سميت العقوبة على السيئة سيئة ، والعقوبة على الاعتداء اعتداء .

---

(١) بداية : ل ٩٣/أ فى ب . (٢) راجع معنى الاسم المذكور فى : التحبيـــر فى التذكير ٥٤ ، الإرشاد ١٥٠ ،المقصد الأسنى ٩٤ ،لوامع البينات ٢٤٨ـ٢٤٩ ، فى أسمائه الحسنى وصفاته العليا /د . عبد الرازق نوفل ١٠٩ـ١١٠/ الناشـــر المركز الثقافى العربى للنشر والتوزيـــع .

(٣) راجع حظ العبد من الاسم المذكور فى : المقصد الأسنى ٩٤ ، لوامع البينات ٢٤٩ .

(٤) أ : الحكـــيم . (٥) أ : تســـــتقره .

(٦) بداية : ل ١١٣/أ فى جـ . (٧) بداية : ل ٨٦/أ فى أ .

(٨) أ: فيول ب: فيؤول جـ: فيؤل . (٩) راجــع معنـــى الاســـم المذكـور فى الإرشـاد ١٥٠ ، المقصـــد الأسنى ٩٥ ، لوامـــع البينـات ٢٤٩ .

(١٠) راجــع حظ العبد من الاسم المذكور فى : المقصد الأسنى ٩٥ ،لوامع البينات ٢٥٠ـ٢٥١ . (١١) قال الزجاج : الشكور فَعُول من الشكر ، وأصل الشكـر فى الكلام الظهور ،ومنه يقال شَكِيرُ النبت وشَكِـرَ الضرع إذا امتلأ ، وامتلاؤه ظهوره . راجع : تفسير أسماء الله الحسنى ٤٦ .

وقيل معناه أنه يثيب على القليل من الطاعات بالثواب الجزيل ، وهو يرجع الى الفعل .

وقيل المثنى على المطيعين له فيرجع إلى القول (١) .

وحظ العبد منه مجازاة المحسن إليه من المخلوقين ،ومكافأة (٢) كل من أَوْلَى (٣) إليه معروفا ، والثناء عليه (٤).

الحفيظ :

قيل معناه العليم ،والحفظ : العلم ،ومنه قول القائل فلان يحفظ القرآن ، إلا أن لفظ الحفظ له مزيد دلالة على العلم ، فإن الحفظ يشعر بدوام العلم ، فإنه يقال فى حق العبد عند (٥) رسوخ المعرفة ودوامها فى القلب ، وهذا يرجع إلى صفة الذات مع الإشعار بالبقاء والدوام .

وقيل الحفيظ هو الحافظ ، الا أن فيه مبالغة لبناء فعيل (٦) ، وهو (٧) إشارة الى أنه مدبر الخلائق وحافظهم عن المهالك ، وهذا يرجع إلى الأفعال (٨) .

وحظ العبد منه . المواظبة (٩) على التذكر فى آيات الله - تعالى - لترسخ المعرفة فى (١٠) قلبه وتدوم ،والسعى فى (١١) صيانة كل مسلم عن وجوه المضار (١٢)

المقيت :

قيل معناه : خالق الأقوات .

وقيل معناه : المقتدر ،

وقال الشاعر :

وذى ضغن كففت النفس عنه ∴ وكنت على مساءته (١٣) مقيتا (١٤)

- أى قادرا .

---

(١) راجع معنى الاسم المذكور فى : الإرشاد ١٥٠-١٥١ ، المقصد الأسنى ٩٧ ، لوامع البينات ٢٥٤-٢٥٥ ، فى أسمائه الحسنى وصفاته العليا ١١٨-١١٩ .

(٢) أ ،ب :ومكنافات . (٣) الولىّ : القرب والدنو . راجع مختار الصحاح/مادة ولى ٧٦٢. (٤) راجع حظ العبد من الاسم المذكور فى المقصد الأسنى ٩٧-٩٨ ،لوامع البينات ٢٥٥-٢٥٨ ،فى أسمائه الحسنى وصفاته العليا ١١٩.

(٥) أ ،ب ،ج : عبد . (٦) راجع : تفسير أسماء الحسنى ٤٨ . (٧) أ: وقيل .

(٨) راجع معنى الاسم المذكور فى : الإرشاد ١٥١-١٥٢ ، المقصد الأسنى ١٠٢ ،لوامع البينات ٢٦٤. (٩) أ : المواصفة . (١٠) بداية : ل٩٣/ ب فى ب .

(١١) ج : كرز (فى) . بداية : ل١١٣/ ب فى ج . (١٢) أ: المضاد . راجع حظ العبد من الاسم المذكور فى :المقصد الأسنى ١٠٥ ،لوامع البينات ٢٦٦.

(١٣) أ: مسأته ، ب : مساته ، د وفى بعض كتب اللغة : اساءته . (١٤) البيت للزبير ابن عبد المطلب ، وقيل لأبى قيس بن رفاعة . راجع : تهذيب اللغة للأزهرى ٩ / ٢٥٠/ ت: عبد السلام هارون / ط الدار المصرية للتأليف ،الصحاح/مادة قوت ١ / ٢٦٢ ،لسان العرب ٢ / ٧٦ مادة قوت ،تاج العروس ١ / ٥٧٤ مادة قوت .

وقيل المقيت المقدر

وقيل هو الشهيد (١)

فالمعنى الأول راجع إلى الفعل ، والثانى إلى صفة من صفات المعانى وهى (٢) القدرة ، والثالث (٣) كذلك ؛ فإن التقدير بالإرادة ، والرابع يرجع إلى العلم .

وحظ (٤) العبد منه صلة الفقير ،والقدرة على قهر الظلمة (٥)

الحسيب :

قيل معناه معطى الخلائق ما يكفيهم ، تقول العرب أحسبه اذا أعطاه إلى أن قال حسبى ـ أى ـ كفانى ، والاسم على ذلك يرجع إلى الافعال .

وقيل معناه محاسب الخلائق ، وفعيل مبالغة فى ذلك .

قال الله تعالى ـ:

" وهو أسرع الحاسبين " (٦)

ويرجع ذلك إلى القبول (٧) .

وحظ العبد منه تحقيق العطاء الجزيل ،ومحاسبة نفسه قبل أن يحاسب (٨)

الجليل :

قيل معناه العظيم ،وقد سبق تفسيره (٩) .

والجلالة تشعر بصفات الكمال .

والعظمة تشعر بنوع من الكبرياء ، يقال تعاظم إذا تكبر (١٠)

---

(١) راجع معنى الاسم المذكور فى :الأسماء والصفات ٦٥ـ٦٦ ، الإرشاد ١٥١ ،المقصد الأسنى ١٠٥ ،لوامع البينات ٢٦٧ ،لسان العرب ٢/٧٦ . (٢) ج : وهو .

(٣) بداية :ل ٨٦/ ب فى أ . (٤) أ : وحفظ . (٥) راجع حظ العبد من الاسم المذكور فى : المختصر فى معانى أسماء الله الحسنى ٤٠ .

(٦) سورة الأنعام من آية ٦٢ . (٧) راجع معنى الاسم المذكور فى: الأسماء والصفات ٤٧ ، الإرشاد ١٥١ ،المقصد الأسنى ١٠٦ ،لوامع البينات ٢٦٨ـ٢٦٩ ،

(٨) راجع حظ العبد من الاسم المذكور فى: المقصد الأسنى ١٠٧ ،لوامع البينات ٢٦٩ـ٢٧٠ . (٩) راجع ص ٢٥٥

(١٠) راجع معنى الاسم المذكور فى : الإرشاد ١٥١ ، المقصد الأسنى ١٠٨ ، لوامع البينات ٢٧٠ـ٢٧١ ،

راجع حظ العبد من هذا الاسم فى : المقصد الأسنى ١٠٨ ، لوامع البينات ٢٧١ .

الكـــــــريم :

اختلفوا فى معنـــــاه :
فقال بعضهم معناه : الجواد [١] ، ثم فيه وجهان [٢] :
أحدهما : أنه ذو الجود والكرم ، ويرجع ذلك إلى الأفعال .
والوجه الثانى : أن يحمل على الاقتدار على الجود .
وقيل الكريم الذى يعفو عن الذنوب بندم ساعة .
وقيل الكريم الذى يعطى قبل السؤال .
وإذا حمل على العفو فيحتمل حمله على ترك العقوبة ، ويحتمل حمله على الإنعام ، وقد سبق الإيماء إلى ذلك [٣]
وقيل الكريم العلى المرتبة ، وكرائم الأموال نفائسها [٤] .
وحظ العبد منه [٥] لا يخفى [٦] .

الرقيـــــــب :

قيل معناه العليم الذى لا يعزب عنه شىء .
والمراقبة تشعر [٧] بعدم الذهول والغفلة ، ففيه زيادة فى الدلالة على لفظ العليم .
وقيل معناه الحفيظ ، وقد سبق معنى الحفيظ [٨] .
وحظ العبد منه مراقبة خواطر نفسه ومقابلة ما هو مذموم منها بالإباء والكراهـــــة حتى يمتنع من قوع أمثالهـــــا [٩] .

---

(١) قال الزجاج : الكرم سرعة إجابة النفس ، وحكى الأحول : جوزة كريمة أى هشة المكسر ، وكان سرعة انكسارها وهشاشتها جعل إجابة منها . هـ راجع تفسير أسماء الله الحسنى ٥٠ . (٢) بداية : ل ١١٤ / أ فى ج .
(٣) راجع ص ٢٥٧ ، ٢٦٢ (٤) راجع معنى الاسم المذكور فى التحبير فى التذكير ٦٢-٦٣ ، الإرشاد ١٥١ ، المقصد الأسنى ١٠٩ ، لوامع البينات ٢٧١ - ٢٧٢ ، (٥) بداية : ل ٩٤ / أ فى ب .
(٦) راجع حظ العبد من هذا الاسم فى : المقصد الأسنى ١٠٩ - ١١٠ ، لوامع البينات ٢٧٤ . (٧) أ : يشعر .
(٨) راجع ص ٢٦٣ ، راجع معنى الاسم المذكور فى : الإرشاد ١٥١ ، المقصد الأسنى ١١٠ ، لوامع البينات ٢٧٤ - ٢٧٥ .
(٩) راجع حظ العبد من الاسم المذكور فى : المقصد الأسنى ١١٠ ، لوامع البينات ٢٧٥ .

المجيـــب :

قيل معناه المجيب الذى يجيب دعاء الداعى ، ويسعف السائل الى مطلوبه ، ويحتمل عودة إلى القول ، ويحتمل عوده الى الفعل وهو إعطاء ما سأل السائل (١)

وحظ (٢) العبد [منـه] (٣) إجابـة كل داع الى الخير ، والقيام بالخيرات لكـل مستحق (٤)

الواســـــع :

قيل معناه العالـــــم ،

وقيل معناه الجـــــواد .

وقيل معناه الغنى ، فإن الحاجة تشعر بضيق على المحتاج ، ونقيض الضيق سـعة لا محالــة (٥) .

وحظ العبد منـه التكرم وسعة الصدر (٦) عند السـؤال (٧)

الحكـــــيم :

هو فَعِيل من الحكم ، فمعناه الحاكم ، الا أنه يدل على زيـادة المبالغة لبناء فعيـل .

وقيل هو الحكيم من الحكمة - وهى (٨) العلم - قال الله - تعالى - :

" ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا "

والذى أراه أن مطلق العلم لا يسمى حكمة ، إذ لا يسمى من علم الضروريات حكيما ، فإذن هو علم ذوى البصائر والفكر الصائبة (٩) .

وحظ العبد منه الحكم بالحق ، وعلم مالا يسع جهله من أمور الدين (١٠)

---

(١) راجع معنى الاسم المذكور فى: التحبير فى التذكير ٦٤ ، الارشاد ١٥٢ ، المقصد الاسنى ١١٠-١١١ ، لوامع البينات ٢٧٦-٢٧٧ . (٢) بداية : ل ٨٧/أ فى أ .

(٣) أ: بدون (منه) زدناه من ب ، ج ليستقيم النص . (٤) راجع حظ العبد من هذا الاسم فى : المقصد الأسنى ١١١ ، لوامع البينات ٢٧٧ .

(٥) راجع معنى الاسم المذكور فى: تفسير أسماء الله الحسنى ٥١ ، الإرشاد ١٥٢ ، المقصد الأسنى ١١١-١١٢ ، لوامع البينات ٢٧٨ ، (٦) بداية : ل ١١٤/ ب فى ج .

(٧) راجع حظ العبد من الاسم المذكور فى: المقصد الأسنى ١١٢ ، المختصر فى معانى أسماء الله الحسنى ٤٥ . (٨) أ ، ب : وهو ، د : والذكر الصافية .

(٩) راجع: معنى الاسم المذكور فى تفسير أسماء الله الحسنى ٥٢ ، الإرشاد ١٥٢ ، المقصد الأسنى ١١٢ ، لوامع البينات ٢٧٩-٢٨٠ ، شرح المواقف ٣٦٥ .

(١٠) راجع حظ العبد من هذا الاسـم فى : المقصد الأسنى ١١٢-١١٣ ، لوامـــع البينات ٢٨٠ .

الـــــودود :

قيل معنـاه الـــواد

وقيل معناه المحب ،والمحبة من الله إرادة الثواب للمطيعين (١) ،فيرجع إلــى وصف الــذات .

وقيل معناه المودود ، كالحلوب بمعنى المحلوب ،والركوب بمعنى المركوب(٢) .

وحظ العبد منه محبة أولياء الله ـ تعالى ـ وارادة الخير لهم ،وأن يكون بحـال محبـة (٣) الأوليـاء (٤) .

المجيـــــد :

قـال الزجاج (٥) : هو الجميل الفعال (٦) ، فيرجـع إلى الأفعال .

وقال غيره المجيد معناه الجواد الكثير الأفضال ،

وأصله من قول العرب مجدت الماشية إذا صادفت روضة أنفـا (٧) خصيبـة ومرعـى حسـنا ، وأمجدها الراعـى إذا رعى بها فى موضع خصيب .

---

(١) راجع : شرح الإرشاد لابن ميمون ٣٣٢ـ٣٣٣ . (٢) راجع معنى الاسم المذكور فى: تفسير أسماء الله الحسنى ٥٢ ،الإرشـاد ١٥٢ ، المقصد الأسنى ١١٤ـ١١٥ ، لوامـع البينات ٢٨٢ـ٢٨٣ ، شرح المواقف ٣٦٥ ،مختار الصحاح/مادة ودد ٧٤٠ .

(٣) بداية ل ٩٤/ب فى ب . (٤) راجع حظ العبد من هذا الاسم فى: المقصد الأسنى ١١٥ ،لوامع البينات ٢٨٣ .

(٥) أبو اسحاق محمد بن محمد بـن السـرى بن سـهل الزجاج م ٣١١هـ النحـوى اللغوى المفسر ، أقدم أصحاب المبرد قراءة عليه ، من تصانيفه : معانـى القرآن ،الاشتقاق ، العروض ، مختصر النحو ، خلق الإنسان .
انظر ترجمتـه فى الفهرست ٦٦ ، تاريخ بغداد ٦/٨٩ـ٩٣ ، معجم الأدبـاء ١/١٣٠ ـ ١٥١ ، وفيـات الأعيان ١/ ٣٢ ـ ٣٣ ، بغية الوعاة ١/٤١١ ـ ٤١٣ ،الأعلام ١/٤٠ ، معجم المؤلفين ١/٣٣ .

(٦) راجع : الإرشاد ١٥٢ .

(٧) حـ : انقـا . الروضـة : الأرض ذات الخضرة أو البستان الحسن ، وجمعها رَوْض ورياض .
أَنْف الشـىء أوله ،والمعنى روضة لم يرعها أحد .
راجـع : لسـان العـرب ٣/ ١٧٧٥ ، مختـار الصحـاح / مادتـى روض وأنف ٢٨٤ ، ٤٠ .

ومنه قولهم : واسْتَمْجَد المَرْخ والعَفّار (١) .

وعلى هذا يمكن حمله على الفعل ،ويمكن حمله على القدرة ، ويمكن حمل المجيد على الكريم ، ويكون فعيل من المجد ، وإطلاق المجد بمعنى الكرم سائغ (٢).

الباعث :

ناشر (٣) الموتى يوم الحشر .

وقيل باعث الرسل (٤).

وحظ العبد منه من حيث المعنى إحياء القلوب بالمواعظ ، وتبليغ الشريعة للأمة (٥) .

الوارث :

الباقي بعد فناء خلقه ، والمالك بعد زوال الملاك (٦) . وهو لم يزل مالكا ، وإنما حصل لعبيده بتمليكه ، فإذا فنوا وانقطع اختصاصهم بقي كل شيء مضافا إلى ملكه من غير نسبة إلى غيره (٧) .

---

(١) جـ: المرح والعقار . معنى استمجد : استفضل ، المَرْخ : من شجر النار وهو كثير الورى سريعه ،وقيل المرخ : الزَّندة وهو الأسفل ، والعَفّار الزَّند وهو الأعلى ،وفي المثل في كل شجر نار واستمجد المرخ العفار . ومعناه : استكثر منهما ، وقيل معناه: اقتدح على الهوينا ، فإن ذلك مجز إذا كان زنتا دك مرخا .
راجع لسان العرب/مادة مرخ ٦/ ٤١٧١ ، مختار الصحاح ٦٤٠-٦٤١ .

(٢) راجع معنى الاسم المذكور في: الإرشاد ١٥٢-١٥٣ ، المقصد الأسنى ١١٥- ١١٦، لوامع البينات ٢٨٤ ،مختار الصحاح ٦٤٠-٦٤١،في أسمائه الحسنى وصفاته العليا ١٤٤ .
راجع حظ العبد من هذا الاسم في: المختصر في معاني أسماء الله الحسنى ٤٨ .

(٣) بداية : ل ١١٥/أ في جـ. (٤) راجع معنى الاسم المذكور في: التحبير في التذكير ٦٧، الإرشاد ١٥٣ ،المقصد الأسنى ١١٦ ، لوامع البينات ١٨٥ .

(٥) راجع حظ العبد من الاسم المذكور في: المقصد الأسنى ١١٨ ،لوامع البينات٢٨٥-٢٨٦.

(٦) بداية : ل ٨٧/ ب في أ .

(٧) راجع معنى الاسم المذكور في: الإرشاد ١٥٣ ،المقصد الأسنى ١٤٢-١٤٣،لوامع البينات ٣٥١ - ٣٥٢ .

وحظ العبد منه السعى [فى] (١) الحياة (٢) الباقية ٠

قال الله ـ تعالى ـ :

" ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون " (٣)

الشهيد :

بمعنى العليم ، والشهادة هى الحضور ، وثمرة الحضور هى (٤) الإحاطة بما يحضر لدى الحاضر حتى لا يعزب عنه منه شىء ، وفيه مبالغة ؛ لأنه على بناء فعيل (٥) .

وحظ العبد منه إدامة الذكر ، وتجنب الغفلة ليكون حاضرا بين يدى الله ـ تعالى ـ (٦)

الحق :

قيل معناه : واجب الوجود ، يقال حق على كذا ـ أى ـ وجب (٧) ، وقد حق هذا القول ـ أى ـ وجب ٠

وقيل معناه : المحق ٠

فالأول : حكم عقلى على وجوده ، والثانى : يرجع إلى فعله ٠

وقيل معنى الحق يرجع الى صدقه فى قوله ، وقد يقال عن (٨) علىّ (٩) : مظهر الحق ٠

وقال بعض العلماء الحق يراد به : العدل ٠

وقد (١٠) تقدم معنى العدل : أنه العادل ، وأن التسمية بالمصدر فيه معنى المبالغة ؛ لأنه جعل المصدر نفس ذات الشىء (١١) .

---

(١) أ : بدون (فى) زدناه من ب ، جـ ليستقيم النص ٠ (٢) أ : والحياة ٠
(٣) سورة آل عمران آية ١٦٩ ٠ راجع حظ العبد من الاسم المذكور فى : المقصد الأسنى ١٤٣ ٠ (٤) ب ، جـ : بدون (هى) ٠
(٥) راجع معنى الاسم المذكور فى : تفسير أسماء الله الحسنى ٥٣ ، الأسماء والصفات ٤٦ـ٤٧ ، الارشاد ١٥٣ ، المقصد الأسنى ١١٩ ، لوامع البينات ٢٨٧ـ٢٨٨ ، مختار الصحاح ٣٧٢ ٠
(٦) راجع حظ العبد من هذا الاسم فى : المختصر فى معانى أسماء الله الحسنى ٥٠ ٠
(٧) أ ، ب ، جـ : واجب ٠ صححناه من د ٠ (٨) أ : من ٠ تحريف ٠
(٩) الإمام على بن أبى طالب ٠ سبق التعريف به ٠ راجع ص ٣٣
(١٠) بداية : ل ٩٥ / أ فى ب ٠
(١١) راجع ص ٢٦١ ٠ راجع معنى الاسم المذكور فى : التحبير فى التذكير ٦٨ ، الإرشاد ١٥٣ ، المقصد الأسنى ١١٩ ـ ١٢٠ ، لوامع البينات ٢٨٩ ـ ٢٩٠ ، شرح المواقف ٣٦٦ ، مختار الصحاح / مادة حقق ١٦٤ ٠

وقد تقدم حظ (١) العبد من العدل (٢)

الوكيل :

معناه : المتكفل بمصالح عبيده .

وقيل معناه : الموكل إليه تدبير الأمور كلها .

وعلى هذا يحمل على الاقتدار ، فيكون من صفات الذات (٣) .

وحظ العبد منه السعي في حاجة أخيه المسلم (٤) .

القوى :

معناه : القادر

وقيل معناه : المتين .

وقد يقال فلان قوى ـ بمعنى ـ أنه أيّد (٥) شديد القوة ، فهو يشير في حق الباري ـ سبحانه ـ إلى كمال الاقتدار ، بحيث لا يعسر عليه شيء من الممكنات (٦) .

وحظ العبد منه علو الهمة في الطاعات ، وكثرة اكتساب الخيرات (٧) .

الولى :

معناه : الناصر .

وقيل معناه : متولى أمر الخلائق .

---

(١) بداية : ل ١١٥/ب في ج .   (٢) راجع ص ٢٦١ . راجع حظ العبد من اسم الله ـ تعالى ـ الحق في : التحبير في التذكير ٦٩ ، المقصد الأسنى ١٢٠ ـ ١٢١ ، المختصر في معاني اسماء الله الحسنى ٥١ .

(٣) راجع معنى الاسم المذكور في : تفسير أسماء الله الحسنى ٥٤ ، الإرشاد ١٥٣ ، المقصد الأسنى ١٢١ ـ ١٢٢ ، لوامع البينات ٢٩٣ ـ ٢٩٤ .

(٤) راجع حظ العبد من هذا الاسم في : المختصر في معاني أسماء الله الحسنى ٥١ .

(٥) أيْد : قوة ، وهو مصدر آد يئيد أيدا إذا قوى . راجع مختار الصحاح / مادة يدى ٧٦٧ .

(٦) راجع معنى الاسم المذكور في : الأسماء والصفات ٤٣ ، الإرشاد ١٥٣ ، المقصد الأسنى ١٢٢ ، لوامع البينات ٢٩٤ ـ ٢٩٥ شرح المواقف ٣٦٦ .

(٧) راجع حظ العبد من هذا الاسم في : لوامع البينات ٢٩٦ ، شرح لمع الأدلة ل ٨٠/أ .

وقيل يرجع ذلك الى الفعل ، وقد يحتمل عوده الى القدرة (١) .

وحظ العبد (٢) منه نصرة الحق ، والقيام بمعالم الدين (٣)

الحميـــــــد :

فعيل من الحمد ، وحمله الأئمة على أنه المحمود ، والحمد هو الثناء (٤) .

ولا يمتنع عندى أن يحمل على حمده لأوليائه وثنائه عليهم ، وهذا من باب الإحسان لعبيده ، والكرم عليهم ، إذ أثنى (٥) عليهم بالطاعات الصادرة عنهم ، وإن كان ذلك الثناء غير مستحق ، بل لله الفضل والمِنّة (٦) .

وحظ العبد منه : كثرة الحمد مع الاعتراف بالعجز عن (٧) بلوغ المحامد التى تليق (٨) بجلاله (٩) .

المحصـــــى :

قيل معناه العالم ، ويمكن صرفه إلى القدرة قال الله ـ تعالى ـ :

" علم أن لن تحصوه (١٠) "

ـ أى ـ أن لن (١١) تطيقوه (١٢) .

---

(١) راجع معنى الاسم المذكور فى : تفسير أسماء الله الحسنى ٥٥ ، التحبير فى التذكير ٧١ ، الإرشاد ١٥٣ ، المقصد الأسنى ١٢٢ ، لوامع البينات ٢٩٧ـ٢٩٩ .

(٢) بداية : ل ٨٨/ أ فى أ . (٣) راجع حظ العبد من الاسم المذكور فى : التحبير فى التذكير ٧١ ، المقصد الأسنى ١٢٢ ، لوامع البينات ٢٩٩ ، شرح لمع الأدلة ل ٨٠ / ب . (٤) أ : بالثناء . راجع : الإرشاد ١٥٣ ، مختار الصحاح/ مادة حمد ١٧١ . (٥) أ : أشى .

(٦) راجع معنى الاسم المذكور فى : تفسير أسماء الله الحسنى ٥٥ ، الأسماء والصفات ٥٩ـ٦٠ ، الإرشاد ١٥٣ ، المقصد الأسنى ١٢٢ـ١٢٣ لوامع البينات ٢٩٩ .

(٧) أ : من . (٨) أ : يليق .

(٩) راجع حظ العبد من هذا الاسم فى : المقصد الأسنى ١٢٣ ، لوامع البينات ٣٠٠ ، شرح لمع الأدلة ل ٨٠/ ب .

(١٠) سورة المزمل من آية ٢٠ .

(١١) بداية : ل ١١٦ / أ فى ج .

(١٢) أ : تطيعوه .

ويجوز صرفه إلى قول الله المنبىء [١] عن [٢] عدد كل معدود، وحد كل محدود [٣].

وحظ العبد منه: أن يحصى ذنوبه على نفسه ويعدها، ويندم عليها، ويبالغ فى اكتساب الطاعات [٤].

المبدىء . المعيد . المحيى . المميت :

لاخفاء بمعانيها :

فالأول [٥] : إشارة الى قدرته على النشأة الأولى، أو الى الابتداء بالخلق

والمعيد : إشارة إلى النشأة الثانية، أو الى القدرة عليها.

والمحيى : خالق الحياة.

والمميت : خالق الموت،

وفى ذلك اشاره إلى النعمة والقهر [٦].

وحظ العبد من هذه [٧] الأسامى قد اتضح بما سبق [٨]

القيوم :

قيل معناه : الباقى الدائم.

وقيل معناه : إقامة [٩] الأمر والتدبير فيه، وتقويم [١٠] كل شىء، ولفظ القَيُّول [١١] يشعر بمبالغة فى تدبير الأمور، وذلك من صفات الأفعال.

والأول يرجع الى الوجود على وجه لا يلحقه عدم [١٢].

وحظ العبد منه أن يكون فى دعوته المستجابة بحيث تقوم الأشياء من الله عند مسألته، وتكون عند علو همته [١٣].

---

(١) ج: المبنى. (٢) ب: من. (٣) راجع معنى هذا الاسم فى: الأسماء والصفات ٤٢-٤٣، الإرشاد ١٥٣، المقصد الأسنى ١٢٣، شرح الإرشاد لابن ميمون ٣٤٠، لوامع البينات ٣٠٠. (٤) راجع حظ العبد من هذا الاسم فى: المقصد الأسنى ١٢٣، لوامع البينات ٣٠٠، شرح لمع الأدلة ل ٨٠/ ب.

(٥) بداية: ل ٩٥/ب فى ب. (٦) راجع معنى الأسماء المذكورة فى: التحبير فى التذكير ٧٤، شرح الإرشاد لابن ميمون ٣٤٠-٣٤١، المقصد الأسنى ١٢٣، ١٢٤، لوامع البينات ٣٠١-٣٠٣. (٧) أ، ب : غيره.

(٨) يعنى : أن حظ العبد من هذه الأسماء اتضح بما ذكر فى تفسيرها. راجع حظ العبد من هذه الأسامى فى: شرح لمع الأدلة ل ٨١/ أ، المختصر فى معانى أسماء الله الحسنى ٥٤. (٩) أ: اتمام. (١٠) أ : تقديم، ب، ج : تقويم.

(١١) أ : الفصول. (١٢) راجع معنى الاسم المذكور فى : تفسير أسماء الله الحسنى ٥٦، الإرشاد ١٥٤، المقصد الأسنى ١٢٤ - ١٢٥، لوامع البينات ٣٠٤ - ٣٠٧. (١٣) راجع حظ العبد من هذا الاسم فى : المقصد الأسنى ١٢٥، لوامع البينات ٣٠٧.

الواجـــــــد :

قيل معنـــــاه : الغنـــى .
قال الله تعالـــى :

" أسكنوهن من حيث سكنتم من [١] وجدكم [٢] "
وقيل معناه : العالـــم ، والأول أظهـــر [٣]

الماجـــــد :

مداخل للمجيد في المعنى ، إلا أن في لفظ المجيد ما يشعر بالمبالغة في المعنى [٤].
وحظ العبد من الواجـد أن يستغنى به عمن سـواه [٥] ،
ومن الماجـد قد سـبق ذكـره في المجيـــد [٦]

الواحـــــد [٧] :

المتعالـى عن [٨] قبول الانقســـام .
وقيل معناه الذى لا مثل لـــه [٩]

الصمـــــد :

قيل هو السيد الذى [١٠] ينتهى إليه السؤدد ، قال الشـــاعر :

---

(١) بداية : ل ٨٨/ ب في أ . (٢) سورة الطلاق من آية ٦ .
(٣) راجع معنى الاسم المذكور في : تفسير أسماء الله الحسنى ٥٦ ، الأسماء والصفات ٤٢ ، الإرشاد ١٥٤ ، المقصد الأسنى ١٢٥ ، لوامع البينات ٣٠٧-٣٠٨ .
(٤) راجع معنى الاسم المذكور في : الإرشاد ١٥٤ ، المقصد الأسنى ١٢٥ .
(٥) راجع حظ العبد من اسم الله - تعالى - الواجـد في :
المختصر في معاني أسماء الله الحسنى ٥٦ . (٦) لم يصرح به لكنه يؤخذ من معناه راجع: ٢٦٧-٢٦٨ . راجع حظ العبد من اسم الله تعالى الماجد في : المختصر فـي معاني أسماء الله الحسنى ٥٦ . (٧) بدايـة : ل ١١٦/ ب في ج .
(٨) أ : مـــن . (٩) راجـع معنى الاســم المذكور في : الإرشـاد ١٥٤ ، المقصـــد الأسـنى ١٢٦ ، لوامـــع البينات ٣٠٨ - ٣١٠ .
راجـع حظ العبد منه في : المقصد الأســـــنى ١٢٦ .
(١٠) ب : بـــدون (الـــذى) .

لقد بكر الناعي بخير (١) بني أسد ∴ بعمرو بن مسعود وبالسيد الصمد (٢) .

وقيل في السيد انه المالك .

وقيل السيد هو الحليم .

فسر ابن عباس (٣) " وسيدا وحصورا " (٤) قال سيدا : حليما (٥) .

وقيل الصمد هو الذي يصمد إليه في الحوائج ، فصمد إليه كل شيء ، لأن خالق كل شيء لا يستغني عنه شيء (٦)

وقيل الصمد : الدائم : .

وقيل الصمد : الذي لا جوف له (٧) .

وحظ العبد منه السيادة بالدين والتقوى ، ودعوته المستجابة ، وقصده ربه في كل حوائجه (٨) .

القادر . المقتدر . المقدم . المؤخر . الأول . الآخر :

مفهومة المعاني (٩) ، فالأول والثاني يرجع إلى الصفات .

والمقدم والمؤخر إلى خصوص في الفعل .

والأول : الموجود قبل وجود خلقه .

والآخر : الباقي بعد فناء خلقه (١٠)

---

(١) أ ، ب : بخبر ، وفي تهذيب اللغة وفي نسخة من إصلاح المنطق بخيري . والرواية المستحسنة ما ذكرناه . (٢) قائل البيت : سبرة بن عمرو الأسدي يرثي عمرو بن مسعود وخالد بن نضلة . راجع : إصلاح المنطق لابن السكيت ٤٩/ت: أحمد محمد شاكر/ ط٣ دار المعارف ، تهذيب اللغة ١٢/ ١٥٠ . (٣) سبق التعريف به . راجع ص ٢٥٤ (٤) سورة آل عمران من آية ٣٩ .

(٥) انظر تنوير المقباس في تفسير حبر الأمة سيدنا عبد الله بن عباس ١/ ١٧١ .

(٦) قال الزجاج : هذا التفسير أصح تفاسيره . راجع: تفسير أسماء الله الحسنى ٥٨ .

(٧) راجع معنى الاسم المذكور في : الأسماء والصفات ٥٧_٥٩ ، التحبير في التذكير ٨٠ ، الإرشاد ١٥٤ ، المقصد الأسنى ١٢٦ ، لوامع البينات ٣١٥ _ ٣١٨ .

(٨) راجع : التحبير في التذكير ٨٠ ، المقصد الأسنى ١٢٦ .

(٩) بداية : ل ٩٦ / أ في ب . (١٠) راجع معنى الأسماء المذكوره في : شرح الإرشاد لابن ميمون ٣٤٤ ، المقصد الأسنى ١٢٧ ، ١٢٩ ، لوامع البينات ٣١٩_٣٢٦ . راجع حظ العبد من الأسماء المذكورة في : المقصد الأسنى ١٢٧ _ ١٢٩ ، لوامع البينات ٣٢٢ ، شرح لمع الأدلة ل ٨٣/ أ .

الظاهـر الباطـن :

قيل الظاهر المعلوم بالدلالة ، والباطن المحتجب عن خلقه فى دار الدنيا بموانع خلقها فى أعينهم .

وقيل الباطن العالم بالخفيات (١) .

وحظ العبد منهما (٢) : ظهوره على الشيطان الموسوس (٣) ، واحتجابه عن الخلائق بصالح الأعمال (٤) .

البـر (٥) :

فاعل البـر (٦) .

وحظ العبد منه : ألا يضر (٧) النشئ (٨) ، ولا يؤذى الذر (٩) ، ويبالغ فى اكتساب طريق (١٠) النفع ، ويشعر لفظ البر بسعة الخير وكثرته (١١)

التـواب :

الذى يرجع إنعامه (١٢) على من حل (١٣) عقدة الإصرار (١٤) من المذنبين ،

---

(١) راجع معنى الأسمين المذكورين فى : الإرشاد ١٥٤ ـ ١٥٥ ، المقصد الأسنى ١٢٩ ـ ١٣١ .   (٢) أ ، ب ، جـ : وحق . صححناه من د .

(٣) أ ، جـ : الموسوس .   (٤) راجع حظ العبد من الاسمين المذكورين فى : المقصد الأسنى ١٣١ ـ ١٣٢ ، شرح لمع الأدلة ل ٨٣ / أ .

(٥) ب : زيادة (معناه) .   (٦) راجع معنى الاسم المذكور فى : الأسماء والصفات ٧١ ـ ٧٢ ، التحبير فى التذكير ٨٣ ، الإرشاد ١٥٥ ، المقصد الأسنى ١٣٢ ، لوامع البينات ٣٣٤ .   (٧) أ : نصر .   (٨) أ ، ب ، جـ ، د : الشئ .

(٩) الذر : أصغر النمل . راجع : مختار الصحاح ٢٤١ .

(١٠) بداية : ل ١١٧ / أ فى جـ .   (١١) راجع حظ العبد من اسمه تعالى البر فى : التحبير فى التذكير ٨٣ ـ ٨٤ ، المقصد الأسنى ١٣٢ ، لوامع البينات ٣٣٥ ، شرح لمع الأدلة ل ٨٣ / أ .

(١٢) أ : اتمابه .   (١٣) بداية : ل ٨٩ / أ فى أ .

(١٤) أ : الاضرار .

ويرجع إلى التزام الطاعة .

وأصل التوبة : الرجوع ،يقال تاب (١) وأناب وآب (٢) إذا رجع (٣) ، فالعبد تواب بتضرعه وسؤاله ،والحق (٤) تواب بفضله وإحسانه ونواله (٥) .

المقسط :

العادل ، يقال أقسط الرجل إذا عدل ،وقسط إذا جار (٦) ،

قال الله - تعالى - " إن الله يحب المقسطين (٧) "

وقال " وأما القاسطون فكانوا لجهنم حطبا " (٨) .

وحظ العبد منه ظاهر (٩) .

النور :

الهادى ، يكون بمعنى الداعى فيرجع إلى قول الله ،

ويكون بمعنى خالق الهدى (١٠) .

البديع :

فعيل من الإبداع ،فيكون معناه المبدع ،وهو من الأسماء الدالة على الفعل .

وقيل معناه البديع الذى لا نظير له ، ولا شبيه له ، فيئول الى التنزيه (١١)

---

(١) أ ،ب : كرر (تاب) حذفنا المكرر لعدم فائدته .   (٢) أ : وابر .

(٣) راجع : مختار الصحاح ٩٤ .   (٤) أ ، ب : والحقه .

(٥) راجع معنى الاسم المذكور فى الأسماء والصفات ٧٧-٧٨ ، الإرشاد ١٥٥ ،المقصد الأسنى ١٣٢ ، لوامع البينات ٣٣٦-٣٣٧ . راجع حظ العبد من هذا الاسم فى : المقصد الأسنى ١٣٣ ، لوامع البينات ٣٣٧ ، شرح لمع الأدلة ل ٨٣/ ب .

(٦) أ ،ب ،جـ : جاز . راجع: تفسير أسماء الله الحسنى ٦٢ ، مختار الصحاح ٥٦٠ .

(٧) سورة المائده من آية ٤٢ .   (٨) سورة الجن آية ١٥ .   راجع معنى الاسم المذكور فى : الإرشاد ١٥٥ ،المقصد الأسنى ١٣٥-١٣٦ ، لوامع البينات ٣٤٢ .

(٩) راجع حظ العبد من الاسم المذكور فى : المقصد الأسنى ١٣٦ .

(١٠) راجع معني الاسم المذكور فى : الأسماء والصفات ٨١ ،التحبير فى التذكير ٩٠-٩١ ، الإرشاد ١٥٥ ،المقصد الأسنى ١٤٠-١٤١ ،شرح الإرشاد لابن ميمون ٣٤٦ ، لوامع البينات ٣٤٦-٣٤٧ . راجع حظ العبد من هذا الاسم فى: التحبير فى التذكير ٩١ ، لوامع البينات ٣٤٨ .   (١١) راجع معنى الاسم المذكور فى : التحبير فى التذكير ٩٢ ، الإرشاد ١٥٥ ، المقصد الأسنى ١٤١ ،لوامع البينات ٣٤٩ - ٣٥٠ .

راجع حظ العبد من هذا الاسم فى التحبير فى التذكير ٩٢ ، المقصد الأسنى ١٤١ .

الرشيد :

معنـاه المرشـــد .

وقيل معناه الموصوف بالعدل في الفعل ، والصدق [في] (١) القول (٢) .

وقيل هو المتعالي عن الدنيات (٣) وسمات (٤) النقص (٥) .

الصبـــور :

فَعُول من الصــبر .

والصبر في اللغة أصله الحبس (٦) ، قال الله ـ تعالى ـ :

" واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهـــم (٧) "

ومعناه في حق الله ـ تعالى ـ تأخير عقوبته عن العصاة إلى الأمد المضروب والأجل (٨) الموقوت ، وذلك من أحكام تخصيص الإرادة الأزليـــة (٩) .

---

(١) أ: بدون (في) زدناه من ب ، جـ : ليستقيم النص . (٢) أ : والقول .

(٣) جـ : الدنيئات . (٤) أ : وسماة . (٥) راجع معنى الاسم المذكور في : تفسير أسماء الله الحسنى ٦٥ ، التحبير في التذكير ٩٤ ، الإرشاد ١٥٥ ، المقصد الأسـنى ١٤٣ ، لوامع البينات ٣٥٢ . راجع حظ العبد من هذا الاسم في : التحبيـر في التذكير ٩٥ ، المقصد الأسنى ١٤٣ ، شرح لمع الادلة ل ٨٤/ ب .

(٦) أ: الحسى . راجع : مختار الصحاح ٣٧٨ . (٧) سورة الكهف من آية ٢٨ .

(٨) بداية : ل ٩٦/ب في ب . (٩) راجع معنى الاسم المذكور في : تفسير أســماء الله الحسنى ٦٥ ، الإرشاد ١٥٥ ، المقصد الأسنى ١٤٣ـ١٤٤ ، لوامع البينات ٣٥٢ . راجع حظ العبد من هذا الاسم في : المقصد الأسنى ١٤٤ ، لوامع البينات ٣٥٢ ، راجع معاني أسماء الله الحسنى في : كتاب تفسير أسماء الله الحسنى ، الأسماء والصفـات ٩ـ٩٤ ، الاعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة ١٥ـ٢٥ ، كـتاب التحبير في التذكير ، الإرشاد ١٤٤ـ١٥٥ ، المقصد الأسنى ٤٨ـ١٤٤ ، تلخيص الأدلـة ل ١٣٨/أ ـ ٢٤٢/ب ، شرح الإرشاد لابن ميمون ٣٠٣ـ٣٤٨ ، لوامع البينات ١٠٧ـ١٢٣ ، ١٥٢ـ٣٥٣ ، شرح لمع الأدلة ل ٧٢/أ ـ ٨٥/ أ ، شرح المواقف ٣٥٦ـ٣٧٠ ، نشـر الطوالع ٣١١ ـ ٣٣٠ ، موسوعة له الأسماء الحسنى / أحمد الشرباصي جـ٢/ط دار الجبل بيروت ، كتاب في أسمائه الحسنى وصفاته العليا ، كتاب الأسماء الحسنى ، كتاب أسماء الله الحسنى / حسنين محمد مخلوف / مطبعة المدني ١٩٨٢ ، كتاب الفتوحـات الربانية في شـرح أسماء الله الحسـنى / أحمـد الدسوقي /ط دار الكتاب العربي / القاهرة ، المختصر في معانـي أسماء الله الحسنى ١٣ـ٧٦ ، في ملكــــوت الله مع أسـماء الله ٤١ ـ ١٢٢ .

فصل [فى : اليدين والوجه والعينيـــن]

ذهب (١) شيخنا أبو الحسن الى أن اليدين صفتان سمعيتان (٢) ، وإلى ذلك مال القاضى أبو بكر فى الهدايـة (٣) .

واختلف جواب شيخنا أبى (٤) الحسن فى العينين والوجـه :

فتارة قال إنها صفات سمعية (٥) كما قال فى اليديـن .

وتارة تأول الوجـه بحمله (٦) على الوجود ، وتأول العين على معنى الإدراك وهو للبصـــر (٧) .

وذهب غيره الى تأويل اليدين أيضا ، وحمل ذلك على (٨) القدرة ، مـــع تأويل الوجـه والعين (٩) .

فلم يثبت بالسمع عنده صفـة غير الصفات المتقدم (١٠) ذكرها من العلم والقدرة (١١) والإرادة والحياة والسمع والبصر والكلام .

واحتج القاضى لنصرة مذهب الشيخ بقوله تعالى لابليس :

" ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدى (١٢) "

فذكـر ذلك فى معرض تشريف آدم وتكريمـه ، وذكر لفظ اليدين بصيـــفة التثنية ، فلا وجـه لحمل ذلك على الإنعام ؛ فإن نعم الله لا تحصى .

---

(١) بداية : ل ١١٧/ ب فى جـ .   (٢) راجع : الإبانـة ٢٢ ، رسالة أهل الثغر ٧٢ـ٧٣ ، مجرد مقالات الأشعرى ل ١٥٩/أ ، المحصل ١٨٧ ، شرح طوالع الأنـوار ١٨٤ ، شـرح المقاصـد ٢/ ٨١ ، شـرح المواقـف ١٧٥ .

(٣) وكذلك فى التمهيـد . راجع : التمهيد ٢٩٥ ، الكامل فى اختصار الشامـل ل ١٢٥/ ب .   (٤) أ : أبـو .

(٥) راجـع : الإبانـة ٢٢ ، رسالة أهـل الثغـر ٧٦ ، شـرح المقاصد ٢/٨١ ، شـرح المواقـف ١٧٤ .

(٦) أ : يحمـــله .

(٧) راجع : شرح المقاصد ٢/٨١ ، شرح المواقف ١٧٤ ، ١٧٧ .

(٨) أ : إلـى .   (٩) راجـع : أصول الدين ١١٠ ، الأسماء والصفـــات ٣٠٥ ، ٣١٣ ، الإرشـــاد ١١٥ ، شـــرح المقاصد ٢/ ٨١ .

(١٠) أ ، ب ، جـ : المقدم . صححـــناه من د .

(١١) بدايـــة : ل ٨٩ / ب فى أ .

(١٢) ســورة ص من آيـــة ٧٥ .

قال الله تعالـــــى :

" وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوهـــا " (١)

ولا وجـه لحمل ذلك على القدرة ، فإن القدرة الأزلية واحـدة لا تعدد فيهـا ، فوجـب أن تكون (٢) صيغة التثنية لإثبات أمرين ، وهما صفتان سمعيتان (٣) .

اعترض عليه من حمل اليدين على النعمة بأن قال : صيغة التثنيـــــة إشـارة الى النعمتين العاجلة والآجلـــة .

وقد تحمل التثنية على صفتي النعم الظاهرة (٤) والباطنة .

ويحتمل نعمتي النفع والدفـــع .

أو نعمتي (٥) إسجاده (٦) الملائكـة وتعليمه الأسماء .

وعلى الجملة : فإذا كان للتأويل مجال فالظواهر لا يصح الاستدلال بها في محـــل القطـع .

والذي يدل على ذلك قوله تعالـى :

" أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاما (٧) "

فذكره بلفظ الأيـدي ، وليس ذلك إلا إشارة (٨) إلى اقتداره ، وذكر الآية مِنَّـــة علينا بما خلق لنا ما ننتفع به (٩) ولو جرى على مساق ذلك للزم منه إثبات صفات عديدة .

وأما التعلق بذكر ذلك على حكم التشريف والتخصيص فمعلوم أن الصفات التـــي باعتبارهـا يصح الفعل للذات متعلقة بآدم حسب تعلقها (١٠) بغيره مـــن المخلوقات ، وإنما خص آدم بذكره ونسبته إليه على حكم إضافة التشريف كما أضـــاف المساجد إليه (١١) وقال :

" ناقة الله وســـقياها " (١٢)

مع أن كـل شـيء لله عز وجـــل .

وقد قسم صاحب الكتاب الإضافة الى إضافة ملك والى إضافة تشريف ، كذكر خواص خلقه بلفظ العبودية ـ والكل عبيده ـ ، وإضافة الكعبة اليه ـ والكل له ـ (١٣) .

قال صاحب الكتاب :

---

(١) سورة النحل من آية ١٨ . (٢) أ ، ب ، جـ : يكـون .

(٣) راجع: التمهيد ٢٩٦ ـ ٢٩٨ . (٤) بداية : ل١١٨/أ في جـ .

(٥) ب : ونعمتي . (٦) أ : اسحاره . (٧) سـورة يس من آية ٧١ .

(٨) أ ، ب ، جـ : شارة . (٩) بداية : ل٩٧/أ في ب . (١٠) أ : بعقلها .

(١١) قال تعالى " وأن المساجد لله فلا تدعوا مع الله أحدا " سورة الجن آية ١٨ .

(١٢) سورة الشمس من آية ١٣ . (١٣) راجع : الإرشاد ١٥٦ حيث قسم الجوينـي الإضافة إلى إضافة صفة وإضافة ملك وإضافة تشريف .

(والمختار حمل اليدين على القدرة ، والوجه (١) على الوجود ، والعين على الإبصار) ٨٩/ب ـ ٩٠/أ

ويمكن حمل الوجه على جهة امتثال أمر الله (٢) .

وأما قوله تعالى :

" ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام " (٣)

فلا وجه لحمل الوجه ههنا (٤) على صفة ؛ إذ لا تختص (٥) بعد فناء الخلق صفة من صفاته ، بل تبقى ذاته وجميع صفاته بعد فناء خلقه (٦) .

ومن حمل هذه الظواهر على صفات سمعية يلزمه على قود (٧) ذلك :

أن يحمل الاستواء والنزول والمجيء على صفات سمعية .

وقد يجاب عن هذا الإلزام بأن (٨) : ذكر الاستواء والنزول مخصوصان بزمان ، والقديم لا اختصاص له بزمان ، فلا يمكن حمله على الصفات القديمة ، فيجب حمله على أمر متجدد من أفعاله ؛ إذ الفعل هو المختص بزمان .

ثم أخذ بعد ذلك يعتذر عن شروعه فى الكلام على أحاديث وآيات فقال :

(كنا على نية الإضراب عن ذلك ، وقد ساق الكلام إليه ، فنتكلم فيه (٩)) ٩٠/أ

وإنما اعتذر لأنه غير بابه ، والأليق بهذا الكلام أن يذكر عند نفى التجسيم والتشبيه ونفى الجهات .

فنتكلم على ظواهر وردت فى الأخبار والكتاب :

ولابد من إزالة ظاهرها ؛ لمخالفتها المعقول (١٠) .

إلا أن الذى نحققه نحن : أنه إن بقى احتمال واحد فى اللفظ بعد ازالة الظاهر تعين حمله عليه ،

وان بقى احتمالان فصاعدا لزم الوقف ، ولم يمكن ترجيح احتمال جائز على احتمال جائز بالطريق المظنون ، فإن ذلك معمول به فى الأحكام الشرعية لا فى صفات الله ـ تعالى ـ

---

(١) بداية : ل ٩٠/أ فى أ .   (٢) راجع : المصدر السابق ١٥٧ .

(٣) سورة الرحمن آية ٢٧ .   (٤) بداية : ل ١١٨/ ب فى جـ . (٥) أ ، ب : يختص .

(٦) راجع : أصول الدين ٧٦ ، الإرشاد ١٥٧ . (٧) أ ، ب ، جـ : قوة . صححناه اعتمادا على أسلوب المؤلف .   (٨) أ : بأنه .

(٩) عبارة الجوينى فى الإرشاد : " وكنا على الاضراب عن الكلام على الظواهر ، فإذا عرض فسنشير الى جمل منها فى الكتاب والسنة .

راجع : المصدر السابق ١٥٨ .

(١٠) بداية : ل ٩٧/ ب فى ب .

فمما يسأل [1] عنه قوله تعالى :

" الله نور السموات والأرض " [2]

قيل منور السموات والأرض [3] ، وقيل هادى أهل السموات والأرض [4] .

والقول بأن نفس نور السموات والأرض هو الله ـ تعالى ـ كفر [5] .

فإذا صح احتمالان جائزان ، فلا ترجيح لأحدهما على الآخر ، والمحمل المحال يجب نفيه .

والمفهوم من الآية على كل احتمال ضرب المثال .

ومما سئل عنه قوله تعالى :

" يا حسرتا على ما فرطت فى جنب الله [6] "

وقرينة التفريط تمنع من فهم الجارحة ، فالجارحة فى هذه الآية غير ظاهرة من لفظها .

والمراد والله أعلم : ما فرطت فى امتثال أمر الله ، وهو الطريق الذى هدى الله اليه ، وتوحيده ، وتصديق رسله [7] .

ومما سئل عنه قوله تعالى :

" يوم يكشف عن ساق [8] "

وهذا مما يستغنى عن إيراده ، فإنه لم يرد الساق مضافا إلى الله ـ تعالى ـ فيحتاج إلى تأويله .

وقول العرب " قامت الحرب على ساق " لا يفهم منه الساق الذى هو الجارحة [9]

ومما سئل عنه قوله تعالى :

" وجاء ربك والملك صفا صفا [10] "

---

(١) جـ : يسئل . (٢) سورة النور من آية ٣٥ . (٣) بداية : ل ١١٩ / أ فى جـ .

(٤) راجع القولين فى المصدر السابق ١٥٨ ، الشامل ٥٤٤ ط إسكندرية ، أساس التقديس ٩٨ .

(٥) راجع : الإرشاد ١٥٨ ، أساس التقديس ٩٦ ـ ٩٨ .

(٦) سورة الزمر من آية ٥٦ ، بداية : ل ٩٠ / ب فى أ .

(٧) راجع : الشامل ٥٤٩ ـ ٥٥٠ ط إسكندرية ، الإرشاد ١٥٨ ـ ١٥٩ ، أساس التقديس ١٣٩ ـ ١٤٠ .

(٨) سورة القلم من آية ٤٢ .

(٩) راجع : الإرشاد ١٥٩ ، أساس التقديس ١٤٠ .

(١٠) سورة الفجر آية ٢٢ .

وكذلك قوله تعالى :

" هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام والملائكة (١) "

ومن المحتمل فى اللغة العربية أن يقال وجاء أمر ربك العدل ، وقضاؤه (٢) الفصل ، وليس المراد به الانتقال ، وهو كقوله تعالى :

" فأتى الله بنيانهم (٣) "

فلا (٤) يراد به أنه أتى الى البنيان ، وليس هذا من قبيل التأويل ، بل (٥) لا يظهر فى هذا السياق حمل الآيتين على الانتقال (٦) .

وقد أزال الحشوية ظواهر آيات منها قوله تعالى :

" وهو معكم أينما كنتم "

ومنها قوله :

" ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم (٧) " ـ الآية ـ

فإذا صح لهم إزالة ظاهر هاتين الآيتين صح لغيرهم (٨) إزالة ظاهر آية الاستواء وغيرها .

وأما الأحاديث التى تمسكوا بها :

قال صاحب الكتاب :

(هى آحاد لا تفضى (٩) إلى القطع ، فلو أضربنا عنها لكنا مستغنين عن تأويلها ، ولكنا نومئ إلى تأويل ما صح من الأحاديث) ٩٠/ ب

ومقصوده بذكر (١٠) الصحيح (١١) : تقريب الأمر على بعيد القريحة المتمسك بالأخبار من المحدثين .

فمن الأحاديث الصحاح حديث النزول وهو :

ما روى أن النبى عليه السلام قال :

" ينزل الله إلى سماء الدنيا كل ليلة ، فيقول هل من مستغفر فأغفر له ، هل من داع فاستجيب له ، هل من تائب فأتوب عليه (١٢) " .

---

(١) سورة البقرة من آية ٢١٠ . (٢) أ : وفصلوه ، ب ، ج : وفصله . (٣) سورة النحل من آية ٢٦ . (٤) بداية : ل ٩٨/ أ فى ب . (٥) بداية : ل ١١٩/ ب فى ج .
(٦) راجع : الارشاد ١٦٠ ، الشامل ٥٤٨/ ط إسكندرية ، أساس التقديس ١٠٤ .
(٧) سورة المجادلة من آية ٧ . (٨) أ ، ب : تغيرهم . (٩) أ : تقضى .
(١٠) أ : يذكر . (١١) الحديث الصحيح : ما اتصل سنده بنقل العدل الضابط عن مثله ، وسلم عن شذوذ وعلة . راجع : الخلاصة فى أصول الحديث / الحسين الطيبى ٣٥/ ت: صبحى السامرائى / ط العراق ١٩٧١م ، التعريفات ٧٤ ، مصطلح الحديث ١٤ . (١٢) رواه البخارى فى صحيحه بسنده عن أبى هريرة بلفظ نحوه . راجع : صحيح البخارى ، كتاب الدعوات ، باب الدعاء نصف الليل ٤/ ٧٢ .

ولا وجه لحمل (١) النزول على (٢) الانتقال ،وتفريغ مكان واشغال غيره (٣) ؛ إذ سبق الدليل على استحالته عليه (٤) .

وإذا بطل هذا المحمل لا ستحالته (٥) ،فتبقى بعد ذلك محامل صحيحة: منها : حمل النزول المضاف إليه على نزول ملائكته (٦) ، كما أضاف المحاربة إليه والمراد محاربة أوليائه ، وحذف (٧) المضاف وأقام المضاف إليه مقامه .

ومنها : حمل النزول على ورود أفضاله وإحسانه وإسباغ (٨) نعمه على عباده (٩) .

وقد يطلق النزول فى حقنا على التواضع من العظيم (١٠) ،فتصح استعارته للبارى ؛ إذ (١١) لم يعامل عباده بحق العظمة والكبرياء .

وعند ذلك فلا يتعين له محمل كما سبق تقريره (١٢) ، فما بقى من المحامل أكثر من احتمال واحد (١٣) من الاحتمالات الجائزة .

قال : (والذى يدل على [أن] (١٤) النزول ليس محصورا معناه فى الانتقال: إطلاقه على نزول القرآن) ١٩١/أ

وقد سبق القول فى معنى نزول القرآن (١٥)

ومما يسأل (١٦) عنه قوله عليه الصلاة والسلام :

" إذا كان يوم القيامة واستقر أهل الجنة فى الجنة ،وأهل النار فى النار ، وقالت النار هل من مزيد ، فيضع الجبار قدمه فى النار فتقول (١٧) : قط قط (١٨) ".

وإضافة القدم الى الله -سبحانه- بمعنى الجارحة محال ، فلا بد من إزالة الظاهر فى أحد اللفظين .

أما لفظ الجبار فيحمل على جبار من العبيد (١٩) .

ويتأيد (٢٠) بقوله عليه الصلاة والسلام :

---

(١) أ : محمل ،ب : يحمل . (٢) أ ، ب ،ج : إلى . (٣) بداية :ل ٩١/أ فى أ .

(٤) راجع ص ١٠٦-١٠٧ (٥) أ ،ب ، ج : لاستحالة . (٦) راجع: الإرشاد ١٦١ .

(٧) أ : وحذفه . (٨) بداية :ل ١٢٠/أ فى ج . (٩) راجع المصدر السابق ١٦٢ .

(١٠) راجع: المصدر السابق نفس الصفحة . (١١) أ ،ب ، ج : إذا .

(١٢) راجع ص ١٠٨-١٠٩ (١٣) بداية : ل ٩٨/ب فى ب . (١٤) أ ،ب ،ج : بدون (ان) صححناه من د . (١٥) راجع ص ٢٢٣ (١٦) د : يسئل .

(١٧) أ ، ب : فيقول . (١٨) رواه البخارى فى صحيحه بسنده عن أنس -رضى الله عنه- بلفظ نحوه . راجع صحيح البخارى ، كتاب التفسير ، باب قوله " وتقول هل من مزيد " ١٣٧/٣ . (١٩) راجع: أصول الدين ٧٦، الإرشاد ١٦٣ .

(٢٠) أ : وتبايد .

" أهل النار كل جبار متكبر جعظري(١) جواظ(٢) " .
ويتأيد(٣) ذلك بقول النار ـ بعد أن قالت هل من مزيد ـ قط قط ـ أي ـ اكتفيت(٤) ،

وهي لا تترقب وتستزيد إلى(٥) من تعذبه ،وبه تكتفي .

والجعظري(٦) : الفظ(٧) الغليظ .

والجواظ : الضخم المختال في مشيه(٨) .

وقد يحمل لفظ الجبار على الله فيزال ظاهر لفظ القدم ، ويراد به أمة من الأمم ، وأضيف ذلك إلى الله إضافة ملك(٩) .

---

(١) أ ، ب ،جـ : جعضري . صححناه من د اعتمادا على كتب السنة وكتب اللغة .

(٢) د : جواز . رواه مسلم في صحيحه بسنده ، عن حارثة بن وهب عن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ بلفظ : " .... ثم قال ألا أخبركم بأهل النار ، قالوا بلى ، قال كل عتل جواظ مستكبر "

راجع : صحيح مسلم ، كتاب الجنة وصفه نعيمها وأهلها ، باب النار يدخلها الجبارون والجنة يدخلها الضعفاء ٢/ ٥٣٨

ورواه أبو داود في مسنده بسنده ، عن حارثة بن وهب عن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ بلفظ " لا يدخل الجنة الجواظ ولا الجعظري "

راجع : سنن أبي داود ،كتاب الأدب ، باب في كراهية الرفعة في حسن الخلق ٤/ ٢٥٣ .

ورواه الإمام أحمد بن حنبل في مسنده بسنده ، عن عبد الله بن عمرو بن العاص أن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال عند ذكر أهل النار : كل جعظري جواظ مستكبر جماع مناع .

راجع مسند الإمام أحمد ٢/ ١٦٩ .

(٣) أ : وتيايد . (٤) راجع : مختار الصحاح ٥٦٨ .

(٥) أ ،ب ،جـ : أي . صححناه من د .

(٦) أ ، ب ، جـ : والجعضري . صححناه من د ، أ ، ب ، جـ : زيادة (في) حذفنا الزيادة اعتمادا على د ليستقيم النص .

(٧) أ : للفظ ، ب ، جـ : اللفظ . صححناه من د .

(٨) راجع معنى الجعظري والجواظ في لسان العرب ٧/ ٤٣٩ ، مختار الصحاح ١٢٠ .

(٩) بداية : ل ١٢٠ / ب في جـ ،راجع : الإرشاد ١٦٣ .

ومما يتمسك بـه المجسمة (١) قوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ :
" إن الله خلق آدم على صـورته " (٢)

---

(١) المجسمة : هم القائلون بالتجسيم ، وهم على مقالات عديدة ، ومحل اختلافهم قدر الله ـ تعالى ومقداره ،ومن أقوالهم : مقوله هشام بن الحكم قدر البارى ـ تعالى ـ سبعة أشبار من شبر نفسه ، وهو جسم محدود عريض عميق طويل طوله مثل عرضه ، وعمقه لا يتجاوزه ، وقال بعضهم مساحته على قدر العالم ، وقال بعضهم هو الفضاء ، وقال داود الجواربى ومقاتل بن سليمان البارى ـ تعالى ـ جسم على صورة انسان من لحم ودم وشعر وعظم ، وله جوارح وأعضاء ، وحكى عن الجواربى انه قال البارى ـ تعالى ـ أجوف من فيه الى صدره ، ومصمت ماعدا ذلك .
انظر التعريف بهم فى مقالات الإسلاميين ١/٢٥٧ـ ٢٥٩ ، التمهيد ٢١٩ ـ ٢٢٦ ، الفصل ٢/١١٧ـ١٢٢ ، أبكار الأفكار ٢/٥٣٦ .

(٢) رواه مسلم فى صحيحه بسنده عن أبى هريرة .
راجع : صحيح مسلم ،كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها ، باب يدخل الجنة أقوام أفئدتهم مثل أفئدة الطير ٢/٥٣٥ .

قال : (وهذا الحديث غير مروي في الصحاح) ٩١/أ
والحديث صحيح خرجه (١) مسلم (٢) وذكر فيه طرقا (٣) وليس ذكر الصورة
إلا في بعض الطرق .

---

(١) بداية : ل ٩١/ب في أ .

(٢) أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري الشافعي ، ٢٠٤ - ٢٦١ هـ من كبار المحدثين العلماء بالحديث والفقه ،
روى عن يحيى بن يحيى التميمي وأحمد بن يونس اليربوعي وإسماعيل بن أويس وأحمد بن حنبل ، روى عنه الترمذي حديثا واحدا ، وروى عنه ابن خزيمة والسراج وابن صاعد ، من تصانيفه الأسماء والكنى ، والأوحاد ، المفرد ، التاريخ ، الطبقات ، صحيح مسلم .
انظر ترجمته في : الفهرست ٢٨٦ ، أصول الدين ٣١٤ ، وفيات الأعيان ٢٨٠/٤ - ٢٨٢ ، تهذيب التهذيب ١٠/١٢٦-١٢٨ ، طبقات الحفاظ للسيوطي ٥٨٨/٢ - ٥٩٠ / ت : علي محمد عمر الناشر / مكتبة وهبة ط ١ ط/ ١٩٧٣م .

(٣) من هذه الطرق :
ما رواه مسلم في صحيحه عن أبي هريرة : " إذا قاتل أحدكم أخاه فليجتنب الوجه " ٤٤٠/٢-٤٤١ وعن أبي الزناد : " إذا ضرب أحدكم " ٤٤١/٢
وعن أبي هريرة : " إذا قاتل أحدكم أخاه فليتق الوجه " ٤٤١/٢
وعن أبي هريرة : " إذا قاتل أحدكم أخاه فلا يلطمن الوجه " ٤٤١/٢
وعن أبي هريرة : " إذا قاتل أحدكم أخاه فليجتنب الوجه ، فإن الله خلق آدم على صورته " ٤٤١/٢
وعن أبي هريرة : " إذا قاتل أحدكم أخاه فليجتنب الوجه " ٤٤١/٢
راجع هذه الطرق في صحيح مسلم ، كتاب البر والصلة والآداب ، باب النهي عن ضرب الوجه ٤٤٠/٢ - ٤٤١ .

قال : (وإن صح فقد يقال له سبب أغفله الحشوية وهو أن رجلا ضرب عبده فقال النبى - عليه الصلاة والسلام-:

" إن الله خلق آدم على صورته "(١)) ٩١/ب

قلنا : لا معنى لقوله : (وإن صح) ، فإنه قد جرى على شرط الصحة .

قال أئمتنا : يحتمل أن تكون (٢) الهاء فى صورته عائدة على العبد (٣) .

ويحتمل أن تكون (٤) عائدة على آدم (٥) ، والفائدة فيه : أنه لم يردده فى أطوار الخلق من نطفة إلى علقة الى مضغة (٦) .

ويحتمل أن (٧) تعود (٨) على الله تعالى ، واختاره بعض العلماء (٩) ،

---

(١) سبق تخريجه ، راجع ص ٢٨٥

(٢) أ ، ب : يكون .

(٣) راجع : الإرشاد ١٦٤ .

(٤) أ ، ب : يكون .

(٥) راجع : تأويل مختلف الحديث لابن قتيبه ٢١٩ / بتصحيح محمد زهدى النجار / الكليات ١٩٦٦م .

(٦) معنى كلامه أن الله - تعالى - خلق آدم على صورته من غير والد ووالدة ، وقد رد ابن قتيبة هذا التفسير ، حيث قال : " لو كان المراد هذا ما كان فى الكلام فائدة " . راجع تأويل مختلف الحديث ٢١٩ .

(٧) بداية : ل ٩٩/ أ فى ب .

(٨) أ ، ب : يعود .

(٩) قال ابن قتيبة : " والذى عندى - والله تعالى اعلم - أن الصورة ليست بأعجب من اليدين والأصابع والعين ، وإنما وقع الإلف لتلك لمجيئها فى القرآن ، ووقعت الوحشة من هذه لأنها لم تأت فى القرآن ، ونحن نؤمن بالجميع ، ولا نقول فى شىء منه بكيفية ولا حد ، راجع : تأويل مختلف الحديث ٢٢١ .

لأنــه ذكــر فى بعض روايــات الحــــديث :

" إن الله خلق آدم على صورة الرحمن (١) "

والمعنى فى ذلك : أن الصورة تطلق على الصورة الحسية ، وتطلق على القضيــــة المعنويــة ، فإنك تقول ما صــورة المسألة ،وليس المراد بذلك أمراً محسوساً جسمانياً .

وتحقيق الفائدة فيه على احتمال الصــورة المعنويــة :

أن الله ــ تعالى ــ عالم حي قادر متكلم مريد ، فخلق [فــى] (٢) آدم العلــم والقدرة والحياة والكلام والسمع والبصر ، فأعطاه صفات يستدل بها (٣) علــــى صفاته ،ويدرك بها نعوت ذاتــه .

---

(١) روى ابن خزيمة هذا الحديث فى كتاب التوحيد من أكثر من طريق عن عطاء بلفظ: قال رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم : " لا يقبح الوجه فإن ابن آدم خلق علــى صورة الرحمــن " .

وذكر أن بعض العلماء افــتتنوا بهذه اللفظة وتوهموا أن إضافة الصورة إلــى الرحمن فى هذا الخبر من إضافة صفات الذات ، فغلطوا فى هذا غلطا بينا ، وقالوا مقالة شنيعة مضاهية لقول المشبهة .

ثم قال ابن خزيمة ــ وهو بصدد الكلام عن هذا الخبر بهذه الرواية ــ : " إن صح من جهــة النقل موصولا فإن فى الخبر عللا ثلاثا :

١ــ الثورى خالف الأعمش فى إسناده فأرسل الثورى ولم يقل عن ابن عمر .

٢ــ الأعمش مدلس ، ولم يذكر أنه سمعه من حبيب بن أبى ثابت .

٣ــ حبيب بن أبى ثابت مدلس ، لم يعلم أنه سمعه من عطاء "

وهذا الحديث : رواه ابن فورك فى مشكل الحديث وبيانه وقال : أهل النقــل أكثرهم على إنكار ذلك ، وعلى أنه غلط وقع عن طريق التأويل لبعض النقله " .

ورواه البيهقى فى الأســماء والصفات بسنده عن ابن عمــر

انظر : كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب ــ عز وجل لابن خزيمة ١ / ٨٥ ــ ٨٧ /ت: د . عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان / ط ١ دار الرشد / الرياض ١٩٨٨م، مشكل الحديث وبيانه ١٣ ، الأسماء والصفات ٢٩١

(٢) أ ، ب : بدون (فى) زدنــاه من جـ ليستقيم النص .

(٣) بدايــة : ل ١٢١ / أ فى جـ .

وهذا التأويل متجه ،إلا أن لفظ " صورة الرحمن " لم يصح سنده (١) عن المحدثين .

وقد رويت أحاديث هى عند أهل صناعة الحديث من المناكير (٢) ،فلا وجه لذكرها .

ومن (٣) جملة ما هذى (٤) به الحشوية [أخبار] (٥) فى الصوت (٦) بأسانيد ضعاف (٧)

وقد يقتدون (٨) بما ذكره البخارى (٩) فى كتابه من حديث جابر (١٠) :

---

(١) السند هو: الطريق الموصل إلى المتن ، وهو إخبار عن طريق المتن من قولهم سند ـ أى ـ معتمد ، فسمى سندا لاعتماد الحفاظ فى صحة الحديث وضعفه عليه .
راجع الخلاصة فى أصول الحديث ٣٠ ،مصطلح الحديث ٩ .

(٢) الحديث المنكر : حديث انفرد بمتنه أو بسنده ضعيف مخالفا من هو راجع ،ومقابله الحديث المعروف وهو ما رواه الراجح مخالفا فى متنه أو سنده من هو ضعيف .
راجع : المصدر السابق ٤٥ ـ ٤٦ .

(٣) أ : من . (٤) أ ، ب : هذا . (٥) أ : بدون (اخبار) زدناه من ب ، ج ليستقيم النص . (٦) أ : الصموت .

(٧) الضعيف : كل حديث لم يجتمع فيه شروط الصحيح ولا شروط الحسن .
راجع : الخلاصة فى أصول الحديث ٤٤ ، التعريفات ١٢١ ،مصطلح الحديث ٢٢.

(٨) أ: يقتيدون، ب : يقدون .

(٩) أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة الجعفى البخارى ، ١٩٤ـ ٢٥٦ هـ محدث حافظ فقيه مؤرخ مشارك فى العلوم ، روى عن عبد الله بن موسى ومحمد بن عبد الله الأنصارى وكثير من التابعين ، روى عنه الترمذى فى الجامع ومسلم فى غير الجامع ، من تصانيفه : الجامع فى الجامع الصحيح ، التاريخ الكبير ، السنن فى الفقه الأسماء والكنى ، خلق أفعال العباد ، القراءة خلف الامام .
انظر ترجمته فى الفهرست ٢٨٦ ،وفيات الأعيان ٣/٣٢٩ـ٣٣١ ، تذكرة الحفاظ ٢/ ٥٥٥ـ٥٥٧ ،الوافى بالوفيات ٢/٢٠٦ـ٢٠٩ ، طبقات الشافعية الكبرى ٢/٢١٢ـ ٢٤١ ،تهذيب التهذيب ٩/٤٧ـ٥٥ ، معجم المؤلفين ٩/٥٢ ـ ٥٤ .

(١٠) جابر بن عبد الله بن عمر بن حرام الخزرجى الأنصارى السلمى ١٦ـ٧٨ هـ ،صحابى جليل حضر العقبة وبيعة الرضوان ، شهد مع النبى ـ صلى الله عليه وسلم ـ غزوات كثيرة ، وشهد صفين مع الإمام على ، آخر من مات بالمدينة من شهد العقبة .
انظر ترجمته فى التاريخ الكبير ٢/٢٠٧ ، أسد الغابة ١/٣٠٥ـ٣٠٦ ، العبر ١/٨٩ ،تذكرة الحفاظ ١/٤٣ـ ٤٤ ، اسعاف المبطأ برجال الموطأ ٩ ، شذرات الذهب ١/٨٤ ، الأعلام ٢/١٠٤ .

" فيناديهم بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب (١) "

وهو غباوة (٢) ، فإن البخارى (٣) إنما ذكره وحده دون أئمة الحديث تعليقا (٤) ، فقال ويذكر عن جابر (٥) عن (٦) عبد الله بن أُنَيْس (٧) بغير إسناد متصل (٨) .

---

(١) أ ، ب ، ج : يسمعه من قرب كما يسمعه من بعد . صححناه اعتمادا على صحيح البخارى . الحديث رواه البخارى تعليقا فى صحيحه قال : " ويذكر عن جابر عن عبد الله بن أُنَيْس قال : سمعت النبى ـ صلى الله عليه وسلم ـ يقول : يحشر الله العباد فيناديهم بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب : أنا الملك الديان .

راجع صحيح البخارى ، كتاب التوحيد ، باب قول الله ـ تعالى ـ : " ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له ٤/٢٠٧ .

(٢) أ : غباوه . (٣) سبق التعريف به . راجع ص ٢٨٩

(٤) الحديث المعلق هو : ما حذف من مبدأ إسناده واحد فأكثر .

راجع الخلاصة فى أصول الحديث ٤٧ ، التعريفات ١٩٥ ، مصطلح الحديث ٢٥ .

(٥) سبق التعريف به . راجع ص ٢٨٩

(٦) أ ، ب ، ج : ابن . صححناه اعتمادا على صحيح البخارى .

(٧) ج : أنس . عبد الله بن أُنَيْس . قال ابن الأثير : جعله أبو نعيم هو وعبد الله بن أنيس الجهنى ترجمة واحدة ، وقال فرق بعض المتأخرين بينهما ، وجعلنا هما ترجمتين وجمعنا بينهما ، وخرجنا عنها ما خرج .

وقال ابن منده فرق أبو حاتم بينه وبين ابن أنيس الجهنى .

انظر ترجمته فى : حلية الأولياء ٢/٥ـ٦ ، أسد الغابة ٣/١٧٨ـ١٧٩ ، إسعاف المبطأ برجال الموطأ ٢٠ ، حسن المحاضرة ١/٢١١ .

(٨) الإسناد المتصل هو : الذى اتصل إسناده ، فكل واحد من رواته قد سمعه ممن فوقه حتى ينتهى إلى منتهاه .

راجع : علوم الحديث لابن الصلاح ٤٠ / ت : د . نور الدين عتر / ط ٢ المكتبة العلمية / المدينة المنورة ١٩٧٢م .

فاحترز البخاري من أن يضاف إليه تصحيحه ، وقال : "ويذكر" ؛ لأنه ليس كل مذكور صحيحا ، ولم يسم ابن عقيل (١) وهو في سنده (٢) ومداره (٣) عليه ؛ لأنه ليس من (٤) شرط كتابه،وتلك عادته في تخريج حديث من لا يكون من شرطه وفي سنده من هو من شرطه،فيعرض عن ذكر من ليس من شرطه خوفا من أن يكون قد وثقه .

وابن عقيل (٥) هذا عند أئمة الحديث مضطرب فيه :

قال ابن أبي حاتم الرازي (٦) في كتاب الجرح والتعديل له : " كان ابن عيينة (٧)

---

(١) عبد الله بن محمد بن عقيل بن أبي طالب الهاشمي ، أمه زينب الصغرى بنت الإمام علي بن أبي طالب ، ـ روى عن جابر وابن عمر وأنس بن مالك والطفيل بن أبي ، روى عنه الثوري وابن عيينة وزائدة وشريك وزهير بن محمد وابن عجلان ، كان من فقهاء أهل البيت وقرائهم ، إلا أنه كان رديء الحفظ ، قال محمد بن حبان : كان يحدث على التوهم فيجيء بالخبر على غير سننه ، فلما كثر ذلك في أخباره وجب مجانبتها ،والاحتجاج بضدها .

انظر ترجمته في : التاريخ الكبير ١٨٣/٥ـ١٨٤ ،الجرح والتعديل ١٥٣/٥ـ ١٥٤ ، كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين لابن حبان ٣/٢ـ٤ / ت : محمود إبراهيم زايد ط ٢ / الناشر دار الوعي / حلب ١٤٠٢هـ ، ميزان الاعتدال ٤٨٤/٢ ـ ٤٨٥ .

(٢) أ : مسنده . (٣) أ : ومواده .

(٤) بداية : ل ٩٢/أ في أ .

(٥) سبق التعريف به في الصفحة نفسها .

(٦) محمد بن إدريس بن المنذر بن داود بن مهران الحنظلي الغطفاني الرازي ، م٣٢٧ هـ ،محدث حافظ ، ولد بالري وتنقل في العراق والشام ومصر وبلاد الروم ، برع في المتن والاسناد ، من آثاره : تفسير القرآن الكريم ،الجامع في الفقه ، طبقات التابعين ، الجرح والتعديل ، سمع عبد الله بن موسى وأبا نعيم وطبقتهما بالكوفة ، سمع محمد بن عبد الله الأنصاري والأصمعي وطبقتهما بالبصرة ، كما سمع ببغداد ودمشق .

انظر ترجمته في: تذكرة الحفاظ ٥٦٧/٢ـ٥٦٩ ، طبقات الشافعية الكبرى ٢٠٧/٢ـ ٢١١ ، هدية العارفين ١٩/٢ ،معجم المؤلفين ٣٥/٩ .

(٧) أبو محمد سفيان بن عيينه بن ميمون الهلالي الكوفي ،١٠٧ ـ ١٩٦ هـ ، الإمام الأمين ذو العقل الرصين والرأي الراجح الركين ،كان عالما ناقدا زاهدا عابدا محدثا فقيها ، ولد بالكوفة ولقي الكبار وحمل عنهم علماً جما ، من آثاره : تفسير القرآن الكريم ، جزء فيه أحاديث .

انظر ترجمته في الفهرست ٢٨٢ ، الحلية ٢٧٠/٧ ـ٣١٨ ، وفيات الأعيان ١٢٩/٢ـ ١٣٠ ، تذكرة الحفاظ ٢٦٢/١ ـ ٢٦٥ ،معجم المؤلفين ٢٣٥/٤ .

لا يحمد حفظ ابن عقيل .

قال الحميدى (١) : وكان سفيان (٢) يقول عن ابن عقيل فى حفظه شىء (٣) . وسئل (٤) ابن (٥) معين (٦) عن عبد الله بن محمد بن عقيل فقال ليس بذاك (٧) » .

هذا (٨) هو أمثل (٩) من تدرى (١٠) عنه هذا الحديث ، وعلماء الشريعة فى مثل هذا الحديث لا يرون إثبات حكم فى واقعة فى الفروع به .

---

(١) أبو بكر عبد الله بن الزبير الحميدى الأسدى القرشى م ٢١٩ هـ من أهل مكة ، من أصحاب الإمام الشافعى ، رحل معه إلى مصر ولزمه إلى أن مات فعاد إلى مكه يفتى بها ، وهو شيخ البخارى ، روى عنه البخارى ٧٥ حديثا ، وروى عنه مسلم وأبو داود و الترمذى والنسائى وابن ماجه والذهلى وأبو زرعة وأبو حاتم ، روى عن ابن عيينة والشافعى والوليد بن مسلم ومسلم بن خالد والدراوردى ، توفى بمكة ، له مسند مطبوع .

انظر ترجمته فى : تذكرة الحفاظ ٢/٤١٣ ـ ٤١٤ ، طبقات الشافعية الكبرى ٢/١٤٠ ـ ١٤٣ ، تهذيب التهذيب ٥/٢١٥ .

(٢) لعله سفيان بن عيينه ، وقد سبق التعريف به . راجع ص ٢٩١ وإن قصد سفيان الثورى فهو : أبوعبد الله سفيان بن سعيد بن مسروق بن حمزة بن حبيب بن رافع الثورى ٩٥ ـ ١٦١ هـ نسبة الى ثور ـ وهى بطن من تميم ـ وهو من ولد ثور بن عبد مناة بن أد بن طانجة بن إلياس بن مضر بن نزار بن سعد بن عدنان ، من كبار الصوفية والفقهاء سيد أهل زمانه علما وعملا ، روى عن عمر وابن مرة وسماك ابن حرب ، من تصانيفه الجامع الكبير ، الجامع الصغير ، الفرائض ، رسالة إلى عباد بن عباس الارسوفى .

انظر ترجمته فى : الفهرست ٢٨١ ، حلية الأولياء ٦/٣٥٦ ـ ٣٩٣ ، وفيات الأعيان ٢/١٢٧ ـ ١٢٨ ، العبر ١/٢٣٥ ، تذكر الحفاظ ١/٢٠٣ ـ ٢٠٧ ، معجم المؤلفين ٤/٢٣٤ ـ ٢٣٥ .

(٣) بداية : ل ٩٩/ ب فى ب .

(٤) أ ، ب ، جـ : وسأل .

(٥) أ : عن .

(٦) أبو زكريا يحيى بن معين المرى البغدادى ١٥٨ ـ ٢٣٣ هـ سيد الحفاظ ، سمع هشيما وابن المبارك ومعتمر بن سليمان ، روى عنه أحمد والبخارى ومسلم وأبو داود . انظر ترجمته فى : تذكرة الحفاظ ٢/٤٢٩ ـ ٤٣١ .

(٧) انظر : الجرح والتعديل ٥/١٥٣ ـ ١٥٤ .

(٨) بداية : ل ١٢١/ ب فى جـ .

(٩) أمثل : أدناهم للخير .
راجع : مختار الصحاح / مادة مثل ٦٤٠ .

(١٠) جـ : تردى .

فكيف يتجاسر العاقل أن يثبت لله صفة قائمة بذاته مع منافاة (١) العقول وإلزام سمات الحدث (٢).

---

(١) أ ، ب : منافات .

(٢) عن هذا الحديث نقول : اختلف العلماء في الاحتجاج بهذه الرواية ، والملاحظ أن كثيرا من العلماء يرفض الاحتجاج بهذه الرواية ، ويرجع ذلك لسببين :

السبب الأول : أن البخاري ذكرها تعليقا ، وبصيغة التمريض ، والحديث المعلق مردود ؛ لأن الراوي المحذوف غير معلوم العدالة والضبط ، وصيغة التمريض تشعر بأن الحديث فيه علة ؛ حيث اشتهر أن البخاري حينما يعلق بصيغة الجزم يكون الحديث صحيحا ، وحينما يعلق بصيغة التمريض يكون الحديث فيه علة .

ويمكن الرد على هذه الحجج بأن :

١- الحديث المعلق إن جاء في كتاب من كتب الحديث التي تلقتها الأمة بالقبول كصحيح البخاري وصحيح مسلم يكون مقبولا . راجع : مصطلح الحديث ٢٦ ، وقد قال الحسين الطيبي : " معلقات البخاري ليست بخارجة من قبيل الصحيح وإن كانت على صورة المنقطع ، فقد يفعل البخاري ذلك لكون الحديث معروفا من جهة الثقات الذين علق عنهم أو لكونه ذكره متصلا في موضوع آخر من كتاب أو بسبب آخر لا يصحبه خلل الانقطاع " راجع: الخلاصة في أصول الحديث ٤٨ .

٢- صيغة التمريض في هذه الرواية دقة نظر وحسن تصرف من الإمام البخاري ؛ حيث إن لفظ الصوت مما يتوقف في إثبات نسبته إلى الرب - عز وجل - أما حيث ذكر الارتحال فقط في كتاب العلم فقد جزم به ؛ لأن الإسناد حسن .

راجع : تغليق التعليق لابن حجر ٥/٣٥٢/ تحقيق ودراسة : د . سيد القزقي ، راجع: دراسة المحقق ١/٢٩٥-٢٩٦ / ط ١ الأردن ١٩٨٥م ، فتح الباري بشرح صحيح البخاري لابن حجر ١/١٧٤ ، ١٣/٤٥٣ ط دار المعرفة / بيروت .

السبب الثاني : أن في سنده عبد الله بن محمد بن عقيل والقاسم بن عبد الواحد وقد ضعفهما العلماء :

فقد قال أبو العباس شهاب الدين القسطلاني في إرشاد الساري بشرح صحيح البخاري : " اختلف الحفاظ في =

= الاحتجاج بروايات ابن عقيل لسوء حفظه ، ولم يثبت لفظ الصوت فى حديث صحيح مرفوع غير حديثه " .

راجع : المصدر المذكور ١٠/٤٢٩ ، وقال الشيخ الكوثرى فى تعليقه على السيف الصقيل فى الرد على ابن زفيل لتقى الدين السبكى عن هذا الحديث بهذه الرواية :

" هو حديث ضعيف علقه البخارى بقوله ويذكر عن جابر دلالة على أنه ليس من شرطه ، ومداره على عبد الله بن محمد بن عقيل ، وهو ضعيف باتفاق ،

وقد انفرد عنه القاسم بن عبد الواحد وعنه قالوا : إنه ممن لا يحتج به ، وللحافظ أبى الحسن المقدسى جزء فى تبيين وجوه الضعف فى الحديث المذكور " .

راجع : المصدر المذكور ٦٣ـ٦٤/ مطبعة السعادة ١٩٣٧ م

ويمكن الرد بأن هذه الرواية وردت فى بعض الكتب الصحيحة ، وصححها كثير من العلماء :

فقد ذكر الإمام البخارى هذا الحديث بالجزم فى باب الخروج فى طلب العلم / كتاب العلم /صحيح البخارى ١/٢٠

وقال ابن حجر عن هذا الحديث : " رواه أحمد وأبو يعلى والطبرانى ، ورواه البخارى فى خلق أفعال العباد بلفظ التعليق ، ورواه فى الأدب المفرد عن موسى بن إسماعيل بن همام ، وقد وجدت لعبد الله بن محمد بن عقيل متابعا فيه "

راجع : تغليق التعليق ٥/٣٥٦ ،هدى السارى مقدمة فتح البارى ٧١/ط مع فتح البارى .

ونقول أيضا : رواه الإمام أحمد فى مسنده عن عبد الله بن محمد بن عقيل .

راجع : مسند الإمام أحمد ٣/٤٩٥ .

ورواه الإمام أبو عبد الله الحاكم فى المستدرك على الصحيحين ،وقال صحيح الإسناد ولم يخرجاه .

راجع : المصدر المذكور ٢/٤٣٨.

وقال الذهبى فى التلخيص : صحيح . راجع : التلخيص ٢/٤٣٨ هامش المستدرك على الصحيحين .

ورواه ابن قدامة الجماعيلى فى رسالة لمعة الاعتقاد ، وقال : رواه الأئمة واستشهد به البخارى . =

= راجع : المصدر المذكور ٧/ ط ١ ضمن مجموعة رسائل / مطبعة المنار / القاهرة ١٣٥١ هـ

ورواه الباقلاني في الإنصاف . راجع : المصدر المذكور ١٢٩ .

ورواه ابن عبد البرفي جامع بيان العلم وفضله .

راجع : المصدر المذكور ١٥١ ـ ١٥٢

ورواه الإمام البيهقي في الأسماء والصفات .

راجع : المصدر المذكور ٧٨ـ٧٩

ورواه الإمام الغزالي في إحياء علوم الدين ، وقال محمد الحسيني الزبيدي شارح الإحياء : " رواه أبو يعلى والخرائطي والطبراني والحاكم والضياء " .

راجع : اتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين للزبيدي ١٠/٤٧٨/ ط دار الفكر العربي بدون تاريخ

ورواه ابن الأثيرفي أسد الغابة ،وقال : " أخرجه ابن منده وأبو نعيم "

راجع : أسد الغابة ٣/١٧٨ ـ ١٧٩

وقال : د . عاصم بن عبد الله القريوتي في تعليقه على كتاب قطف الثمر في بيان عقيدة أهل الأثر لمحمد صديق خان القنوجي : " حسن إسناده المنذري في الترغيب والحاكم ، ورواه البيهقي في الأسماء والصفات وابن أبي عاصم في السنة وأبو يعلى والطبراني ....

وقال : قال الألباني في تخريج السنة حديث صحيح " .

راجع : المصدر المذكور ٧٦ ط ١ / السلفية بالقاهرة ١٩٨٤م

وبعد أن نقلنا تصحيح كثير من العلماء لرواية ابن عقيل عن جابر ابن عبد الله عن عبد الله بن أنيس للحديث المذكور نقول أيضا : للحديث طريق أخرى أخرجها الطبراني في مسند الشاميين وتمام في فوائده ، من طريق الحجاج بن دينار عن محمد بن المنكدر عن جابر وإسناده صالح .

راجع : فتح الباري بشرح صحيح البخاري ١/١٧٤، تعليق د . عاصم بن عبد الله القريوتي على قطف الثمر في بيان عقيدة أهل الأثر ٧٦.

وبناء على ما تقدم نقول : يمكن أن يضاف هذا الحديث الى الظواهر الواردة في الكتاب والسنة ، وننظر اليه كما ننظر إلى بقية الظواهر الموهمة للتشبية ، ولا مبرر للوحشة من هذا الحديث،فإن الصوت ليس بأعجب من اليد والعين واليمين .

وقد روى هذا الحديث من طريق عمر بن الصبح (١) عن مقاتل بن حبان (٢) عن ابن جارود (٣).

---

(١) عمر بن الصبح بن عمران التميمي العدوي ، روى عن قتادة وأبي الزبير والأوزاعي ويحيى بن أبي كثير ومقاتل بن حبان ويونس بن عبيد وثور بن زيد وغيرهم ، روى عنه مخلد بن زيد الحراني ومسلمة بن علي الخشني وحسين بن علوان وغيرهم .

قال عنه محمد بن حبان : " كان ممن يضع الحديث على الثقات ،لا يحل كتابة حديثه إلا على جهة التعجب لأهل الصناعة فقط " وقال الذهبي : " ليس بثقة ولا مأمون " .

وقال إسحاق بن راهوية : " أخرجت خراسان ثلاثة لم يكن لهم في الدنيا نظير في البدعة : جهم بن صفوان وعمر بن الصبح ومقاتل بن سليمان " .

وقال الأزدي : " كذاب "

وقال أبو نعيم الأصبهاني : " روى عن قتادة ومقاتل الموضوعات " انظر ترجمته في : كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين ٢/٨٨،ميزان الاعتدال ٣/٢٠٦، تاريخ الإسلام للذهبي ٦/٣٥٦/مكتبة القدسي بدون تاريخ ،تهذيب التهذيب ٧/٤٦٣-٤٦٤ .

(٢) أ : مقاتل بن حيان . مقاتل بن حبان أبو بسطام البلخي الخراز ،عالم خراسان ،وثقه أبو داود والنسائي ويحيى بن معين ، قال النسائي : " ليس به بأس " ، وقال ابن خزيمة : " لا أحتج به " .

روى عن عمه وسعيد بن المسيب والشعبي والحسن وقتادة ومجاهد وعكرمة وطائفة ، روى عنه إبراهيم بن أدهم وابن المبارك وأخوه مصعب بن حبان وعلقمة بن مرثد .

انظر ترجمته في : ميزان الاعتدال ٤/١٧١-١٧٢ ، تذكرة الحفاظ ١/٧٤ ، تهذيب التهذيب ١٠/٢٧٧-٢٧٩ ، طبقات الحفاظ ٧٦ .

(٣) ابن جارود : اجتهدت في الترجمة له وقد لاحظت ان ابن حجر وعاصم بن عبد الله القريوتي لقباه بالعنسي ،ولاحظت ان الزبيدي ومحمود بن محمد الحداد لقباه بالعبسي . راجع : فتح الباري ١/١٧٤، قطف الثمر في بيان عقيدة أهل الأثر لمحمد صديق حسن خان/تحقيق القريوتي ٧٦ ،واتحاف السادة المتقين بشرح احياء علوم الدين ١٠/٤٧٩ ،تخريج أحاديث إحياء علوم الدين للحداد ٦/٢٦٩٢ ط ١ الرياض/١٩٨٧م ولم استدل على هذه الألقاب في كتب التراجم ،ويحتمل أن يكون هو أبو غياث الجارود بن المعلى العبدي أبو المنذر ، قال ابن حجر في الإصابة : وكان سيد عبد القيس . راجع ترجمته في المصدر المذكور ١/٤٤١-٤٤٣ ،ويحتمل ان يكون هو الجارود بن المنذر العبدي . راجع ترجمته في المصدر السابق ١/٤٤٣، كما يحتمل أن يكون هو الجارود بن يزيد النيسابوري الذي ذكر فيه المحدثون أنه متروك الحديث وليس بشيء . راجع ترجمته في كتاب الضعفاء والمتروكين للإمام النسائي ٧٢/ ط٢ بيروت ١٩٨٧م ،الضعفاء والمتروكين للإمام الدارقطني ١٧٤ - ١٧٥/ط ١ الرياض ١٩٨٤م ، الضعفاء والمتروكين لابن الجوزي ١/١٦٤/ط دار الكتب العلمية =

= بيـــروت ١٩٨٦ م ، الكشـــف الحثيـث عمـن روى بوضـع الأحـــاديث ١٢٠ ـ ١٢١ ٠
هـذه الروايـــة رواهـا الخطيـب فى الرحـــلة ٠
راجـع فتـح البـارى ١/ ١٧٤ ، اتحـاف السـادة المتقيـــن بشـــرح احياء علوم الدين ١٠/ ٤٧٨ ٠

وهذا أيضا سند ضعيف جدا (١) ، لا يثبت بمثله حكم فى باقة بقل ، فكيف يحتج به فى صفات الرب ـ تعالى ـ

هذا مع أن أخبار الآحاد لو كانت نصوصا غير قابلة لتأويل وسندها صحيح لم يحتج بها فى القطعيات فكيف يئول الأمر مع هؤلاء الرعاع الى العمل بضعيف السند فى القطعيات والله أعلم (٢) .

---

(١) راجع : فتح البارى ١/١٧٤ .

(٢) راجع : الوجه واليد والعين والاستواء وبقية الظواهر الموهمة للتشبيه فى : الفقه الأكبر لأبى حنيفة بشرح أبى المنتهى ١٤ ، العدل والتوحيد ١٠٢ـ١١١ ، الإبانة ١٠٥ـ١٤٠ ، رسالة أهل الثغر ٧٢ـ٧٦ ، مقالات الإسلاميين ١/٢٣٠ ، ٢٦٦ ، ٢٧١ ، التوحيد ٦٧ـ٧٧ ، التمهيد ٢٩٥ ـ٢٩٨ ، شرح الأصول الخمسة ٢٢٦ـ٢٣٠ ، المختصر فى أصول الدين ١٨٥ـ١٨٩ ، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة لأبى القاسم هبه الله الطبرى اللالكائى ٣/٣٨٧ـ٤٠٢ ، ٤١٢ـ ٤٥٣/ ت: د . أحمد سعد حمدان/ط ٢ دار طيبة / الرياض ١٩٨٥م ، أصول الدين ١٠٩ـ١١٤ ، الفصل ٢/١٢٣ـ١٢٥ ، الاعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة ٣٥ـ٣٦ ، الشامل ٥٤٣ـ٥٧٠ ط إسكندرية ، الإرشاد ١٥٥ـ١٦٤ ، لمع الأدلة ٩٥ ، العقيدة النظامية ٣٢ـ٣٤ ، كتاب إلجام العوام ، الاقتصاد فى الاعتقاد ٥٢ ـ٥٨ ، بحر الكلام ٢٢ـ٢٧ ، الملل والنحل ١/١٠٣ـ١٠٦ ، شرح الإرشاد لابن ميمون ٣٤٨ ـ ٣٦٥ ، أساس التقديس ٧٩ـ١٤٩ ، المحصل ١٨٧ ، المسايرة ١٧ـ١٨ ، شرح طوالع الأنوار ١٨٤ ، شرح المقاصد ٢/٤٩ـ ٥٠ ، ٢/٨١ ـ ٨٢ ، شرح العقائد النسفية ١/١٠١ ، شرح المواقف ٣٧ـ٤٠ ، ١٧٢ ـ١٧٩ شرح الكبرى ٤٠٣ ـ ٤٠٥ ، الكامل فى اختصار الشامل ل ١٢٥/ب شرح عبد السلام على الجوهرة ٩٨ ـ ٩٩ اليواقيت والجواهر ١/١٠٠ـ ١١٠ ، إشارات المرام ١٨٦ـ٢٠١ ، شرح الباجورى على الجوهرة ١٠٠ـ١٠٢ ، شرح فوائد الفرائد ٢١ ، كتاب اتحاف الكائنات ببيان مذاهب السلف والخلف فى المتشابهات ، العقيدة فى ضوء القرآن الكريم ١/٧٠ ـ ٨٧ .

* باب القول فيما يجوز على الله ـ سبحانه وتعالى ـ *

قلت : هذه العبارة فيها (١) تسامح ؛ فإن الجواز لا يتطرق لذاته بوجه ،وعبارته فى أول الكتاب فى قوله :

(ما يجوز فى أحكامه (٢)) ٩٢/أ

إن أراد بذلك ما يجوز فى أفعاله فهو سديد ،والجواز يتطرق الى أفعاله ولا يتطرق إلى ذاته .

وقدم الكلام فى هذا الباب على جواز تعلق الرؤية بالبارى ـ سبحانه ـ وذلك يستدعى تقديم مقدمة فى اثبات الادراك أولا ، ثم النظر فى حقيقته ثانيا ، ثم الكلام فيما (٣) يشترط فيه (٤) ثالثا ، ثم النظر فيما باعتباره يصح أن تكون الذات متعلقه (٥) له .

أما القول فى إثبات وجود الإدراك .

فمذهبنا أن الإدراك معنى يقوم بجزء العين (٦) ، ووافق على ذلك معظم المعتزلة (٧) .

وخالف ابن الجُبّائى وشيعته فى ذلك ، وزعم أن المدرك شاهدا وغائبا هو الحى الذى لا آفة به (٨) فأما الحياة فيشترك فيها المدرك وغير المدرك وإنما اختص المدرك (٩) بنفى الآفة .

والدليل على أن ثبوت الإدراك معنى : أنا نجد تفرقة ضرورية بين المدرك وغير المدرك ،وبين حالتنا عن تغميض أجفاننا وحالتنا عند فتحها وإدراك المرئيات(١٠) وتلك الحالة الزائدة (١١) ليست لنفس الجوهر ولا واجبة له ؛ لجواز الخلو عنها ،

---

(١) أ : فيه . (٢) عبارة الجوينى فى الإرشاد " ما يجوز على الله تعالى " راجع الإرشاد ١٦٥ . (٣) بداية : ل ٩٢/ ب فى أ . (٤) أ : به .

(٥) ب، متعلقا ،بداية : ل ١٢٢/أ فى جـ . (٦) وهو الأولى على أصول الأشعرى راجع: مجرد مقالات الأشعرى ل ٥/أ ،نهاية الأقدام ٣٤٥ ، شرح الكبرى ٣٢٧ . (٧) نقل عبد الجبار عن العلاف قوله إن الإدراك معنى،وقد رفض هو أن يكون الإدراك معنى وذهب الى أن للمدرك بكونه مدركا صفة زائدة على كونه حيا راجع: المغنى ٣٣/٤،٥٥ ، شرح الأصول الخمسة ٢٥٠،٢٥٥ . (٨) راجع: المحيط بالتكليف ١٠٧ ، أصول الدين ١٠٢ ،الإرشاد ١٦٦ ،أبكار الأفكار ج ١ق٢ص٣٤١ ، الكامل فى اختصار الشامل ل ١٢٦/أ .

(٩) بداية : ل ١٠٠ / أ فى ب .

(١٠) أ : المرتبات .

(١١) أ : للزائدة . تحريف .

فإذن لابد من مقتض، ومن المحال كون المقتضى نفيا، فيتعين كونه إثباتا، وهو إما أن يقتضى (١) بإيثار واختيار أولا بإيثار، والمؤثر لابد له من فعل، والجوهر الباقى لا يصح أن يفعل، وما لا إيثار له يجب قيامه بالجوهر الذى يثبت (٢) الحكم له؛ إذ لو لم يقم به لما كان بإيجاب الحكم له أولى (٣) من إيجابه لغيره؛ فإن نسبته إليه وإلى غيره على حد سواء، وإذا قام بما يوجب له الحكم فهو المعنى الذى أردناه، وهذا هو السبيل إلى إثبات سائر الأعراض.

وعلى طريقة من نفى الأحوال إذا علمنا أمرا ثابتا زائدا على الجوهر فهو الإدراك المبتغى؛ إذ لا واسطة بين الوجود (٤) والعدم.

فإن قال ابن الجبائى التفرقة بين الحالين ترجع إلى انتفاء الآفة فى إحدى الحالين وثبوتها فى الأخرى.

قلنا لا يصح ذلك من وجوه:

أحدها: أن نقول إما أن يشترط نفى كل آفة عن كل محل أولا، ولا يصح له اشتراط نفى كل آفة عن كل محل؛ إذ تقوم آفات عديدة باليد والرجل، والإدراك (٥) قائم بجزء العين، ونفى كل آفة عن محل الإدراك غير صحيح؛ إذ جاز أن يقوم بعض الآفات بمحل الإدراك ثم يبرأ، وإن اشترط نفى آفة مخصوصة وهى المضادة للإدراك، فقد أثبته (٦) من حيث نفاه؛ حيث أثبت له المنافاة.

الوجه الثانى فى رد هذه المقالة: أن معنى الآفة لا تعلق له إلا بالمحل الذى نفيت عنه، والذى نجده حالة الرؤية متعلق بالمرئى لا (٧) محالة، فكيف يصح رده إلى نفى الآفة، وقد يدرك شيئا ولا يدرك (٨) شيئا آخر، والحياة ليست من الصفات المتعلقة، ونفى الآفة كذلك، ولا اختصاص لواحد منهما بمدرك دون مدرك فما بال الرؤية اختصت ببعض المرئيات؟

الوجه الثالث: لو صح من هؤلاء أن يقولوا الرؤية هى الحياة مع نفى الآفة لصح لغيرهم أن يقولوا العلم [هو] (٩) الحياة مع نفى الآفة،

---

(١) أ: تقتضى، ب: تقتض. (٢) ب: يثبته. (٣) أ، ب، جـ: أو، د: رطوبة تحريف. صححناه اعتمادا على سياق الكلام ليستقيم النص. (٤) بداية: ل ١٢٢/ب فى جـ.

(٥) بداية: ل ٩٣/أ فى أ. (٦) أ: أثبت. تحريف. (٧) ب: ولا.

(٨) بداية: ل ١٠٠/ب فى ب.

(٩) أ، ب، جـ: بدون (هو) زدناه ليستقيم النص.

وكذلك فى الشهوة والتمنى وسائر المعانى ، وإن نظر إلى تعلق العلم بالمعلوم (١) والشهوة بالمشتهى والتمنى بالمتمنى (٢) فمثله مطرد فى الرؤية .

ثم قد نرى الشئ ونسمع صوته ، وقد نسمع صوته ولا نراه ، فلو كان الإدراك يرجع إلى نفى الآفة مع الحياة لم نجد فرقا بين أن يكون الشئ مسموعا أو مرئيا أو مشموما أو مذوقا ، واذا تبين لنا اختلاف أحوالنا فى هذه المواطن دل على اختلاف المعانى فيها ، والحياة مع نفى الآفة معقول لا اختلاف فيه ، فبطل كلامه .

وكل هذه الوجوه فى رد كلامه تصلح (٣) لإثبات كون الادراك معنى زائدا .

ثم نقول شرطتم اتصال الأشعة والبنية فى الرؤية ، ونفى الآفة لا يشترط فيه ذلك ، وان اشترطتم البنية فى الحياة الا أنها ليست البنية المشترطة فى الإدراك .

وإن قالوا سلمنا حكما إلا أن الموجب له الحياة مع نفى الآفة كان ذلك باطلا من جهة أن النفى لا يقتضى ، ومن جهة امتناع التركيب فى العلة من وجودين ، فكيف يصح تركيبها من وجود وانتفاء (٤) ، والحياة على تجردها توجد عرية عن معنى الإدراك ، فلا يصح أن تكون موجبة لهذا الحكم ، فتحقق ثبوت الإدراك .

وأما القول فى حقيقته ،

فقد اختلف أصحابنا فى حقيقة الإدراك :

فمنهم من رأى (٥) حده .

ومنهم من منع ذلك .

ومنهم من قال (٦) هو علم مخصوص متعلق (٧) بالموجود (٨) ، ولا يخرج من جنس العلوم .

ومن أصحابنا من أثبته مخالفا لأجناس العلوم (٩) .

وقد نقل القولان عن الشيخ أبى الحسن (١٠) .

فأما من حده فمن جملة حدودهم قول الشيخ : الإدراك : ما أوجب لمحله كونه مدركا (١١) .

---

(١) بداية : ل ١٢٣/أ فى جـ . (٢) أ : بالتمنى . تحريف . (٣) أ : نصلح . تصحيف .
(٤) بداية : ل ٩٣/ب فى أ . (٥) أ ، جـ : ذا . (٦) بداية : ل ١٢٣/ب فى جـ .
(٧) بداية : ل ١٠١/أ فى ب . (٨) أ ، ب ، جـ : بالوجود .
(٩) كالقلانسى . راجع تلخيص الأدلة ل ٢٩/أ .
(١٠) راجع : نهاية الأقدام ٣٤٥ ، الملل والنحل ١/١٠٠ ، شرح المقاصد ٢/٧٣ ، شرح المواقف ١٤٣ ، شرح الكبرى ١٦٧ .
(١١) راجع : الكامل فى اختصار الشامل ١٢٧/أ .

وقد تقدم الكلام عليه فيما سبق فى حد العلم (١) .

وزعم بعضهم أن حد الإدراك هو الصفة المصححة لترتيب الفعل (٢) .

وهذا غير سديد ؛ فإن الإدراك من العاجز ولا (٣) يصح منه ترتيب العمل ، وكذلك فى رؤيتنا ولمسنا وشمنا للأعراض التى ليست من جنس مقدورنا لا يصح باعتبارها الفعل .

وربما قيل حده : ما استحق محله به أن يسمى مدركا .

وهذا قد سبق الكلام عليه (٤) .

وذهب القاضى إلى أن الإدراك مما لا يحد (٥) ، وذكر طريقين أحدهما (٦) : أن لفظ الإدراك مشترك ؛ إذ يطلق ويراد به العلم ، ويطلق ويراد به اللحوق ؛ لقوله تعالى :

" لا الشمس ينبغى لها أن تدرك القمر " (٧)

ويقال أدرك (٨) الغلام إذا (٩) ترعرع ، وأدركت الثمرة اذا أزهت وأينعت (١٠) ، والألفاظ المشتركة لا تدخلها (١١) الحدود (١٢) ، وهذا لا يمنع من تفصيل كل معنى من معانى اللفظ وحده على حياله .

وقد يقال إن الإدراك لا تحويه صناعة الحد لما ذكرناه فى حد العلم (١٣) .

والذى نصره (١٤) الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني : أن الإدراك من جنس العلوم (١٥) ، وهو أحد قولى الشيخ .

وذهب القاضى فى بعض كتبه إلى نصرة القول بمخالفته لأجناس العلوم (١٦) . وقد اتفق الفريقان على (١٧) ثبوت المخالفة بينه وبين العلم المتعلق بالموجود الذى هو قائم بالقلب .

---

(١) راجع ص ٤١-٤٢ سبق ذكر اختلاف الأصحاب فى حد العلم والمأثور من حدود هم . راجع ص ٣٩-٤٤
(٢) أ : العقل . تصحيف . (٣) أ ، ب ، ج : لا . صححناه ليستقيم النص .
(٤) راجع ص ٤١ ، ٣٠١ (٥) ذهب القاضى إلى أن الإدراكات تتضح بتفصيلها . راجع : الكامل فى اختصار الشامل ل ١٢٧/أ . (٦) ب : احداهما . (٧) سورة يس من آية ٤٠ .
(٨) أ ، ب ، ج : إدراك . صححناه من د . (٩) د : بدون (إذا) .
(١٠) أ : زهمت واينقت ، ب ، ج : أزهت وأينقت . صححناه من د . راجع : مختار الصحاح /مادة درك ٢٢٣ ، راجع : شرح الأصول الخمسة ٢٣٤ ، أبكار الأفكار ج ١ ق ١ ص ٣٤٠ .
(١١) أ : تدخل . تصحيف . (١٢) راجع : الكامل فى اختصار الشامل ل ١٢٧/أ .
(١٣) بداية : ل ١٢٤/أ فى ج ، راجع ص ٣٧-٣٨ (١٤) أ : تبصرة ، ج : ينصره .
(١٥) راجع : نهاية الأقدام ٣٥٨ . (١٦) قارن : التمهيد ٢٨ ، الإنصاف ١٤ ، أبكار الأفكار ج ١ ق ٢ ص ٣٧٥ .
(١٧) بداية : ل ٩٤/أ فى أ .

وعن هـذا (١) قال الإمام أبو القاسم (٢) : إن الخلاف يئول إلى عبارة بعـد تسليم الاختلاف بين (٣) العلوم (٤) .

ورأى تلميذه الإمام أبو المعالي أن الخلاف في المعنى ، وهو الصحيح ؛ لتصريح (٥) بعض القوم بثبوت (٦) كونـه علما ،وتصريح آخرين أنه ليس من قبيـل العلوم .

[وقـال] (٧) من اعتقد كونـه من جنس العلوم : لو لم يكن من جنـس العلوم لجاز وجود الإدراك بلا علم ، فيكون رائيا (٨) للشيء لا مسا له غيـر عالـم (٩) بوجوده ، وإذا فقد العلم بوجوده جامعه الشك في وجوده مـع رؤيته ولمسه ، وذلك محال ، فالقول بأنـه ليس بعلم (١٠) محال .

ولا يصح أن يكون الإدراك سببا للعلم ؛ لما سنقيم (١١) من الدلالـة على إبطال التولد (١٢) ،ولا يصح كونـه علة ؛ لأنـه يلزم منه العكس ، وقد وجـد العلم بدون الإدراك ، فلزم أن يكون من جنس العلوم ، ولا يصح أن يقال هـذا مشترك الإلزام ؛ فإن من قال الإدراك (١٣) من جنس العلوم معترف بأنـه مخالف للعلم بالوجود ،والمختلفان يجوز أن يوجد أحدهما مع ضد الآخـر ، فيتوجـه الالزام عليهم ؛ لأنـا نقول متى كان من جنس العلوم ، وان خالفهـا فيلزم أن يضاد الجهـل بالمعلوم والشك فيـه ، بخلاف ما إذا قلنا إنه خـارج عن جنس العلوم فلا يضاد الجهل والشك ، فاندفع عنا السؤال وتمحض الإلزام على الخصـم .

وقال من يزعم أنه مخالف للعـلوم ذهب بعض المحققين إلى أنه يجوز فـي العقل وجود الإدراك بدون العلم وإنما العادة منعت (١٤) من ذلـك

---

(١) أ ،ومن . تصحيف . (٢) أبو القاسم: عبد الجبار بن علي بن محمد بن حَسْكان الإسفراييني الأصم المعروف بالإسكاف م سنة ٤٥٢هـ ، من شيوخ المتكلمين ،إمام دويرة البيهقي ، له اللسان في النظر والتدريس والقدم في الفتوى مع لزوم الزهد والورع ، قرأ عليه الإمام الجويني الأصول وتخرج بطريقته . راجع : التعريف به في : تبيين كذب المفترى ٢٦٥ ، طبقات الشافعية الكبرى ٥/ ٩٩-١٠٠ . (٣) أ: بأن . تحريف .

(٤) راجع الكامل في اختصار الشامل ١٢٨/ب. (٥) أ:فتصريح . تحريف .

(٦) أ: بثبوته . تحريف . (٧) أ: بدون (وقال) زدناه من ب،جـ ليستقيم النص ، بداية :ل ١٠١/ب في ب . (٨) أ: دائبا . (٩) أ: ما لم . تحريف .

(١٠) أ: يعلم . تصحيف . (١١) أ: استقيم . تحريف . (١٢) راجع ص ٣٨٦-٣٩٠ .

(١٣) بداية : ل ١٢٤/ ب فيجـ .

(١٤) أ : ضعف . تحريـف .

فلم يصح الاستدلال ، وعلى تقدير الموافقة فما المانع من كون العلم شرطا فى الإدراك ، ويجوز وجود الشرط بدون المشروط ، ولا يجوز وجود المشروط بدون الشرط (١) .

ثم هذا الاستدلال مشترك .

وقولكم إن الإدراك إذا كان من جنس العلوم ضاد ما يضادها . وإن خالفها غير مستقيم ؛ فإن الإدراك لا يضاد العلم بالوجود وإن كان علما ، إذ جاز مجامعته له ، فإذا عدم العلم فقد خلا المحل عنه وعن ضده ، إذن الإدراك (٢) ليس ضدا له .

ثم نقول بعد ذلك إذا اتفق العلمان فى حقيقة العلم واتحد متعلق العلمين يجب تماثلهما ؛ للاشتراك فى النوع والتعلق (٣) ، وذلك محال ؛ إذ نجد من أنفسنا تفرقة ضرورية بين حالة (٤) تغميض أجفاننا وغيبة المرئى عنا وبين حالة إدراكنا ، وكذلك نجد تفرقة بين اللمس والشم والذوق والسمع والبصر ، ولو كانت الإدراكات من جنس العلوم ، وهى كلها تتعلق بالموجود للزم تماثلها وعدم الاختلاف فيها ، وذلك معلوم البطلان قطعا ، وقد وافق الخصم على ثبوت الاختلاف وإن خالف فى مغايرة الإدراك لجنس العلوم ، ويقوى الإلزام على أصحابنا ؛ فإنهم أثبتوا كون البارى ـ تعالى ـ سميعا بصيرا وإن كان عالما بكل معلوم ، فإذا قالوا بأنه من جنس العلوم امتنع أن يجامع فى الذات الواحدة الإدراك العلم بالمدرك ، ولو صح القول بذلك لزم نفى كونه سميعا بصيرا ، وآل القول إلى مذهب الكعبى (٥) ، وهذا لا سبيل اليه .

وفى (٦) المسألة بقايا من المباحث ، وما ذكرناه لباب كلامهم فلنقتصر عليه ففيه غنية للمتأمل .

وأما من أثبت الإدراك معنى من المعتزلة فلا يستقيم منه أن يقول إنه من جنس العلوم ؛ لأنه يشترط فى الإدراك ما لا يشترط فى العلم .

---

(١) بداية : ل ٩٤/ ب فى أ .
(٢) بداية : ل ١٠٢/ أ فى ب .
(٣) بداية : ل ١٢٥/ أ فى جـ .
(٤) أ ، ب ، جـ : حالتى .
(٥) سبق مذهب الكعبى راجع ص ١٤٥
(٦) أ : فى .

* القول فيما يشترط في الإدراك *

والحياة باتفاق منا شرط في وجود الإدراك (١)، ولا يجامع الإدراك ضد الحياة، ولا يجامعه العمى والصمم (٢).

ونقل عن (٣) صالح بن صالح المعروف بقُبَّة (٤) أنه يجوز قيام الإدراك (٥) بالعين مع وجود العمى (٦)، وكذلك قال يوجد العلم مع الموت (٧).

وسياق ذلك يجره إلى عدم اشتراط الحياة في العلم والإدراك (٨) أيضا، وهذا نوع من السفسطة، ويلزم عليه الشك في علم الجمادات، وإبطال دلالة الفعل الواقع من الفاعل المختار على علم للفاعل، وفي ذلك إبطال ضرورات (٩) العقول وأدلتها (١٠)، وهذا مما لا يلتفت اليه، فلا يعتد به قولا في النظريات

وأما اتصال الأشعة والبنية فليسا بشرطين في الرؤية في المعقول، وقد اشترطهما المعتزلة (١١) ورأوا أن الإنسان إذا فتح أجفانه انبعثت الأشعة من حدقته، واتصلت بالمرئي وتشبثت به فيحصل الإدراك، وزعموا أن الإدراك لا يصح أن يقوم بجزء فرد (١٢) عرى عن بنية مع غيره، وأنه لا يصلح للإدراك جميع الأبنية بل لا بد من بنية مخصوصة على مثال العين.

ونحن نفرد كل واحد منهما بقول فيتم ما ذكرناه من المقدمة إن شاء الله ـ تعالى ـ (١٣).

فنقول أولا في عدم اشتراط البنية ـ فإنه من مقدمات دليل إبطال الأشعة، كما سنبين لك (١٤) ـ:

---

(١) وأيضا عند المعتزلة الحياة شرط في وجود الإدراك. راجع: شرح الأصول الخمسة ١٦٩، مجرد مقالات الأشعرى ل ٣٧/أ.

(٢) راجع المصدر السابق نفس الصفحة. (٣) بداية: ل ١٢٥/ب في جـ.

(٤) صالح قُبَّة: من رجال الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة، يميل إلى الإرجاء، له كتب كثيرة، خالف الجمهور بأقوال منها: قوله بأن المتولدات فعل الله، وأن الإدراك معنى، وقوله بأن قول القائل إن الله ثالث ثلاثة ليس بكفر لكنه لا يظهر إلا من كافر، وزعم أن الصلاة والزكاة والحج والصيام طاعات وليست عبادات، وزعم أن المعارف كلها ضرورية، والإنسان غير مأمور بالمعرفة لكن من عرف الله ـ تعالى ـ بالضرورة صار بالإقرار والطاعة مأمورا.
انظر ترجمته في: مقالات الإسلاميين ٢/٨٢، ١٠٧، فرق وطبقات المعتزلة ١/٧٨، الفرق بين الفرق ٢٠٥ ـ ٢٠٧، أصول الدين ٣١.

(٥) بداية: ل ٩٥/أ في أ. (٦) راجع: المغنى ٩/١٢.

(٧) راجع المصدر السابق ٩/١٣. (٨) بداية: ل ١٠٢/ب في ب.

(٩) أ، جـ: مرورات. تحريف. (١٠) أ: مادلتها. تحريف.

(١١) راجع: المغنى ٤/٥٩، المحيط بالتكليف ٢١٠، شرح الأصول الخمسة ٢٥٩ ـ ٢٦١، نهاية الأقدام ٣٤٤، ٣٤٨، شرح المواقف ٢١٨ ـ ٢٢٠.

(١٢) ب: فردى. (١٣) راجع ص ٢٩٩

(١٤) راجع ص ٣٠٨

قال صاحب الكتاب :

(من أثبت الإدراك من المعتزلة مجتمعون على اشتراط البنية) ٩٥/أ

وهذا التقييد غير مفيد (١) ، فإن (٢) من قال إن المدرك هو الحي الذى لا آفة به هو الذى ينفى الإدراك وهو يشترط البنية ، فإذن المعتزلة كلهم يشترطون البنية .

وقد استدل على بطلان اشتراط البنية بوجهين ،وذكر أوجها (٣) ولم يأت إلا بوجهين :

أحدهما وهو الدليل : أن الإدراك انما يقوم بجزء فرد ، إذ المعنى الواحد يستحيل أن يقوم بجزأين (٤) . ولا أثر للجواهر المحيطة به ، فإنه إنما يقبل ما يقوم به لنفسه ، وصفة النفس لا تتوقف على شرط ، ولا يصح أن تكون إحاطة الجواهر به شرطا فى قيامه بالجوهر ، إذ الشرط لابد أن يوجد فى محل يوجد فيه المشروط وإلالزم (٥) أن يثبت المشروط مع (٦) انتفاء الشرط وتكون الحياة (٧) فى محل والعلم فى محل ، وفى ذلك ثبوت المشروط (٦) بدون الشرط .

فإن قيل فيلزمكم ألا يثبت التأليف بين جوهرين ، فإنه لا يصح قيام التأليف بجوهر إلا بوجود جوهر (٨) آخر جاز أن يكون قيام عرض التأليف مشروطا (٩) بوجود جوهر يجاوره ، فما المانع من مثل ذلك فى الإدراك .

والجواب (١٠) من وجهين :

أحدهما إنا لا نسلم أن التأليف عرض .

والجواب الثانى انا وإن سلمنا أنه عرض غير أنه يقتضى كون محله مؤلفا مع غيره ، وليس قيام الإدراك يقتضى (١١) حكما لغيره ، والجواب الأول أسد .

الوجه الثانى : قال : (واتفقتونا على أن الشرط يطرد شاهدا (١٢) وغائبا ، فلو كانت البنية شرطا لا طردت (١٣))
٩٥/ب

---

(١) أ : مقيد تصحيف . (٢) بداية : ل ١٢٦/أ فى جـ . (٣) الوجهان اللذان ذكرهما الجوينى هما أقرب الوجوه كما صرح الجوينى بذلك فى الإرشاد ١٦٧ .

(٤) أ،جـ : بجزئين . خطأ إملائى . (٥) بداية :ل ١٠٣/أ فى ب .

(٦) ب:بدون ما بين الرقمين . (٧)أ: الجبهة . بداية ل ٩٥/ب فى أ .

(٨) أ،جـ : جواهر . (٩) أ،جـ : مشروط . خطأ نحوى . (١٠) جـ : فالجواب .

(١١)أ : تقتضى . تصحيف . (١٢) بداية : ل ١٢٦/ ب فى جـ .

(١٣) أ : لا طردته . تحريف .

وإنما يلزم من يثبت كون البارى ـ تعالى ـ بصيرا ، ومن منع ذلك منهم لا يلزمه ، وهو أمر الزامى لا يتوجه إلا على من سلمه ، إلا أن يثبت بالدليل أن البارى سميع بصير ، فيكون نقضا على من يشترط البنية .

ومما يدل على انتفاء اشتراط البنية : أن الجواهر المحيطة بمحل الإدراك لو قدرنا مفارقة محل الإدراك لها مع بقائها على أعراضها لم تتغير أحكامها ، فإن كانت تلك الأعراض توجب حكما لما فارق محلها ، فيلزم أن يوجب العرض الحكم لغير محله ، مع أنه لا اختصاص له بمحله .

ثم الموجب لهذا الحكم ينبغى أن يكون مجموع أعراض ، فإن انضمام جوهر فرد إلى محل الإدراك غير كاف عندهم ، وثبوت حكم المحل للإدراك بناء على معان (١) متعددة تتركب فى العلة ، ولا يصح التركيب فى العلة العقلية ؛ فإنها إنما توجب حكمها لنفسها ، ويستحيل ثبوت صفة نفسية لذوات عديدة ، فامتنع القول بالتركيب فى العلة العقلية (٢) .

وما ذكروه يلزم منه التركيب ففاسد .

فإن قيل فعلى قود (٣) ما ذكرتموه يجوز أن يقوم الإدراك بالعقب (٤) .

قلنا أجل (٥) ، ولا يقوم إلا بجزء منه ، أو يقوم عدد من الإدراكات بأجزاء ، ولا نشترط نحن بنية مخصوصة (٦) ، ولا مطلق بنية ؛ إذ جوزنا قيامه بالجزء الفرد ، والجواهر متماثلة ، فما جاز على بعضها جاز على باقيها فتأملوا ذلك ترشدوا .

وإذا تمهد ذلك ، فنتكلم على اشتراطهم الشعاع فى الإدراك :
والشعاع أجزاء مضيئة تنفصل عن العين ، وتتصل بالمرئى (٧) ، فيسمى الطرف المتصل بالناظر عندهم مبعث الشعاع ، والطرف المتصل بالمرئى يسمى قاعدة الشعاع ، وإنما يدرك بما اتصل به أو قام بالمحل الذى اتصل به (٨) .

---

(١) أ ، ب ، جـ : معانى . خطأ نحوى .
(٢) بداية : ل ١٠٣ / ب فى ب .
(٣) أ : فرد . تحريف ، ب : قول . بداية : ل ٩٦ / أ فى أ .
(٤) أ : بالعقلية . تحريف . (٥) راجع شرح الكبرى ٣٣٥ .
(٦) بداية : ل ١٢٧ / أ فى جـ . (٧) راجع : الإرشاد ١٧٠ ، نهاية الأقدام ٣٤٨ ، شرح الكبرى ٣٢٧ . (٨) راجع : شرح الأصول الخمسة ٢٤٨ ـ ٢٤٩ ، الإرشاد ١٧١ .

وكان الأولون منهم يقولون المدرك ما اتصل به الشعاع ، فقيل لهم قد رئيت(١) الحركة واللون ،والعرض يستحيل عليه مماسة الأجسام .

فقالوا المدرك ما اتصل بـه الشعاع ، أو قام بما اتصل به الشعاع .
فقيل لهم فليزمكم أن ترى (٢) الطعوم والأرايح ؛ لأنها قائمة بالمحل الذى اتصل بـه الشعاع .

قالوا إنما (٣) نقول ما قام بما اتصل بـه الشعاع يرى إذا كان مما تجوز رؤيته ، وهذا عندهم مما لا تجوز رؤيته ، وهو عندنا مما يجوز أن يرى (٤) .

قيل لهم فالجسم إذا كان بعيدا يرى ولا يرى لونه ، وإنما رأيتموه لاتصال الشعاع بـه ، واللون القائم بـه .

ثم قالوا أيضا يجوز انبعاث الأشعة من بنية العين خاصة .
وقد أبطلنا عليهم اشتراط البنية ، ويلزم من بطلان (٥) اشتراطها بطلان اشتراط ما يترتب عليها (٦) ؛ لأنـه إذا جاز وجود المشروط بدونها جاز وجوده بدون ما لا يوجد إلا بها لا محالة .

ثم ذكر صاحب الكتاب حكاية عنهم فى بيان اشتراط انبعاث الشعاع أمورا ترجع الى استقرار الفوائد عللوها وربطوها بالشعاع كالقرب المفرط (٧) ، والبعد المفرط ، وقالوا إذا لاقى الشعاع جسما صقيلا لا تضرس له لم يثبت بـه الشعاع فينعكس إلى الناظر فعند ذلك يرى نفسه (٨) .

وهذا يلزم عليه الا (٩) ترى المرآة أصلا ؛ لأن قاعدة الشعاع التى باعتبارها صح إدراك المرئى لم تتحقق ؛ إذ لا تضرس للصقيل ، فيلزم أن يرى نفسه ، ولا يرى الماء ولا المرآه ، وذلك خلاف الحس قطعا ، فبطل ما قالوا .

---

(١) أ ، ج : رؤيت.خطأ إملائى ، ب : رؤييت .
(٢) أ : نرى . تصحيف . (٣) أ : نما . (٤) عند الأشعرى يجوز رؤية كل موجود ، والألوان والطعوم أعراض موجودة ، فيجوز أن ترى ، وقال عبد الله بن سعيد والقلانسى يجوز رؤية ما هو قائم بنفسه ، ومنعا رؤية الأعراض .
راجع : أصول الدين ٩٧ . (٥) بداية : ل١٢٧/ ب فى ج .
(٦) بداية : ل١٠٤/ أ فى ب . (٧) بداية : ل٦٩/ ب فى أ .
(٨) راجع : الإرشاد ١٧٢ .
(٩) أ ، ب : أن .

ثم ذكر صاحب الكتاب مطالبتهم بسبب انبعاث الأشعة (١)، وجواز ألا يخلق الله حركة فى الأشعة فيكون السالم من الآفة مفتوح العين ولا يرى (٢)، وهم يأبون ذلك (٣).

وذكر (٤) عليهم إلزام أن يرى الجوهر الفرد إذا كان فى سَمْت (٥) الشعاع، وهم يأبون ذلك (٤)، مع أنه لا يخصه من الشعاع إلا ما يخصه عند انضمامه مع غيره (٦).

وإلزام أن ترى الطعوم والأرايح لاتصال الأشعة بمحالها (٧)، وقد تقدم (٨) منا الكلام عليهم (٩) [ومما يرد عليهم] (١٠) فى اشتراط الشعاع أن الإنسان فى الليل المظلم فى البرية يرى من بعد النار، ولا يرى ما (١١) بينه وبينها، وكذلك يرى قرص الشمس ولا يرى الجواهر التى بينه وبينها إذا تعالت فى الجو، وذلك يدل على أن انبعاث الأشعة لا يوجب الإدراك.

ثم نقول: قد قررنا جواز قيام الإدراك بجزء فرد، فإذا قام إدراك بجزء فرد لم يصح منه انبعاث أشعة تتصل بالمرئى (١٢)، فيبطل اشتراط (١٣) الأشعة.

وقد يرفع الإنسان طرفه إلى السماء فيرى ما لا يصح العين أشعة تتصل به. قالوا إنما ذلك لأن أجزاء الهواء (١٤) مضيئة فيتصل الشعاع بها، وهى تتصل بالسماء فتعين على الإبصار، كما أن البلور إذا اتصل الشعاع به وهو جسم مضيء متصل بما فيه فيرى ما فيه.

قيل لهم فما بال السماء ترى (١٥) فى الظلام والهواء (١٦) فى ذلك الوقت (١٧)

---

(١) راجع: المصدر السابق ١٧٠. (٢) راجع: المصدر السابق ١٧١.
(٣) راجع: المغنى ٩/١٢، الإرشاد ١٧١. (٤) ج: بدون: ما بين الرقمين.
(٥) سمت: طريق. راجع: مختار الصحاح/مادة سمت ٣٢٣. (٦) راجع: الإرشاد ١٧١ـ١٧٢. (٧) راجع: المصدر السابق ١٧١. (٨) ب: يقوم.
(٩) راجع ص ٣٠٨. (١٠) أ: بدون ما بين القوسين. زدناه من ب، ج ليستقيم النص. (١١) بداية: ل ١٢٨/أ فى ج. (١٢) أ: يتصل بالجزئى.
(١٣) بداية: ل ١٠٤/ب فى ب. (١٤) أ، ب: الهوى.
(١٥) أ، ب، ج: يرى. تصحيف.
(١٦) أ، ب: والهوى.
(١٧) بداية: ل ٩٧/أ فى أ.

غير مضيء ، نبطل ما تخيلوه من اشتراط الأشعة .

وقولهم إن جريان الوجود على وفق ما عللنا يدل على أنه إنما كان الإبصار لأجل اتصال الأشعة باطل ؛ فإنا نجد من أحكام العادة ما يقارن شيئا ولا يقتضيه كالشبع عند الأكل والري (١) عند الشرب ، وأمثال ذلك ،ولا يلزم إحالة ذلك على الأكل والشرب ، وإنما يحال (٢) على ما أجرى به عادته من خلق ذلك عقيبه .

كذلك نقول أجرى الله عادته بعدم (٣) خلق الإدراك عند البعد (٤) المفرط أو القرب المفرط ، وليس ذلك لأجل انبعاث الأشعة .

ومما أشترطوا في الرؤية المقابلة (٥) .

وهو (٦) مبني على فاسد أصلهم في الأشعة ، وقد أبطلناه (٧) .

ثم يرد على من اعترف منهم بأن الله يرى ،وحصول الرؤية منه من غير مقابلة (٨) ، وذلك يبطل الاشتراط ،وينقض الدعوى فيه .

ثم يلزم عليه أنه إذا رأى جسما عظيما أن يقابل جميع أجزاء الجسم ، والشيء لا يقابل أكبر منه .

وإن قالوا ما بينه (٩) وبين الجسم من الهواء (١٠) المضيء يقابل الجسم بهواء (١١) ذلك الهواء (١٢) المضيء ، فيلزم أن يقابل بما يقابل بما يقابل الجسم العظيم من الهواء ، وذلك واقع عليهم ، وقد تم الكلام في المقدمات (١٣) .

* * *

---

(١) أ : والذى . تحريف . (٢) أ : دائما بحال .

(٣) بداية : ل ١٢٨ / ب في ج . (٤) أ : العبد .

(٥) راجع شرح الأصول الخمسة ٢٤٨ـ٢٤٩ . (٦) أ ، ب : وهى . (٧) راجع ص٣٠٧-٣١٠

(٨) كالقاضي عبد الجبار . راجع : شرح الأصول الخمسة ٢٥٠،٢٥٣ المختصر في أصول الدين ٢١٤/ط دار الشروق . (٩) أ : بنيه .

(١٠) أ ، ب : الهوى . (١١) أ : هوى ، ب : بهوى .

(١٢) أ ، ب : الهوى .

(١٣) راجع هذا الفصل في : الإرشاد ١٦٦ ـ ١٧٣ ، شرح الإرشاد لابن ميمون ٣٦٧ ـ ٣٧٨ .

* فصل : الإدراكات كلها (١) خمسة *

اختلف أئمتنا فى أن الإدراكات خمسة أو ستة :
فذهب جماعة من الأصحاب إلى أنها خمسة : إدراك السمع ، وإدراك البصر ، وإدراك الشم ، وإدراك الذوق ، وإدراك اللمس (٢) .

فالبصر يتعلق بالجوهر واللون والكون محله فى العادة جزء من العين ، والسمع يتعلق بالأصوات ومحله فى العادة جزء من حاسة (٣) الأذن ، والشم يتعلق بالأرايح ، والذوق يتعلق بالطعوم ، ومحل الشم جزء من الأنف ، ومحل الذوق جزء (٤) من اللسان ، واللمس (٥) يتعلق بالحرارة والبرودة والليونة والخشونة ومحله سائر البشرة .

ولا يختص بهذا الإدراك [جزء] (٦) دون جزء .
وذهب القاضى فى بعض كتبه إلى إثبات إدراك سادس وهو إدراك الآلام (٧)

وغيره يذهب إلى أنه ليس إدراكا سادسا ، وإنما هو علم بالآلام واللذات .
قال القاضى نحن نعلم بألم غيرنا ، ونجد تفرقة بين علمنا بألم غيرنا وبين وجداننا الألم بذاتنا ، فيدل على كونه إدراكا زائدا (٨) .

وهذا لا يفيد (٩) القطع فإنا نجد التفرقة لقيام الألم بنا ، والمعلوم من غيرنا لا نعلم قيامه بنا ، ونحن نجد من أنفسنا العلم بالمستحيلات الضرورية وغيرها ، وكذلك القدرة ، فيلزم أن يكون ذلك إدراكا زائدا (١٠) ، وربما التزم بعض الناس أن كل صفة من شرطها الحياة فهى متعلق الإدراك السادس .

---

(١) بداية : ل ١٠٥/أ فى ب . (٢) ذهب الإمام الجوينى والبغدادى وجمهور الأشاعرة وكثير من النظار الى أن الإدراكات خمسة . راجع : أصول الدين ٩ ، الإرشاد ١٧٣ ، تلخيص الأدلة ل ٢٩/أ ـ ب ، أبكار الأفكار ج ١ ق ٢ ص ٣٧٧ .
(٣) الحاسة : الجارحة التى يقوم ببعضها الإدراك . راجع : الإرشاد ١٧٣ ، وتسمى الإدراكات الموجودة بالحواس لمسا وذوقا وشما على سبيل المجاز والاتساع ، لما بينه وبينها من التعلق . راجع : التمهيد ٣١ .
(٤) بداية : ل ٩٧/ب فى أ . (٥) بداية : ل ١٢٩/أ فى جـ .
(٦) أ ، ب : بدون (جزء) زدناه من جـ ليستقيم النص .
(٧) الحاسة السادسة عند الباقلانى علم ضرورى يخترع فى النفس ابتداء من غير أن تكون موجودة ببعض هذه الحواس كعلم الإنسان بنفسه وما يجده فيها من الصحة والسقم والألم والفرح ونحو ذلك . راجع : التمهيد ٢٩ ـ ٣١ ، الإنصاف ١٤ .
(٨) راجع هذا الاستدلال فى الإرشاد حيث استدل الجوينى بهذا الاستدلال على لسان صاحب المذهب المذكور راجع : الإرشاد ١٧٤ ، وقد اختار الجوينى مذهب القاضى المذكور فى الشامل . راجع : الكامل فى اختصار الشامل ل ١٢٩/ب . (٩) أ : يقيد .
(١٠) حاصل كلام الشيخ المقترح يشعر أن الإحساس بالآلام واللذات مخالف لباقى الإدراكات ، ومخالف لباقى أنواع العلم ، لكنه لم يقطع بأنه من أنواع الإدراكات أو العلوم .

ثم اختلف أصحابنا في انحصار هذه الإدراكات في التجويز العقلي :
فقال بعضهم : لا يجوز عقلا زائدا عليها .
وقال آخرون انه يجوز (١) .
وكذلك وقع اختلافهم في جميع أجناس الأعراض (٢) .

والتحقيق أن من الأعراض ما تنحصر قسمته بالعقل كالأكوان ، فإن الجوهر بانفراده ، إما أن يستقر (٣) في حيزه أو لا ، فانحصر في الحركة والسكون ، وإذا نسب إلى جوهر آخر فإما (٤) أن يكون بينهما حيز أو لا ، فلم يخل (٥) عن الاجتماع والافتراق ، فهذا مما ينحصر .

ومن الأعراض ما لا تتم فيه قسمة حاصرة (٦) ، فيبقى الكل مترددا في إثبات الزائد ، والعرض المقدر زائدا لم نعلم (٧) حقيقته ، وما لا نفهم حقيقته لا يمكن أن يحكم عليه بأنه جائز وجوده ، أو ممتنع ثبوته ، وليس فيما علمناه ما يتوقف عليه ، فنستدل بما علمناه على ثبوته ، فلزم الوقف (٨) .

وأما الكلام فيما يجوز أن يتعلق به الإدراك عقلا على خلاف المعتاد فيذكر في الفصل الذي يلي هذا الفصل .

* * *

---

(١) وهو ضرار بن عمرو . راجع : أبكار الافكار ج ١ ق ٢ ص ٣٧٨ .
(٢) راجع : الكامل في اختصار الشامل ل ١٢٩ / ب .
(٣) بداية : ل ١٠٥ / ب في ب .
(٤) بداية : ل ١٢٩ / ب في جـ .
(٥) أ : يخلو . خطأ نحوي . (٦) راجع : الكامل في اختصار الشامل ١٢٩ / ب .
(٧) ب ، جـ : تعلم .
(٨) راجع هذا الفصل في : الإرشاد ١٧٣ ـ ١٧٤ ، شرح الإرشاد لابن ميمون ٣٧٨ ـ ٣٧٩ .

* فصل : اتفق أهل السنة على (١) أن الرؤية يجوز أن تتعلق بكل موجود (٢) ، واختلفوا فى جواز تعلق ماعدا الرؤية من الإدراكات بكل موجود *

فذهب القدماء منهم كعبد الله بن سعيد (٣) والقلانسي (٤) إلى أن هذا العموم مختص بالرؤية ، وبقية الإدراكات لا يجوز أن تعم الموجودات (٥) .

ونقل عن (٦) الشيخ أبى الحسن مخالفتهما فى ذلك والمصير إلى جواز عموم كل إدراك لكل موجود (٧) .

ونقل عن عبد الله بن سعيد (٨) ـ أنه لما خص تعلق السمع بالأصوات ـ أن الكلام الأزلى لا يصح أن يسمع (٩) .

وفى ذلك مخالفة لقاطع السمع .

والشيخ أبو الحسن لما قال إدراك السمع يعم كل موجود جوز تعلقه بكلام الله ـ تعالى ـ ، وقال (١٠) بوقوع هذا الجائز على ما ورد السمع به فى حق موسى عليه السلام ـ (١١) .

وعمدة الشيخ فى ذلك ما نذكره من مأخذه فى صحة تعلق الرؤية بكل موجود ، وتقريره أن الوجود هو المصحح ، وسيأتى الكلام عليه (١٢) .

وقد اختلف (١٣) الأصحاب (١٤) أيضا فى الأكوان التى هى فى وقتنا متعلق

---

(١) بداية : ب٩٨/أ فى أ . (٢) راجع : مجرد مقالات الأشعرى ل ٣٦/أ ، شرح الكبرى ٣٢٧ ، شرح المقدمات فى العقائد ٢/١٦٣ ، قارن أصول الدين ٩٧ حيث نسب البغدادى إلى القلانسى وابن كُلَّاب القول بمنع رؤية الأعراض . (٣) أ ، ب ، ج : مسعود . تحريف . (٤) القلانسى : أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن ابن خالد القلانسى الرازى من معاصرى الشيخ الأشعرى ، من جملة السلف إلا أنه باشر علم الكلام وأيده بالحجج الكلامية والبراهين الأصولية ، زادت تصانيفه فى علم الكلام على مائة وخمسين كتابا ، وله فى الرد على النظام كتب ورسائل ، توفى فى الثلث الأول من القرن الرابع الهجرى . انظر ترجمته فى : أصول الدين ٣١٠ ، الفرق بين ٣٦٤ ، الملل والنحل ١/٩٣ ، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ١/٣٢٢- ٣٢٣ . (٥) راجع شرح الكبرى ٢٣٧-٢٣٨ ، شرح المقدمات فى العقائد ٢/١٦٣ قارن : أصول الدين ٩٧ ، تلخيص الأدلة ل ٩٤/أ - ب . (٦) أ : من . تحريف .

(٧) راجع : أصول الدين ٩٧ ، شرح الكبرى ٢٣٨ ، شرح المقدمات فى العقائد ٢/١٦٤ .

(٨) ب : مسعود . (٩) راجع : شرح الكبرى ٢٣٨ . (١٠) بداية : ل ١٣٠/أ فى ج .

(١١) راجع أصول الدين ٩٧ ، شرح الكبرى ٢٣٨ ، شرح المقدمات فى العقائد ٢/١٦٤ .

(١٢) راجع ص ٣١٧-٣٢٠ (١٣) بداية : ل ١٠٦/أ فى ب .

(١٤) ج : أصحابنا .

الرؤيـة اتفاقا هل هى متعلق اللمس؟

فذهب بعضهم الى أن إدراك اللمس متعلق بجميع الأكوان ، فإن من لمس شيئا واضطرب تحت يده يدرك حركته ، وإذا تفرقت أجزاؤه فى يده أدرك تفرقه ٠

ومن الأصحاب من أنكر ذلك وزعم أنه يعلم ذلك عند اللمس ،ولم يتعلق بـه إدراك اللمس (١) .

والتحقيق تعلق إدراك اللمس بالأكوان ؛ فإن السبيل إلى كونها مرئيـة هو السبيل [إلى] (٢) تعلق (٣) إدراك اللمس بها ٠

وإذا قلنا أن الرؤيـة تتعلق بكل موجود ،فالرؤيـة موجودة ،فيجوز أن (٤) ترى ، فاذا لم نر (٥) رؤيتنا فإنما لم نرها (٦) لمانع ، وذلك المانع موجـود فيجوز أن يرى (٧) ، فتقع الطلبة إلى إثبات مانع يمنع من رؤية المانع (٨) .

فقال القاضى منفصلا (٩) عن ذلك : المانع يمنع من رؤية (١٠) ما هو مانـع من رؤيته ومانع من رؤيـة نفسه (١١) .

[فقيل له إذا كان يمنع من رؤية نفسة فصفة نفسة أن يمنع (١٢) رؤيته (١٣) ، وذلك مما يحيل رؤيته ،وكونه موجودا يصحح رؤيته ، وامتناع رؤيته فـى نفسـه] (١٤) يمنع من تقدير منع بالنسبة إلى رؤيته ٠

فقال صفة نفسه أن يمنع من قام به رؤيته ،ويجوز أن يراه غير من قام بـه ؛ إذ الحكم لا يثبت بالمعنى إلا فى محل قام بـه ذلك المعنى ، ولا ينافض (١٥) ذلك كون الوجود مصححـا (١٦) ٠

(١) راجع: شرح الكبرى ٢٣٨ ، شرح المقدمات فى العقائد ٢/١٦٤ـ١٦٥ ٠

(٢) أ، ب : بدون (إلى) زدناه من جـ : ليستقيم النص ٠

(٣) أ ، ب : التعلق ٠ (٤) أ ، ب : أى ٠ تحريف (٥) أ ، ب : تر ٠

(٦) أ : تراها ٠ (٧) أ ، ب ، جـ : ترى ٠ تصحيف ٠ بداية : ل ٩٨/ب فى أ ٠

(٨) أ، ب ، جـ : المانع ٠ تحريف ٠ (٩) أ : متفصلا ٠ تصحيف ٠

(١٠) أ : دونـه ٠ (١١) راجع : شرح الكبرى ٢٣٩ ٠

(١٢) جـ : تمنـع ٠

(١٣) بداية : ل ١٣٠ / ب فى جـ ٠

(١٤) أ : بدون ما بين القوسين ٠ زدناه من ب ، جـ ليستقيم النص ٠

(١٥) أ : تناقض ٠

(١٦) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة راجع هذا الفصل فى : الإرشاد ١٧٤ـ١٧٥، شرح الإرشاد لابن ميمون ٣٧٩ ـ ٣٨٠ ٠

* فصل : [فى المانع من الإدراك]

كل ما (١) يجوز أن يدرك إذا لم يقم بالمحل إدراك يتعلق به فيلزم أن يقوم بالمحل معنى يضاد إدراكه ، وهو المعبر عنه فى اصطلاح الموحدين بالمانع (٢) .

وهذا مقتضب من القاعدة التى سبق تقريرها (٣) ، وهو أن القابل (٤) للشئ لا يخلو عنه أو عن ضده أو مثله .

وتعدد الموانع بحسب تعدد الإدراكات (٥) ولا تنتفى (٦) النهاية عنها (٧) ؛ لأن الإدراك لا يتعلق إلا بالموجودات ، وكل ما دخل فى الوجود فهو متناه .

وأنكرت المعتزلة أن يقوم بالعين هذا المعنى الذى سميناه مانعا (٨) ، وحملوا العمى على انتقاض البنية (٩) ، إلا أبا الهذيل العلاف فإنه اعترف بالمانع على الوجه الذى نقوله ، غير أنه يجوز عرو المحل عنه وعن الإدراك (١٠)

ودليل إثبات الأعراض مطرد فيما أنكروه .

وقد زعموا أن الموانع القرب المفرط أو البعد المفرط أو الحجب الكثيفة غير الشفافة (١١) .

وهو مبنى منهم على اشتراط الشعاع وانبعاثه (١٢) واتصاله بالمرئى ، وقد سبق التنبيه على فساد هذا الأصل الذى بنوا كلامهم عليه (١٣) .

ومما (١٤) اضطرب أئمتنا فيه أن العمى هل هو معنى واحد يضاد جميع آحاد الأبصار كما يضاد الموت جميع آحاد العلوم والإرادات أو هو اجتماع موانع

---

(١) أ ، ب : كلما . (٢) راجع: التمهيد ٣١٦ ، مجرد مقالات الأشعرى ل٣/ب، الإرشاد ١٧٥ ، شرح الكبرى ٣٣٤-٣٣٥ . (٣) راجع ص ١١٥ (٤) أ: القائل .
(٥) بداية : ل ١٠٦/ب فى ب. (٦) أ: تبتغى ، ب : ينتفى . (٧) راجع: الإرشاد ١٧٥ . (٨) أ: بالغا . تحريف . (٩) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة ، شرح الكبرى ٣٣٥ . نقل القاضى عبد الجبار عن شيخه أبى على الجُبَّائى أن البصير متى احتمل الإدراك فلابد من وجوده . راجع : المغنى ٩/١٢ .
(١٠) راجع : المغنى ٩/١٢ ، شرح الكبرى ٣٣٥ . العلاف سبق التعريف به . راجع ص ١٧٨
(١١) راجع : شرح الأصول الخمسة ٢٥٧-٢٥٨ ، الإرشاد ١٧٥ ،
(١٢) بداية : ل ١٣١/أ فى جـ . (١٣) راجع ص ٣٠٧-٣١٠
(١٤) ب : وإنما .

كثيرة بعدد ما فات من آحاد الأبصار ؟

والذى (١) مال اليه القاضى والأستاذ أنه معنى واحد يضاد جملة أنــواع الأبصار (٢) ، إلا أن الأستاذ يزعم أنه إذا رأى الرائى (٣) شيئا دون شــئ، فرؤيتــه تمنع من رؤيــة أحد (٤) متعلقه بغير ذلك المرئى ، وهو بناء منــه على امتناع وجود إدراكيــن مختلفين فى آن واحــد .

وذلك باطل ، فإنا نرى (٥) الجبال والصحارى والسماء فى آن واحد ، ولا يقوم بجزء العين عنده إلا إدراك واحد فيلزم ألا يرى ذلك كله فى آن واحد ، وقــد رئى (٦) فهو خلف ،

والقاضى يزعم أنــه قام بالعين مع الرؤيــة مانع لما لم ير غير الرؤيــة .

وغيرهما يرون (٧) أن القول بمعنى واحد يضاد كل رؤيــة يلزم منه أن يوجــد مــع (٨) المانع المخصوص ومع انتفائه ، ويلزم (٩) أن يوجد ضد (١٠) المانع الخاص وهو الرؤيــة مع (١١) المضاد على جهــة العموم وفى (١٢) ذلك من المحــال ما لا يخفى ، وقد يجــاب عنه بــأن العمى مضاد للمانــع الخاص والإدراك المضــادله ، وهذا الباب (١٣) هذا (١٤) الفصل (١٥) .

* * *

(١) بداية : ل ٩٩/أ فى أ . (٢) راجع : شرح الكبرى ٣٣٥ .
(٣) أ : الراى . (٤) أ ، ب : احدى . (٥) أ : راى .
(٦) أ : روى ، ب ،جـ : رؤى . (٧) أ ، ب ، جـ : بدون . صححناه من د .
(٨) د : بدون (مع) . (٩) د : فيلزم . (١٠) د : كرر (ضد) .
(١١) بداية : ل ١٠٧/أ فى ب . (١٢) أ : فـى .
(١٣) أ ، ب ، جـ ، د : الباب ، بداية ل ١٣١ / ب فى جـ .
(١٤) د : هـو .
(١٥) راجع هذا الفصل فى : الإرشاد ١٧٥ - ١٧٦ ، شرح الإرشاد لابن ميمــون ٣٨٠ - ٣٨١ .

* [فصل (١) فى جواز رؤيـــة البارى ـ تعالـى ـ]

مذهب أهل الحـق أن البارى ـ تعالى ـ يجوز أن يرى (٢) .

وقد خالف فى ذلك المعتزلة ، وكل من قال بقولهم من الشيعة (٣) والروافض (٤) يرون أن البارى ـ تعالى ـ لا يَرَى نفسه (٥) ؛ فإنه يستحيل أن يرى بغيـــر حاســة ، والحاسة مستحيلة عليه .

وهذا بناء منهم على أصل اشتراط البنية ، وقد سبق الفراغ من بطلان اشتراطه (٦) وذهبت شـرذمة من المعتزلة الى أن البارى ـ تعالى ـ يَرَى نفسه (٧) ، وإنمـــا يمتنع على المحدثين رؤيته ، من حيث إنهم لا يرون إلا بالحاسة ، وهو تعالـــى يَرى بغير حاســة ، ولم يكن اتصال الأشعة عند هؤلاء شـرطا إلا فى تحقيـــق الإدراك لا فى كونـه مدركا ، والبارى ـ تعالى ـ يَرى عندهم بغير رؤية ، كمـــا قال إخوانهم إنه عالـم بغير علم .

ومذهب الكعبى والنجار (٨) امتناع أن (٩) يرى (١٠) .

وعمدة معظم الأصحاب على تحقيق أن الوجود مصحح للرؤيــة ، ويلزم منه صحــــة رؤيــة كـل موجود كما سـبق التنبيه عليه (١١) ، وهذا أوان تقرير هذه (١٢) الحـروف .

---

(١) أ ، ب : بدون (فصل) زدناه من جـ . (٢) راجع: التمهيد ٣٠١ـ٣٠٢ ، الإنصاف ١٧٦ ، مجرد مقالات الأشعرى ل ٣٥/ب ، الإرشاد ١٧٦ ، نهاية الأقدام ٣٥٦ ، غاية المرام ١٥٩ ، شرح المقاصد ٢/ ٨٠ ، شرح المواقف ١٨٥ ، شرح الكبرى ٣٠٨ . (٣) الشيعة من أكابر الفرق الإسلامية ، وهم فرق كثيرة ينتشرون فى كثير من البلاد الإسلامية. انظر التعريف بهم فى : مقالات الإسلاميين ١/ ٦٥ـ١٥٥ ، الفرق بين الفرق ٢٩ـ٧٢ ، الفصل ٤/ ١٧٩ـ١٨٨ التبصير فى الدين ١٦ـ٢٦ . (٤) أ ، ب : زيادة (ومعهم المعتزلة) حذفنا الزيادة لعدم جدواها . الرفض فى اللغة : الترك أو التفرق ، والروافض اسم يطلق على كل من غلا فى مذهبه ويطلق على الشيعة ، وعلى فرقة من فرق الشيعة رفضوا إمامة زيد بن على وتركوه ، وقيل إن المغيرة بن سعيد هو الذى سماهم الرافضة لما رفضوه وكان يزعم أن أبا جعفر أوصـــى إليه ، وقيل كانت طائفة من الشيعة مجمعين على أمر واحد فلما قتل زيد انحازت طائفة إلى جعفر بن محمد وقالوا بإمامته فسماهم أصحاب زيد الرافضة ، وقيل إن زيدا لمـا أنكر عليهم الطعن فى أبى بكر رفضوه فسماهم الرافضة . انظر التعريف بهم فى : مقالات الإسلاميين ١/ ٨٧ـ١٠٢ ، الفرق بين الفرق ٢٩ـ٧١ ، التبصير فى الدين ١٦ ، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ٧٧ ، كتاب الزينة فى الكلمات الإسلامية العربية ٣/ ٢٧٠ .
(٥) نفى رؤية البارى ـ تعالى ـ المعتزلة والنجارية وجميع الخوارج والزيدية والجهميـــة والروافض راجع: كتاب فى معرفة الله ـ تعالى ـ من العدل والتوحيد وتصديق الوعد والوعيد ليحيى ابن الحسين ابن القاسم ٢/ ٦٤ /ط١ دار الشروق ١٩٨٧م ، الإنصاف ١٧٦ـ١٧٧ ، شرح الأصول الخمسة ٢٣٢ ، المختصر فى أصول الدين ٢٢١/ط١ دار الشروق ١٩٨٧م ، التمهيد لقواعد التوحيد ٢١٧ـ٢١٨ . (٦) راجع ص ٣٠٠-٣٠٧ (٧) راجع الإرشاد ١٧٦. وقد ذهب القاضى عبد الجبار الى أن البارى ـ تعالى ـ يرى كل موجود من المرئيات . راجع : شرح الأصول الخمسة ٢٥٠ ، ٢٥٣ ، المختصر فى أصول الدين ٢١٤ ط١/ ١٩٨٧ دار الشروق.
(٨) أ: والنجارى . (٩) بداية: ل ٩٩/ب فى أ . (١٠) راجع: الإرشاد ١٧٦ ، الملل والنحل ١/ ٨٩ . (١١) راجع ص ٢١٣-٢١٤ (١٢) أ ، ب : هذا .

فنقول : ثبت تعلق الرؤية بالأجسام وبأعراض عديدة من أنواع مختلفة كالألوان ، وثبت أن المعدوم يمتنع أن يُرى ، وإذا نحصر جواز تعلق الرؤية بالموجودات فإما (١) أن يكون المصحح ما وقع فيـه اختلاف الموجودات ، وإما (٢) [ما] (٣) وقع فيه اشتراكها ، والأول محال ؛ للزوم تعليل الحكم الواحد بعلل مختلفة ، فيلزم القسم الثانى وهو أن المصحح ما وقع فيه الاشتراك .

ثم الذى وقع فيه الاشتراك لا يصح أن (٤) يكون عدما ، فتعين أن يكون ثبوتا ، وهو إما وجود أو حال ، والحال لا يصح أن تكون (٥) مصححة ؛ للزوم عدم رؤية الموجود ، فيلزم أن يكون موجودا ، ولا يصح أن يكون ذلك الوجود زائدا على وجود المرئى ؛ إذ يلزم قيامه بالمرئى ، ويلزم من ذلك قيام المعنى بالعرض وهو محال ، فهو وجود المرئى ، وفى ذلك تصريح بأن الوجود مصحح ، فهو مطرد فى كل موجود ، فيلزم أن يكون كل موجود يصح أن يرى .

هذا تقرير (٦) مسلك العقل .

وأورد صاحب الكتاب على نفسه سؤالين : أحدهما : أنه لو كانت الرؤية لا تتعلق إلا بالوجود لما أدرك اختلاف الموجودات ؛ فإن الوجود بما هو وجود معقول واحد ، وإنما تختلف الذوات بأحوالها ، فيدل على أن الرؤية تتعلق بأخص وصف الشىء (٧) .

وهذا سؤال أورده أبو هاشم وأتباعه (٨) فان متعلق الرؤية عنده أخص وصف الشىء وهو حال لا (٩) يصح أن تعلم على حيالها ، فكيف يجوز أن تدرك على حيالها .

وأجاب الأصحاب (١٠) عن ذلك بوجهين :

---

(١) بداية : ل ١٣٢/أ فى جـ . (٢) أ ، ب : إمـا .
(٣) أ ، ب : بدون (ما) : زدناه من جـ ليستقيم النص .
(٤) بداية : ل ١٠٧/ ب فى ب . (٥) أ ، ب : يكون . تصحيف .
(٦) أ : تعر . (٧) راجع: الإرشاد ١٧٧ ، راجع أسئلة المعتزلة واعتراضاتهم على هذا الدليل فى: شرح الأصول الخمسة ٢٧٤ـ٢٧٥ .
(٨) راجع: المصدر السابق نفس الصفحة .
(٩) بداية : ل ١٣٢/ ب فى جـ .
(١٠) بداية : ل ١٠٠/ أ فى أ .

أحدهما : أن الرؤية تتعلق بالوجود مع الحال ، وهذا من أجوبة القاضى (١) ، غير أنه لم يطرد (٢) ذلك فى كل حال ، فإن الأحوال المعللة لا يصح أن ترى ، وكذلك صفات العموم فى المعانى ككون السواد عرضا لونا ، فاختصاص الرؤية بذات العرض مع أخص وصفه تحكم فى تمييز بعض الأحوال دون بعض .

الجواب الثانى : أن الرؤية لا تتعلق بالحال أصلا ، والعلم بالحال عند رؤية الوجود عندنا كالعلم بالوجود عند (٣) رؤية الحال عندهم ، ولزوم العلم بالأخص عند الرؤية بمجرى (٤) العادة على الرأى الصحيح عندنا .

وألزم أبو هاشم على أصله نقضا صريحا ، وذلك أن أخص وصف الشئ من صفات نفسه وهى (٥) تتبع الذات فى الوجود والعدم ، فيصح أن يرى الاخص فى حال العدم (٦)

ومن النقض عليه أنه لما ورد (٧) عليه أن التحيز أخص وصف الجوهر ، ولا يثبت فى حال العدم .

قال : ليس التحيز أخص ، وانما هو موجب الأخص عند الوجود ، والموجب للتحيز حال لا يسمى ولا يكيف ، وهى توجب التحيز عند الوجود . قيل له فأخص وصف الجوهر إذن (٨) لا يعلم ولا يدرك ، فانتقض قولك إن الرؤية تتعلق بالأخص ، وهذه إلزامات عليه لا محيص عنها .

ومما يلزم القاضى أن يقال إذا جوزت تعلق الرؤية بالحال بطل قولك إن مصحح الرؤية الوجود ، وقيل لك هلا تعلقت الرؤية بالأحوال العامة ، والكل أحوال نفسية ؟ هذا تمام مباحث المتكلمين فى هذا السؤال .

السؤال الثانى أن البارى - تعالى - لو كان مما يجوز رؤيته لرأيناه الآن ، إذ لا مانع من الرؤية ، إذ المانع القرب (٩) المفرط أو البعد المفرط أو الحجب الكثيفة (١٠) .

وهذا باطل ، لعدم انحصار الموانع ، ولما حققناه من ثبوت مانع فى العين فيما لم ير ، وقد سبق (١١) .

والذى أراه أن صحة الرؤية فى المرئى لا تعلل ، فإن حكم العلة أن تكون (١٢) معنى يختص إيجاب حكمه بمحله الذى يقوم به ، والوجود عندنا نفس الموجود ،

---

(١) راجع : نهاية الأقدام ٣٦٢ . (٢) أ ، ب ، جـ : زيادة (فى) حذفنا الزيادة ليستقيم النص . (٣) أ : وعند .
(٤) بداية : ل١٠٨/أ فى ب . (٥) أ : هى . (٦) راجع : الإرشاد ١٧٧ - ١٧٨ . (٧) أ : يرد . تحريف . (٨) بداية : ل١٣٣/أ فى جـ .
(٩) بداية : ل ١٠٠ / ب فى أ . (١٠) راجع السؤال فى : المصدر السابق ١٧٨ .
(١١) راجع ص٣١٥-٣١٦ (١٢) أ ، ب ، جـ : يكون

وأما ما اعتمدوه فى أن الوجود مصحح الرؤيـــة لتعلقه بالمختلفات ، فيقال قد تعلق العلم بالمختلفات ، ولم يكن المصحح لكونه معلوما أمرا مشتركا بيـــن المعلومات ، فإن الموجود والمعدوم من الممكن والمستحيل لا يشتركان فى معقـول هو مصحح .

ثم لو سلمنا أن لابد من مصحح ، وأنه لابد أن يكون أمرا (١) مشتركا ، فلم قالوا أن لا مشترك بين المرئيات إلا بالوجود ؟

قولهم (٢) إن المصحح لا يصح أن يكون نفيا مسلم .

قولهم إذا كان ثبوتا ، فإما أن يكون حالا أو وجودا .

قلنا أو يكون هو وجودا (٣) على حال كما أن الموجب للعالمية عندهم ليس مطلقا الوجود ، وإنما هو وجود موصوف بوصف العلمية ، وليس هذا تركيبا (٤) فى العلة ، فإن الحال المذكورة من حقيقة الموجود ، والتركيب الممتنع فى العـــلة أن يعلل بذاتين تنفرد كل واحـدة منهما بحقيقتها وخاصيتها .

ثم التحقيق أن صحة الرؤية غير معللة ، فإن الوجود هو الذات ، والصحـــة حكم لها ، والشـــىء لا يوجب حكما لنفسه ، وإذا كان معقولية التعليل لا تتحقق وقد علمنا صحـة رؤيـة بعض الأشياء ضرورة ، والبارى ــ تعالى ــ لاتفهم (٥) حقيقة ذاته ، فلا سـبيل إلى الحكم عليها بقبول الإدراك من جهة العقل .

فالتحقيق الالتجاء إلى السمع .

والدليل القاطع السمعى ابتهال الأولين قبل ظهور البدع إلى الله بأن يريهـــم وجهه الكريم .

ومن الأدلة السمعية قصة موسى ــ عليه السلام ــ ، وقد ذكرها (٦) فـــى الفصل الدال (٧) على وقوع الرؤيـة فى الآخرة (٨) .

وهى لا تدل على الوقوع ، وإنما (٩) تتضمن الجواز من حيث إن موســـى ــ عليه السلام ــ لا يسأل فى مستحيل على الله ــ تعالى ــ .

وقوله " لن ترانى " (١٠) نفى (١١) للوقوع ، ونفى الوقوع لا يدل علـــى نفى الجواز ، والمستحيل لا ينفى وقوعه ، وإنما ينفى جوازه ، وسيأتى الكـــلام على ذلك فى الفصل الذى يلى هذا الفصل (١٢) .

---

(١) بداية : ل ١٣٣/ب فى جـ . (٢) بداية : ل ١٠٨/ب فى ب .
(٣) أ ، ب : وجود . (٤) أ : تركيب . (٥) جـ : نفهم . (٦) ب : ذكرتها .
(٧) بداية : ل ١٠١/أ فى أ . (٨) راجع : المصدر السابق ١٨٣ ــ ١٨٤ .
(٩) أ ، ب ، جـ : وأيضا . بداية : ل ١٣٤/أ فى جـ .
(١٠) سورة الأعراف من آية ١٤٣ . (١١) أ ، ب ، جـ : نفيا . (١٢) راجع ص ٣٢١
راجع هذا الفصل فى : المصدر السابق ١٧٦ ــ ١٨١ ، شرح الإرشاد لابن ميمون ٣٨١ ــ ٣٨٦ .

* فصل في : الاستدلال على وقوع الرؤية الجائزة في الجنان وعدا من الله ـ تعالى ـ صدقا . *

وقد ذكر الشيخ [أن] (١) قوله تعالى :

" وجوه يؤمئذ ناضرة إلى ربها ناظرة (٢) "

نص في الوقوع (٣) ، من حيث إن النظر إذا وصل بحرف إلى كان نصا في الرؤية .

وهذا لا يعبر على محله السبر (٤) ، فإن الأمثلة الواقعة (٥) في العربية تحقق تطرق الاحتمال .

وقد نقل عن بعض نساء العرب أنها قالت : " أنا ناظرة الى ما يفعل الله بي " وأرادت الانتظار .

وكذلك قوله تعالى : " ولا ينظر إليهم " (٦) :

محمول على عدم العطف ،

فإنه يراهم إذن ظاهره .

وكذلك الأخبار الصحيحة الواردة في السنة .

وبعد ثبوت الجواز هان المدرك ،ولا يضطر إلى التأويل وإزالة الظاهر ، إلا فيما أحاله العقل .

وقد تمسكوا بقوله ـ تعالى ـ لموسى " لن (٧) تراني " .

وزعموا أن لن للتأبيد (٨)

وهذا إن استدلوا بـه على نفي الوقوع ،فليس من مباحث من يدعي الاستحالة العقلية .

وإن استدلوا بـه على نفي الرؤية الزاما لنا على مناقضة أدلتنا ،فسبيلنا أن نقول : نفي وقوع الرؤية مصروف (٩) إلى ما سأل ،والسؤال عن رؤيته في الدنيا ، فالنفي متوجه الى ما سأل موسى ثبوته .

وقولهم ان لن للتأبيد (١٠) ممنوع ، بل هي للتأكيد (١١) ، وعدم وقوعه مؤكدا مقتصر (١٢) على ما وقع سؤاله .

---

(١) أ ،ب ، ج : بدون (ان) زدناه من د ليستقيم النص . (٢) سورة القيامة آية ٢٢ ، ٢٣ . (٣) راجع : الإبانة ٣٥ـ٣٧ ، نهاية الأقدام ٣٦٩ . (٤) أ ، ج : السير ، د : اليسير . (٥) بداية : ل ١٠٩/أ في ب . (٦) سورة آل عمران من آية ٧٧ . (٧) بداية : ل ١٣٤/ب في ج . (٨) راجع: شرح الأصول الخمسة ٢٦٤ . (٩) أ ،ب ،ج : مصروفا د : رطوبة . (١٠) راجع: شرح الأصول الخمسة ٢٦٤ . (١١) قارن: أوضح المسالك لابن هشام ، حيث ذكر أن لن لا تقتضي تأبيد النفي ولا تأكيده خلافا للزمخشري ص٥٤ ومعه تهذيب أوضح المسالك/تأليف الدكتور محمود المكاوي والدكتور علي البطشة/ط١ دار عطوة للطباعة /القاهرة ١٩٧٨م .
(١٢) أ ،ب ج ، د : مقتصرا .

فأما سؤال موسى ـ عليه السلام ـ فيدل على اعتقاده الجواز، والأنبياء ـ عليهم السلام ـ معصومون عن الكبائر من المعاصى، فكيف ينسبون إلى اعتقاد ما يستحيل فى (١) وصف الله، ويجهلون ما يدرك حثالة المعتزلة إحالته، وهذا يليق بالفصل المتقدم .

وقد زعم بعض المعتزلة أن موسى ـ عليه السلام ـ سأل الله فى ذلك غالطا (٢) . وهذا يناقض وصف العصمة .

وقد قالوا إن موسى سأل ذلك لقومه لا لنفسه (٣) .

وهذا غلط؛ فإنه قال أرنى، وما قال أر قومى .

ثم الجواب عن طلب المحال الرد على (٤) من سأل ذلك فى الحال، أليس لما سألوا أن يجعل لهم إلها، قال إنكم (٥) قوم تجهلون (٦)، كيف والبيان واجب فى (٧) الحال عند الحاجة إليه، وهم يمنعون تأخير البيان إلى وقت الحاجة، وأما تأخير البيان عن وقت الحاجة فلا يجوز اتفاقا (٨) .

* * *

---

(١) بداية : ل ١٠١/ب فى أ . (٢) راجع المغنى ٤/٢١٩، الإرشاد ١٨٤ .

(٣) اختاره عبد الجبار والجُبّائيان. راجع: المغنى ٤/١٦٥، ٢١٨، شرح الأصول الخمسة ٢٦٢، المختصر فى أصول الدين ٢٢١/ط دار الشروق .

(٤) أ : إليه وعلى . (٥) بداية : ل ١٣٥/أ فى ج .

(٦) قال الله تعالى : " وجاوزنا ببنى إسرائيل البحر فأتوا على قوم يعكفون على أصنام لهم قالوا يا موسى اجعل لنا إلها كما لهم آلهة قال إنكم قوم تجهلون " . سورة الأعراف آية ١٣٨ .

(٧) بداية : ل ١٠٩/ ب فى ب .

(٨) راجع مبحث الرؤية فى : الفقه الأكبر للإمام الشافعى ٢٨ ـ ٢٩، الإبانة ٣٥ ـ ٦٢، اللمع ٦١ ـ ٦٨، التوحيد ٧٧ ـ ٨٥، الإنصاف ٤٧ ـ ٤٨، ١٧٦ إلى آخر الكتاب، التمهيد ٣٠١ ـ ٣١٧، المغنى ٤/٣٣ ـ ٢٤٠، شرح الأصول الخمسة ٢٣٢ ـ ٢٧٧، المحيط بالتكليف ٢٠٨ ـ ٢١٣، المختصر فى أصول الدين ١٩٠ ـ ١٩٢، أصول الدين ٩٧ ـ ١٠٢، الإرشاد ١٧٦ ـ ١٨٥، لمع الأدلة ١٠١ ـ ١٠٥، العقيدة النظامية ٣٩ ـ ٤٠، الاقتصاد فى الاعتقاد ٥٩ ـ ٦٩، تبصرة الأدلة ١/٤٢٣ وما بعدها، بحر الكلام ٢٧ ـ ٢٩، التمهيد لقواعد التوحيد ٢١٧ ـ ٢٢٥، نهاية الأقدام ٣٥٦ ـ ٣٦٩، شرح الإرشاد لابن ميمون ٣٨١ ـ ٣٩٣، الأربعين ١٨٩ ـ ٢١٨، المحصل ١٨٩ ـ ١٩٣، المعالم ٦٧ ـ ٧٣، غاية المرام ١٥٩ ـ ١٧٨، المسايرة ١٩ ـ ٢٤، شرح طوالع الأنوار ١٨٥ ـ ١٨٩، شرح المقاصد ٢/٨٢ ـ ٩١، شرح العقائد النسفية ١/١٣٦ ـ ١٤٢، شرح المواقف ١٨٥ ـ ٢٣١، شرح الكبرى ٣٠٨ ـ ٣٣٥، الأساس لعقائد الأكياس ٧٩ ـ ٨١، نشر الطوالع ٢٦٥ ـ ٢٦٦، العقيدة فى ضوء القرآن الكريم ١/٢٠٤ ـ ٢١٨ .

* فصل في جواز تعلق بقية الإدراكات بذات الله ـ تعالى ـ *

لا خلاف أن الاتصالات المقارنة للشم والذوق واللمس مستحيلة عليه ، وليست هي الإدراكات .

قال صاحب الكتاب :

(كل ما دل على أن الرؤية تتعلق بكل موجود ثابت في بقية الإدراكات ، يتحقق (١) به أنها تتعلق بكل موجود ، وأنه (٢) يمتنع أن يسمى الباري ـ تعالى ـ مشموما مذوقا ملموسا ، لما في هذا الإطلاق من إيهام الاتصال المستحيل عليه) ١٠١/ب

وهذا فيه نظر ؛ فإن دليله على أن الرؤية تتعلق بكل موجود : أنها لما تعلقت بالمختلفات وهي الجواهر والأعراض ، كان المصحح هو الوجود المشترك بين المختلفات ، وهذه المقدمة لم تثبت في السمع والشم فكيف يثبت طرد الدليل في بقية الإدراكات ، وإحدى (٣) مقدمات الدليل غير ثابتة في جميعها (٤) .

نعم قد يطرد ذلك في اللمس ، من حيث إنه زعم أنه أدرك به الجوهر والعرض ، أما إدراك السمع والشم ، فلا يجري ذلك فيه ، وأما قيام هذه الإدراكات بذات (٥) الرب ـ تعالى ـ فقد ذكر أن الدليل على السمع والبصر هو (٦) بعينه يدل على ثبوت بقية الإدراكات له ، من حيث وجوب نفي النقيصة (٧) المضادة له (٨) ، وقد ذكرنا أن العمدة في ذلك السمع ، ولم يثبت في هذه الإدراكات سمع فلا يثبت القول بها (٩) ، وذات الباري ـ تعالى ـ مما لا تفهم حقيقتها (١٠) ، فلا يصح الحكم عليها بالقبول من حيث هي ، والأفعال لا تتوقف على ثبوت هذه الصفات ، فليتأمل الناظر (١١) .

* * *

---

(١) أ ، ب : تتحقق . تصحيف . (٢) أ ، ب : وأنها .

(٣) أ ، ب : واحد . (٤) راجع : نهاية الأقدام ٣٦٥ .

(٥) بداية : ل ١٣٥/ ب في جـ . (٦) بداية : ل ١٠٢/ أ في أ .

(٧) أ ، ب ، جـ : النقيضه . تصحيف . (٨) راجع : الإرشاد ١٨٦ .

(٩) راجع ص ١٤٧ (١٠) جـ : يفهم حقيقته .

(١١) راجع هذا الفصل في : المصدر السابق ١٨٥ـ١٨٦ ، شرح الإرشاد لابن ميمون ٣٩٣ـ٣٩٤ .

* باب القول فى خلق الأعمال *

قال صاحب الكتاب : (اتفق سلف الأمة قبل ظهور البدع والآهواء واضطراب (١) الآراء على أن لا خالق إلا الله) (٢) ١٠٢/أ

ثم قال فى سياق هذا الكلام :

(إن كل مقدور لقادر فالله ـ تعالى ـ قادر عليه ومنشئه) ١٠٢/أ

وهذا يناقض ما نقله عن القاضى من أن قدرة العبد تؤثر فى حال الفعل (٣) .

قال (٤) : (واتفقت المعتزلة ومن تابعهم من أهل الأهواء على أن العباد موجدون لأفعالهم مخترعون لها (٥)) ١٠٢/أ

ونحن الآن نذكر المذاهب المقولة فى ذلك ونحصرها فنقول :

افترق الناس أولا فرقتين : فرقة أثبتت القدرة للعبد ، وفرقة نفتها وهم الجبرية (٦) .

ثم افترق المثبتون للقدرة فرقتين :

فرقة زعمت أن القادر بها يؤثر فى متعلقها ، وفرقة نفت ذلك .

والذين زعموا التأثير افترقوا على (٧) ثلاث (٨) فرق (٩) :

فرقة قالت : تؤثر فى الوجود ، وفرقة قالت : تؤثر فى الحال ، وفرقة قالت : تؤثر فى وجه واعتبار .

---

(١) بداية : ل ١١٠/أ فى ب . (٢) راجع رأى أهل السنة فى خلق الأعمال فى : شرح الفقه الأكبر للماتريدى ١١ ، أصول الدين ١٣٤ ، الإرشاد ١٨٧ ، بحر الكلام ٣٧ـ٣٨ ، التمهيد لقواعد التوحيد ٢٧٨ ، المحصل ١٩٤ ، أبكار الأفكار ٧١٨/٢ ، شرح المقاصد ٩٣/٢ـ٩٤ ، شرح المواقف ٢٣٧ . (٣) الإمام الجوينى ذكر هذا المذهب ولم ينسبه ، بل قال " وقد سلك بعض أئمتنا " راجع : الإرشاد ٢٠٦ ، ٢٠٩ . راجع مذهب القاضى فى : التمهيد ٣٤٧ ، الملل والنحل ٩٨/١ ، نهاية الأقدام ٧٣ ، الأربعين ٢٢٧ ، المحصل ١٩٤ ، أبكار الأفكار ٨٦٤/٢ ، غاية المرام ٢٠٧ ، شرح طوالع الأنوار ٣٨٩ ، شرح المقاصد ٩٣/٢ ، شرح المواقف ٢٣٩ ، شرح الكبرى ٢٨١ ، شرح المقدمات فى العقائد ٥٣/٢ الروضة البهية ٢٧ . (٤) ب : قالت . (٥) راجع مذهب المعتزلة فى : الإنصاف ١٤٤ ، المغنى ٣/٨ ، شرح الأصول الخمسة ٣٢٣ ، المحيط بالتكليف ٣٤٠ ، المختصر فى أصول الدين ٢٠٨ ، أصول الدين ١٣٥ ، بحر الكلام ٣٧ ، الملل والنحل ٥٤/١ ، المحصل ١٩٤ ، شرح المقاصد ٩٣/٢ ، شرح المواقف ٢٣٨ ، (٦) الجبرية سبق التعريف بهم ١٨٣ . راجع مذهب الجبرية فى : شرح الفقه الأكبر للماتريدى ١١ ، أصول الدين ١٣٤ ، التمهيد لقواعد التوحيد ٢٧٧ـ٢٧٨ ، بحر الكلام ٣٧ ، الملل والنحل ٨٥/١ـ٨٧ ، شرح المقدمات فى العقائد ٤٦/٢ـ٤٧ . (٧) بداية : ل ١٣٦/أ فى جـ . (٨) أ ، ب : ثلاثة .

(٩) أ : فرقا .

فأما الفرقة الثانية للتأثير فى المتعلق فهم الأشعرية ٠

والفرقة (١) الذين قالوا بثبوت (٢) التأثير فى الحال القاضى ومن نصر مذهبه ٠

والقائلون بالوجه والاعتبار من مال إلى ذلك من نفاة الأحوال كالأستاذ (٣) ومن نصر مذهبه ٠

وأما الفرقة الذين قالوا : يؤثر القادر (٤) فى الوجود فافترقوا فرقتين :

إحداهما المعتزلة ،قالوا يؤثر فى وجود فعله على خلاف إرادة البارى ـ تعالى ـ وهؤلاء محضوا (٥) للعبد الاستقلال بالفعل ،

وفرقة أخرى [كإمام] (٦) الحرمين فى آخر عمره قال (٧) : قدرة العبد تؤثر فى الوجود على أقدار خصصها البارى وأرادها (٨) ، فلم يكن العبد مستقلا بفعله (٩) ، إذ يحتاج إلى مريد مخصص لفعله بالوجه الجائز الذى اختص به ٠

وهذه جملة المذاهب المقولة فى هذا الباب مستوعبة ، ونحن إن شاء الله نتكلم على [كل] (١٠) فريق بما يليق به مستعينين بالله ،وهو خير (١١) معين ٠

ثم قال صاحب الكتاب : (إن متقدمى المعتزلة امتنعوا من إطلاق أن العبد خالق لأفعاله لقرب عهدهم بالسلف ، وإجماعهم (١٢) على أن لا خالق إلا الله ـ تعالى ـ ،وأطلق المتأخرون أن العبد خالق لأفعاله ، ومنهم من قال العبد خالق والبارى لا يسمى خالقا إلا على سبيل التجوز (١٣)) ١٠٢/ب

وقد بنى الكلام على مباحث عقلية فى الأدلة ومناقضات الخصوم ومتمسكات سمعية

---

(١)أ: والفرق ٠ (٢) ب : يثبتون ٠ (٣) راجع مذهب الأستاذ فى : الأربعين ٢٢٧ ،المحصل ١٩٤ ، أبكار الأفكار ٨٦٤/٢ ، غاية المرام ٢٠٧ ، شرح طوالع الأنوار ٣٨٩ ، شرح المقاصد ٩٣/٢ ، شرح المواقف ٢٣٩ ، شرح الكبرى ٢٨١ ، شرح المقدمات فى العقائد ٥٤/٤ ،الروضة البهية ٢٨ـ٢٩ ٠

(٤) أ ،ب ،جـ : زيادة (عندهم) حذفنا الزيادة اعتمادا عليه ليستقيم النص ٠

(٥) بداية : ل ١٠٢/ب فى أ ٠ (٦) أ : كلام ٠ تحريف ٠ (٧) أ : وقال ٠

(٨) نص كلام الجوينى فى العقيدة النظامية " قدرة العبد مخلوقه لله تبارك وتعالى ـ باتفاق القائلين بالصانع ،والفعل المقدور بالقدرة الحادثة واقع بها قطعا ،ولكنه مضاف إلى الله ـ تبارك وتعالى ـ تقديرا وخلقا ٠٠٠٠ وإذا كان موقع الفعل خلقا لله ، فالواقع به مضاف خلقه الرب ـ تبارك وتعالى ـ خلقا وتقديرا ٠ راجع : العقيدة النظامية ٤٧ـ٤٩ ٠ (٩)أ: بفعل ٠ (١٠)أ: بدون (كل) زدناه من ب، جـ ليستقيم النص ٠ (١١) بداية :ل ١١٠/ب فى ب ٠ (١٢) بداية : ل ١٣٦/ب فى جـ ٠

(١٣) أول من تجاسر على إطلاق لفظ الخالق على العباد هو أبو على الجُبّائى ، وكان المعتزلة قبله يسمون الخلق موجدين ومحدثين ومخترعين ،فرأى أنه لا فرق بين الإيجاد والتخليق فسمى العباد خالقين لأفعالهم ٠ راجع: التمهيد لقواعد التوحيد ٢٧٥ـ٢٧٦ ، اليواقيت والجواهر ١٣٩/١

في بطلان مذهبهم وتحقيق مذهب أهل الحق ،وترجم على ذلك بثلاثة أضرب(١) :

الضرب [الأول] (٢) في الأدلة على امتناع كون العبد خالقا .

وقد ذكر طريقين :

الأولى أن كل ممكن مقدور للباري - تعالى - ،وفعل العبد ممكن فيجب أن يكون مقدورا .

وإن منعوا (٣) كونه ممكنا بناء على تعلق قدرة العبد ،وامتناع مقدور بين قادرين قيل لهم : قبل أن يقدره عليه (٤) اذا علم أنه سيقدره عليه أهو قادر عليه أم لا ؟ فإن قالوا لا فقد أخرجوا الممكن عن عموم قادريته ، وإن قالوا نعم امتنع أن يبطل تعلق قادريته عندكم لتعلق قدرة العبد .

وإذا ثبت كونه مقدورا فكل مقدور له فهو خالقه ، وما خلقه امتنع أن يكون مخلوقا لغيره(٥) .

قلت : وهذه الطريقة فيها نظر ، وذلك أن كون الممكن مقدورا للقادر يحتمل (٦) معنيين :

أحدهما تأتي وقوع الفعل منه (٧) .

والثاني وقوعه به .

فتأتي (٨) الوقوع (٩) ثابت قبل الوقوع ، ولا يرتفع ذلك التمكن والتأتي (١٠) بوجود القدرة (١١) الحادثة .

وثبوت مقدور بين قادرين : أحدهما قادر بمعنى أنه مخترع ، والآخر قادر بمعنى التمكن والصلاحية والتأتي (١٢) غير ممتنع ،وإنما الممتنع وقوعه بهما ، فلا يمتنع صلاحية القدرة الأزلية (١٣) ووقوع الفعل (١٤) بقدرة أخرى (١٥) صالحة .

وإن تمسك بكون الخصم اعتقد أن مقدور العبد غير مقدور لله - تعالى -(١٦) .

---

(١) قال الإمام الجويني في هذا الصدد " ونحن الآن نرسم على المخالفين ثلاثة أضرب من الكلام ، فأما الضرب الأول فنتمسك فيه بالقواطع العقلية في خروج العبد عن كونه مخترعا ،ونذكر في الضرب الثاني إلزامات للمعتزلة - مأخذها العقول أيضا - والغرض منها ايضاح تناقض مذاهبهم ، ونذكر في الضرب الثالث الأدلة السمعية الدالة على صحة ما انتحاه أهل الحق " . راجع : الإرشاد ١٨٨ .

(٢) أ ،ب : بدون (الأول) زدناه من جـ ليستقيم النص .

(٣) أ : وانه شمرا . (٤) أ ، ب ، جـ : عليهم .

(٥) راجع هذه الطريقة في المصدر السابق ١٨٨-١٩٠ .

(٦) بداية : ل١٠٣/ أ في أ . (٧) أ : الفصل عنه . تحريف . (٨) أ : فتأت .

(٩) أ : كرر (الوقوع) حذفنا المكرر لعدم فائدته . (١٠) أ ،ب: والثاني .تصحيف.

(١١) بداية :ل١٣٧/أ في جـ. (١٢) أ ،ب : والثاني . تصحيف . (١٣) بداية :ل١١١/أ في ب . (١٤) أ : النصل . تحريف . (١٥) أ ، ب : اخره . تحريف .

(١٦) معنى عبارته : وإن تمسك الجويني بأن الخصم اعتقد أن مقدور العبد غير مقدر لله - تعالى - .

فهو بناء على مناقضته ، وخرج عن حيز البرهـــان .

فإذا فهمت معنى التعلق ، وهو : التأتى والتمكن لم يلزم من قولنا : كل ممكن مقدور وهذا ممكن فيلزم أن يكون مقدورا (١) ، ألا يكون مقدورا بهذا المعنى الذى أشرنا اليه ، ولا يلزم أن يكون كل قادر خالقا ، فلم ينتج الدليل عين المطلوب .

وانما تقرر هذه الدلالة (٢) بأن يقال كما عم تعلق قدرته - بمعنى - أن كل ممكن فيتأتى من الصانع فعله - فكذلك لابد أن يراد وجوده أو انتفاؤه لعموم تعلق الإرادة ، وإذا كان الفعل معلوم الثبوت مثلا وجب أن يراد ، وإذا قصد إلى ايقاعه وأوقعه غيره كان ذلك تحقيقا لعدم نفوذ إرادته ، ونفوذ إرادة غيره ، وذلك الذى منعناه عند إبطال القول بالإلهين .

الطريقة الثانية : أن يقال لو كان العبد خالقا لكان عالما بتفاصيل فعله (٣) لكن غير عالم بفعله ، فلا يصح أن يكون خالقا (٤) .

تقرير المقدمة الأولى : أن الخالق لابد أن يخصص فعله بقدره ووصفه وهيئته (٥) وكل وصف جائز أن يكون بخلافه ، ولا يصح اختيار ايقاعه على وجه من وجوه الجواز إلا أن يكون عالما به ، فيجب أن (٦) يكون عالما .

ولأن (٧) وجود الفعل المحكم يدل على العلم ، فلا يوجد الفعل من الخالق إلا ويدل على علمه ، وإلا لزم منه وجود الدليل العقلى غير دال على مدلوله ، وذلك يبطل كونه دليلا .

وتعيين كون الفعل محكما لا أثر له فى الدلالة عندى [بل مطلق صدور الخلق من الخالق يدل على العلم ، وكل ما يستدلون به على كون البارى (٨)] عالما يوجد (٩) فى فعل العبد على تقدير (١٠) أن يكون خالقا .

وهذا الذى أرشد اليه الكتاب العزيز حيث قال :

" ألا يعلم من خلق ، وهو اللطيف الخبير (١١) "

فهدانا الله - تعالى - إلى طريق العلم بعلمه (١٢) بخلقه .

---

(١) أ: فى الهامش : زيادة " أن يكون مقدورا : فاعل فيلزم ، وأنه لا يكون مقدورا فاعل لم يلزم " والزيادة توضيح من الناسخ لمعنى العبارة . (٢) أ : زيادة (هاك) حذفنا الزيادة . (٣) بداية : ل١٣٧/ ب فى ج .

(٤) راجع هذه الطريقة فى المصدر السابق ١٩٠ . (٥) أ ، ب : وهيئه .

(٦) بداية : ل١٠٣/ب فى أ . (٧) أ ، ب : ولا . (٨) أ: بدون ما بين القوسين . زدناه من ب ، ج ليستقيم النص . (٩) بداية: ل١١٢/ب فى ب .

(١٠) أ ، ب ، ج : تقرير . (١١) سورة الملك آية ١٤ .

(١٢) أ : يعلمه .

وذكر لفظ الخبير إشارة إلى أنه لا تخفى عليه خافية ، والعبد ليس بعالم من حيث إنه يقع الفعل الذي ينسب إليه منه وهو أهل عاقل ، وإن لم يكن عاقلا [فلا] (١) يعلم تفاصيل فعله ، تتحرك (٢) يده حركات عديدة وهو لا يعلم كم قطع من (٣) خير ، وإذا لم يقدر الفعل فكيف يصح أن يكون خالقا له .

وبهذا الدليل يبطل قول من ادعى أن القدرة الحادثة تؤثر في حال الفعل ، إذ الحال المذكورة لا يصح أن يفعلها الفاعل وهو ذاهل عنها .

ولَمَّا اعتقد الإمام في آخر عمره أن القدرة الحادثة تؤثر وورد (٤) عليه مخالفة هذه الدلالة والأدلة السمعية في إجماع السلف على أن لا خالق إلا الله ، وأن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، وجال (٥) في خاطره إحساس التأتي والتمكن ووقوع الفعل على حسب الدواعي أراد أن يجمع بين دلالة الفريقين فقال : العبد قدرته تؤثر في الوجود على أقدار قدرها البارى ـ تعالى ـ ، والعلم إنما هو مدلول تخصيص الفعل وتقديره ، والعبد جاهل بتفاصيل فعله فامتنع أن يكون مقدرا مخصصا (٦) .

والخلق بمعنى : التقدير (٧) ، فلا خالق إلا الله ، ولا يقع إلا ما أراد الله (٨) ، والقدرة تؤثر ، لأن العبد مطالب بفعله ، ولا تصح الطلبة منه بما ليس من فعله .

وهذا ضعيف ، فإن انصراف القدرة الحادثة الى قَدَر ما لا يعلمه العبد إثبات (٩) إيثار (١٠) جهر هرب من الجبر إليه (١١) ، والتخصيص عبارة عن وقوع الفعل على وجه مخصوص ، والعبد يوقعه على الوجه المخصوص (١٢) فلا يصح أن يكون مخصصا بالإرادة (١٣) الأزلية ، وإرادة فعل العبد إذا حققت تمن وشهوة ، والقصد الحقيقي أيضا يتعلق بفعل القاصد .

وظني (١٤) أنه إنما حمله على هذا القول ليحقق توجه الطلب التكليفي بما العبد فاعل له ، فما علم أنه لا يقع لم يخصصه ، والعبد قدرته تؤثر ، وهو غير مخصص ، فما لم يخصصه البارى ـ تعالى ـ تعذر (١٥) عليه فعله ، والطلب التكليفي

---

(١) أ: بدون (فلا) زدناه من ب،جـ ليستقيم النص . (٢) أ: شيخ من . تحريف .
(٣) بداية: ل ١٣٨/أ في جـ . (٤) أ،ب،جـ : ورد . (٥) أ،ب : وحال . تصحيف .
(٦) راجع : العقيدة النظامية ٤٩ . (٧) راجع مختار الصحاح/مادة خلق ٢٠٦ .
(٨) بداية: ل ١٠٤/أ في أ . (٩) ب: بدون (إثبات) . (١٠) أ: يثار ،د : بدون (إيثار) . (١١) أ ،ب ،جـ : اله . صححناه من د . (١٢) بداية: ل ١٣٨/ب في جـ . (١٣) بداية: ل ١١٢/أ في ب . (١٤) أ ، ب ،جـ : وعلى .
(١٥) أ : نقدر . تصحيف .

متوجه نحو خلاف المعلوم لا محالة .

وهذا المذهب أخذه الإمام من قول الأستاذ أبى إسحاق - رضى الله عنه - فى حد الكسب أنه فعل فاعل بمعين ، والخلق فعل فاعل لا معين له (١) .

إلا أن الأستاذ ينقل عنه أن قدرة العبد تؤثر فى وجه واعتبار ، كما نقل عن غيره (٢) أنها تؤثر فى حال ، والإمام زعم فى آخر الأمر أنها تؤثر فى الوجود .

والذى نصره فى هذا الكتاب ما تقدم بيانه (٣) أن القدرة الحادثة لا تؤثر أصلا ألبتة ، لا فى الوجود ولا فى حال الوجود .

والدلالة عليه ذهول العبد ، وعدم علمه بتفاصيل ما يعتقد كونه فعلا له .

أورد على نفسه سؤالا للخصوم وهو أنهم قالوا إذا صح أن يكون العبد مكتسبا وليس بعالم ، فلم لا يصح أن يكون فاعلا موجدا وليس بعالم ؟ واعتذاركم فى الكسب اعتذارنا فى (٤) الإيجاد ، ثم قولكم فى الكسب إنه يجوز أن يكون مذهولا عنه إذا كان قليلا ، ولا يجوز فى الكثير (٥) .

قلنا : لا نشترط (٦) أن يكون المكتسب عالما لا فى القليل ولا فى الكثير ، وقد يكون الكثير غير مذهول عن (٧) أصله بمجرد العادة ، ولكن على كل تقدير هو (٨) غير عالم بتفصيله ، فإن معنى الكسب على هذا الرأى قدرة تتعلق ولا تؤثر ، وإذا كان العبد غير مؤثر فإنما (٩) نسب الفعل إليه لنسبة تعلق قدرة بمقدورها (١٠) لا أنه يؤثر فى الفعل (١١) ، ودلالة الفعل إنما هى من جهة صدور الفعل عنه (١٢) ، والفعل لم يصدر عن المكتسب .

نعم يلزم ذلك من جعل القدرة الحادثة مؤثرة فى حال .

فهذا تمام هذه المباحثة ، وقد بينا (١٣) فيما سبق أن هذه الدلالة لا يعتمد فيها على اعتبار الغائب (١٤) بالشاهد ، إذ بينا أنه لا فاعل فى الشاهد (١٥) .

---

(١) راجع قول الأستاذ فى حد الكسب فى : نهاية الأقدام ٨٧-٨٨ ، الأربعين ٢٢٧ .
قال الشهرستانى عن مذهب الجوينى المذكور " وهذا الرأى انما أخذه من الحكماء الإلهيين " راجع: الملل والنحل ١/٩٩ . (٢) هو : القاضى الباقلانى .

(٣) مذهب الجوينى فى هذه المسألة فى الإرشاد أن الحوادث كلها حدثت بقدرة الله ، وأن كل مقدور لقادر فالله تعالى قادر عليه وهو مخترعه ومنشئه . راجع: الإرشاد ١٨٧ .

(٤) بداية: ل ١٣٩/أ فى جـ . (٥) راجع: السؤال المذكور والجواب عنه فى : المصدر السابق ١٩١

(٦) ب : يشترط . (٧) أ: مخ . تحريف . (٨) بداية: ل ١٠٤/ ب فى أ .

(٩) أ ، ب ، جـ : وإنما . (١٠) ب : بمقدور . (١١) أ : الفصل .

(١٢) بداية: ل ١١٢/ب فى ب . (١٣) أ : تبينا .

(١٤) أ ، ب : الغالب . (١٥) راجع ص ٣٢٦ وما بعدها .

وإذا قلنا الفعل يدل على الفاعل ضرورة ، فنعنى به : أن معرفة كون الفعل واقعا على وجه الاختيار دليل (١) على العلم ضرورة ، فتأملوا ذلك .

الضرب الثانى فى الإلزامات المتوجهة عليهم .

وقد ذكر منها ما هو على صيغة البرهان ، وإنما سمى إلزاما ؛ لأن بعض مقدماته مأخوذة من تسليم الخصم .

فنقول أولا : لو صلحت القدرة الحادثة لإيجاد بعض (٢) الموجودات كالحركات والسكنات والاعتمادات والنظر لصلحت لإيجاد كل موجود من (٣) الجواهر والأعراض، لكن لا تصلح لايجاد كل موجود ، فلا تصلح لايجاد بعض الموجودات (٤) .

وتقريره (٥) أن القدرة الحادثة عند الخصم إنما تتعلق بالوجود فقط ؛ لأن الذوات ثابتة فى العدم بصفات أنفسها ، والصفات التابعة للحدوث واجبة عند الحدوث فلا تستفاد بالفاعل ، فلم يبق للفاعل أثر إلا الوجود فقط ، وهو فى سائر الموجودات على معقول واحد ، فلو صلحت القدرة لإيجاد موجود ما لم تعز (٦) فيه غير الوجود ، وهو لا يختلف ، فتكون نسبتها إلى سائر الموجودات نسبة واحدة ؛ لأن أثرها مشترك فى سائر الموجودات ، وما اختلف فيه الموجودات ليس من أثرها ، ومعلوم أنها لا تصلح للجواهر (٧) وأكثر الاعراض، فكيف يصح أن تؤثر فى الوجود ؟ .

وهذا (٨) على صيغة البرهان (٩) ، إلا أن لزوم صلاحيتها لكل موجود مبنى على أصل الخصم ؛ إذ جعل مجرد الوجود هو أثر القدرة فقط .

نوع آخر من هذا النمط : نقول : لو صلحت القدرة الحادثة للإيجاد لصلحت للاعادة .

وتقرير هذا يصح من وجهين :

أحدهما : أن تأثير القدرة فى الابتداء ليس إلا فى الوجود ، ومعقولة فى الاعادة كمعقوله فى الابتداء .

الثانى : أن القدرة الصالحة (١٠) لشىء عندهم لابد أن تصلح لمثله ، والمعاد مماثل للمنشأ ابتداء فى جميع صفات النفس ، ولا يلزم هذين النوعين ما يقوله الأصحاب فى تعلق القدرة الحادثة عندنا ، فإنا نقول :

أما النمط الأول فغير لازم من جهة أن تعلقها ليس بمحض (١١) الوجود بل بوجود مخصوص على صفة مخصوصة .

---

(١) أ، ب : دليلا . (٢) بداية : ل ١٣٩ / ب فى جـ . (٣) ب : حتى .
(٤) راجع هذا الإلزام فى : المصدر السابق ١٩٢ـ١٩٣ . (٥) أ : وتقديره .
(٦) ب: مصر ، د : تعد . أعوزه : أحوجه . راجع مختار الصحاح/مادة عوز ٤٨٦ .
(٧) بداية : ل ١١٣ / أ فى ب . (٨) ب : فهذا . (٩) بداية : ل ١٠٥ / أ فى أ .
(١٠) بداية : ل ١٤٠ / أ فى جـ . (١١) أ : بمحص . تصحيف .

وأما النمط الثانى : فنقول يجوز عندنا إذا أعاد الله عرضا أن يخلق مقارنا لـه قدرة متعلقة به ، فقلنا لا يمتنع أن تتعلق بالإعادة بخلاف أصلهم .

ومما ألزمهم أن قال أليس (١) متعلق القدرة الحادثة عندكم حال ، وهو الوجود ؟ والصفات التابعة للحدوث عندكم أحوال ، وما (٢) المانع من (٣) تأثير القدرة فيهـا ؟

وما وجه اختصاص تأثير القدرة ببعض الأحوال دون بعض (٤) ؟

قالوا إنما كان ذلك لأنها واجبة فاستغنت عن المقتضى .

قلنا (٥) : كيف يصح القول بوجوبها مع صحة انتفائها ، بل مع تحقق الانتفاء قبل الوجود لها .

قالوا عنينا (٦) بوجوبها أنها لازمة الثبوت (٧) عن الوجود .

قلنا : والوجود لازم الثبوت (٨) عند وجودها ، وكذلك كل متلازمين متى ثبت أحدهما ثبت الآخر ، ونسبة التلازم إليهما على حد سواء ، ولئن صح أن نقول بثبوت (٩) أحد المتلازمين عند ثبوت اللازم لـه وجوبا صح ذلك فى جانب الملازم الآخر ، وإذا رتب على الوجوب بهذا المعنى ثبوت الاستغناء عن الفاعل (١٠) فيلزم ثبوته (١١) فى الجانب الآخر ؛ ضرورة شمول المعنى .

الضرب الثالث : التعلق بالأدلة السمعية :

فمنها اجماع الأمة قاطبة على الرغبة إلى الله - تعالى - فى أن يرزقهم الإيمان ، ويجنبهم الكفر والعصيان ، وإذا كان الإيمان فعل العبد بواسطة النظر ، والفكر أيضا مقدوره وخلقه ، فكيف يسألون الله ما هو من فعلهم (١٢) .

اعتذروا عن ذلك بأن قالوا : المراد من السلف الرغبة إلى الله - تعالى - فى الاقدار على الإيمان (١٣) ، وهذا القدر لا يجرى فى الرغبة فى أن يجنبهم الكفر ؛ فإن القدرة على الإيمان قدرة على الكفر ، والقدرة على الإيمان حاصلة ، فكيف يطلب الحاصل ؛ وذلك أن التكليف عندهم لا يصح تعلقه إلا بعد الإقدار ، ويستحيل أن تسلب القدرة ، فإذا كان الأمر على ذلك معلوما (١٤) على أصل المعتزلة فلا معنى للرغبة والسؤال (١٥) .

---

(١) أ: ليس . (٢) أ : وما . (٣) أ ، ب : عن . تحريف . (٤) راجع هذا الإلزام فى المصدر السابق ١٩٤ . (٥) جـ: قلت . (٦) أ: أعنينا . (٧) أ : لثبوت .
(٨) بداية : ل ١١٣ / ب فى ب . (٩) جـ: ثبوت . بداية ل ١٤٠ / ب فى جـ .
(١٠) أ ، ب: المفاعل . تحريف . (١١) بداية : ل ١٠٥ / ب فى أ .
(١٢) راجع: المصدر السابق ١٩٥ . (١٣) راجع الاعتذار والجواب عنه فى المصدر السابق ١٩٥ - ١٩٦ . (١٤) أ ، ب : معلـوم .
(١٥) أ : والسـندال . تحريف .

ومن دعوات النبيين قول إبراهيم - صلى الله عليه وسلم -
" واجعلنا مسلمين لك (١) "
وقوله " واجنبني وبني أن (٢) نعبد الأصنام (٣) "
فإن كان معنى تحصيل الإيمان لهم أن يخلق القدرة عليه فهو يحصل الكفر بخلق القدرة عليه ، وإن كان معينا على الإيمان بذلك فيلزم أن يكون معينا على الكفر به .

ومما يتمسك به إجماع الأمة قبل ظهور أهل البدع والأهواء أن الله رب كل مخلوق وإله (٤) كل محدث ، ولا يكون إله (٥) ما لا يقدر عليه ، وإذا كان العبد خالقا لأفعاله كما أن الباري - تعالى - خالق لأفعاله . فقد أثبتوا إلها آخر .
" إذاً لذهب كل إله بما خلق (٦) " .
ومما يتمسك به أن العبد إذا كان خالقا لمعرفة الله ، وهو أحسن خلقا من خلق الأجسام ، فهو (٧) مناف لقوله تعالى :
" فتبارك الله أحسن الخالقين (٨) "
فلئن قالوا القدرة على الإيمان أحسن منه ، إذ (٩) لولاها لما وجد ، فيلزم على هذا : القدرة على الكفر أشد من الكفر (١٠) .
ومن المآخذ السمعية نصوص الكتاب (١١) :
منها قوله تعالى :
" ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه (١٢) "
فأثبت الوحدة في الألوهية وحقق ذلك بأنه (١٣) خالق كل شيء ، وورد ذلك (١٤) ملزوما بقرينة التمدح ، ولفظ كل شيء وإن لم يكن نصا في (١٥) استغراق كل شيء بحكم الوضع إلا أنه محفوف بهذه القرائن ، فاستفيد منه العموم بواسطة القرائن .
ومن هذا القبيل قوله تعالى :
" أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار (١٦) .

---

(١) سورة البقرة من آية ١٢٨ . (٢) بداية : ل ١٤١ / أ في جـ .
(٣) سورة إبراهيم من آية ٣٥ . (٤) بداية : ل ١١٤ / أ في ب .
(٥) أ ، ب ، جـ : الله . (٦) سورة المؤمنون من آية ٩١ . راجع المصدر السابق ١٩٦-١٩٧ . (٧) أ ، ب ، جـ : وهو . (٨) بداية : ل ١٠٦ / أ في أ .
راجع : المصدر السابق ١٩٧ . (٩) أ : أو . تحريف . (١٠) راجع المصدر السابق نفس الصفحة . (١١) أ ، ب ، جـ ، د : الكتب . (١٢) سورة الأنعام من آية ١٠٢ . (١٣) أ ، ب : بأن . (١٤) أ : دونه وذلك . تحريف .
(١٥) بداية : ل ١٤١ / ب في جـ . (١٦) سورة الرعد من آية ١٦ .

وهذه الآية نص في محل النزاع (١) .

فإن قالوا هي متروكة الظاهر ،وكذا التي استدللتم بها قبل ؛ فإنه يندرج فيها القديم والحادث .

وهذا ليس تركا للظاهر ؛ فإنه لم يسبق إلى الفهم دخول المخاطب في خطابه ،ولم يظهر اندراجه ، فامتناع دخوله تحت اللفظ لا يكون تركا للظهور (٢) .

وكذلك يستدل بكل آية دالة على تفرده بالخلق والاختراع .

ولا معنى لذلك على رأي المعتزلة ؛ فإنه يقال إذا جاز تمدحه بأنه قادر على أفعال نفسه [فالغير أيضا يتمدح بأنه قادر على أفعال نفسه] (٣) ، وهذه (٤) الآيات ظواهر ؛ إذ (٥) أن جملتها قد تفيد القطع باعتبار مجموعها لا باعتبار آحادها (٦) .

شبهة الخصوم :

وقد استدلوا أيضا بمآخذ (٧) سمعية ،وحجج عقلية :

فمما تمسكوا به في مأخذ العقول أن قالوا العاقل يميز بين ما هو مقدوره ، وبين ما ليس بمقدور له ، ويدرك تفرقة (٨) بين حركاته التي (٩) اختارها ، وبين حركاته في حال كونه مسحوبا أو مرتعشا ، وكذلك يفرق بين مقدوره وبين ألوانه (١٠) التي لا قدرة له عليها، ومعلوم أن القدرة تقارن اللون ،كما تقارن الحركة ، فلا تعود التفرقة إلى مجرد المقارنة ؛ إذ هي مشتركة بين ما هو مقدور وبين ما ليس بمقدور ،فيجب أن يقال إن التفرقة ترجع إلى تأتي وقوعه به على حسب إيثاره واختياره موافقا لقصده ، وذلك يشعر بوقوعه به لا محالة من غير ريب ، ثم لا يقع به إلا الحدوث (١١) ، فليكن العبد محدثا لفعله ، ولو كان فعله غير واقع به لكان بمثابة ألوانه ، وغير ذلك من أعراضه التي قارنتها قدرته من غير تأثير فيها .

وأيضا فإن الفعل يقع على حسب دواعيه وإرادته ،وذلك يشعر بكونه فعلا له ؛ لأنه إذا انصرفت عنه داعية لم يقع ، وإذا أراد وقوعه وتوجهت داعية إليه

---

(١) راجع: المصدر السابق ١٩٩ . (٢) راجع الاعتراض والرد عليه في المصدر السابق نفس الصفحة . (٣) أ: بدون ما بين القوسين . زدناه من ب ،جـ ليستقيم النص.
(٤) بداية: ل ١١٤/ب في ب . (٥) أ : ان ،ب : ات . تحريف .
(٦) راجع : الإرشاد ١٩٩-٢٠٠ . (٧) أ : يأخذ . تحريف . (٨) جـ : بفرقة .
(٩) بداية : ل ١٤٢ / أ في جـ . (١٠) بداية : ل ١٠٦/ ب في أ .
(١١) راجع : المصدر السابق ٢٠٠-٢٠١ .

وقع فهذا تمام هذه الشبهة .

وقد قرروها (١) من وجهين : أحدهما : توجه الداعية ، والثانى حصول التفرقة بين المقدور وغير المقدور (٢) .

والجواب أن نقول (٣) :

أما الوجه الأول : فالكلام عليه أن نسلم ثبوت التفرقة ، وأنها لا ترجع إلى مجرد المقارنة للقديم .

قلتم انها اذا لم ترجع الى (٤) المقارنة يلزم منه أن تؤثر (٥) فى الفعل .

وقد علمتم أن خصومكم يقولون بثبوت (٦) القدرة ، وأنها متعلقة غير مؤثرة ، والصفات المتعلقة فى العقل قد (٧) انقسمت إلى مؤثرة وغير مؤثره ، فالعلم يتعلق بمتعلقه ولا يؤثر فيه ، وكذلك الخبر والإدراك يتعلقان ولا يؤثران ، وكذلك الشهوة والنفرة يتعلقان ولا يؤثران (٨) ، فلا تنحصر جهة التعلق فى التأثير ، وبهذا القدر من التعلق لا على جهة التأثير تحصل التفرقة بين المقدور وغير المقدور .

قولهم فى الوجه الثانى إن الفعل واقع على حسب الداعية والإرادة .

قلنا : لم قلتم ان هذا يشعر بالتأثير (٩) ، [وما] (١٠) المانع من أن يقال جرت عادة الله فى سنة الاختراع إذا (١١) دعت العبد داعية (١٢) إلى الفعل أوقعه له .

والذى يدل على ذلك أن معقول كونه (١٣) مقدورا عند الغفلة والذهول كمعقول كونه مقدورا عند حضور الذهن وتوجه الداعية والإرادة ، ولهذا

---

(١) أ ، ب ، ج : قدروها . تحريف . (٢) راجع : استدلال المعتزلة العقلى على أن العبد خالق لفعله فى : شرح الأصول الخمسة ٣٣٦ ـ ٣٥٤ ، المحيط بالتكليف ٣٤٠ ـ ٣٤٨ ، المختصر فى أصول الدين ٢٣٨ ـ ٢٤٠/ ط دار الشروق ، الإرشاد ٢٠٠ ـ ٢٠١ . (٣) أ ، ج : يقول . تصحيف ب : تقول .

(٤) بداية : ل ١٤٢ / ب فى ج . (٥) أ ، ج : يؤثر . تصحيف .

(٦) أ : ثبوت . بداية : ل ١١٥/أ فى ب . (٧) ب : بدون (قد) .

(٨) أ : تؤثران . (٩) أ : بأن شروط .

(١٠) أ : بدون (ما) زدناه من ب ، ج ليستقيم النص .

(١١) بداية : ل١٠٧/أ فى أ . (١٢) ب : داعيته .

(١٣) أ : كون .

فإن (١) الخصم سوى (٢) بينهما في ثبوت الاختراع للعبد ، فلم يتوقف كونه فعلا له على ثبوت الداعية ، وما لا يتوقف وجود الشيء عليه لا يدل وجوده عليه، فإن جهة دلالة الفعل على صفات الفاعل أيضا هو باعتبار توقف الإحداث على تلك الصفات .

ثم نقول وجود الداعية والإرادة إن (٣) دل على وجود الفعل فيلزم ألا يتصور وجودهما بدون الفعل ، وإذا (٤) صح وجود الفعل بدون (٥) الداعية ، ووجود الداعية بدون الفعل بطلت الدلالة ، إذ لابد للدليل من ثبوت ملازمة بينه وبين المدلول .

قول صاحب الكتاب : (وجود الفعل بدون الداعية ، يدل هذا الانقسام وعدم الاطراد على أنه ليس بفعل له) ١٠٧/أ

يوردون عليه : أن هذا عكس (٦) الدليل ، فإن ثبوت وقوع الفعل على حسب الداعية إذا دل لم يلزم من (٧) عدم وقوعه على هذه الصفة انتفاء كونه فعلا له ، إلا أنه إذا أراد انتفاء (٨) الملازمة من الوجهين - كما نبهنا عليه (٩) - امتنعت الدلالة ووضح الكلام .

ومما يقطع الملازمة بين الداعية وبين الفعل أن الألوان والطعوم قد يقع منها شيء على حسب الداعية - وليست فعلا للعبد عندهم - فلو لازمت الداعية الفعل للزم كل ما وقع على حسب الداعية أن يكون فعلا .

وهذا (١٠) في (١١) الحقيقة نقض الدليل ، ومن هذا القبيل حصول الشبع عند الأكل ، والفهم عند (١٢) المخاطبة ، والإفهام والخجل والوجل عند التخويف (١٣) والتخجيل .

ثم نقول : ما توجهت إليه الإرادة والداعية هو صفة خاصة - والأمر الخاص إما صفة نفسية عندكم تثبت في حال العدم ، أو صفات تابعة للحدوث ليست (١٤) مقدورة عندكم - وإنما متعلق الفعل الإحداث ، وهو ايقاع حال الوجود فقط (١٥) ، وليس الوجود بما هو وجود متعلق الداعية ، ولا توجه القصد إلى الوجود بما هو وجود .

---

(١) أ، ب ، جـ : ان . (٢) أ ، جـ : سرى . تحريف . (٣) بداية : ل١٤٣/أ في جـ .
(٤) أ : وإذ . (٥) أ : يرون . تحريف . (٦) أ ، ب ، جـ : عدم . تحريف .
(٧) بداية : ل١١٥/ب في ب . (٨) راجع: شرح الأصول الخمسة ٣٤٢ ، المحيط بالتكليف ٣٤٤ . (٩) راجع ص نفسها (١٠) ب : فهذا . (١١) أ : أن .
(١٢) أ ، ب : عن . (١٣) أ : التجويف . تصحيف . (١٤) بداية : ل١٤٣/ب في جـ . (١٥) بداية : ل ١٠٧/ ب في أ .

ومما يحقق (١) نفى التلازم . بين الداعية والفعل أنه يجوز فى العقل خلق دواع ضرورية وحركات ضرورية عقيبها ، مع أنه غير فعل لمن (٢) دعته الداعية إليه ، وقد تقدم ما ترجع التفرقة اليه ، وهو تعلق القدرة بالمقدور كما سبق (٣) .

فإن قالوا فهذا إذا لم تؤثر القدرة، فلا يكون فرقا بينها وبين العلم .

قلنا : لا يلزم من اشتراكهما فى التعلق من غير تأثير عدم التفرقة ، فإن العلم (٤) والظن يتعلقان (٥) ولا يؤثران فى متعلقهما ، والفرق بينهما معلوم ضرورة ، مع أن الاشتراك فى الجهة المذكورة ، فبطل هذا السؤال .

شبهة أخرى لهم : قالوا العبد مطالب بالفعل ، ولا يصح أن يطالب بما لا يفعله (٦) .

ولهذه الشبهة تقريران :

أحدهما : أنها عقلية محضة وهو أنه (٧) يجوز تكليفه ، والقول بعدم فعله يفضى إلى إحالة ما علم جوازه ، ولا يصح .

والثانى : وقوع تكليفه ، ولا يصح وقوع التكليف بما ليس فعله ، ووقوع التكليف مأخذه السمع ، فتكون هذه الشبهة على هذا التقرير مركبة من مقدمة مأخذها السمع ، ومن مقدمة أخرى (٨) مأخذها العقل ، فالمقدمة السمعية - وهى وقوع التكليف وتوجه الطلبات من الله - تعالى - على العبد - مسلمة ، وأما المقدمة الأخرى - وهو أنه لا يصح توجه الطلبة الى ما ليس من فعل العبد - فيقررونها (٩) من وجوه :

أحدها : الرجوع إلى مأخذهم فى التحسين والتقبيح ، وسيأتى إبطال هذه القاعدة عليهم فيما بعد إن شاء الله - تعالى - (١٠)

والثانى : أن الطلب من الصفات المتعلقة ، فلابد له من مطلوب ، والمطلوب من العبد منسوب إليه من جهة الطلب ، ونعنى بهذه النسبة أنه طلب منه (١١) ايقاعه .

---

(١) أ، ب تحقق . تصحيف . (٢) أ : تر . (٣) راجع ص ٣٣٤
(٤) بداية : ل ١١٦/أ فى ب . (٥) أ: يتعلقات . تحريف .
(٦) راجع : المصدر السابق ٣٤٧ ، الإرشاد ٢٠٣ . (٧) ب : ان .
(٨) بداية : ل ١٤٤/ أ فى جـ . (٩) أ : فيضرورنها .
(١٠) راجع ص ٤٢٧-٤٣٧
(١١) أ ، ب ، جـ : من .

فقولـه (١) اوقـع [يـا] (٢) من لا يصـــح أن (٣) يوقـع ، متناقض فـى الوصـف ، وكذلك قول القائل افعل ما أنا فاعله متناقض ٠

والجـواب أن نقول (٤) جـواز التكليف ووقوعه من القضـــايا (٥) التـى لا (٦) نزاع فيها ٠

وأيضا النزاع فى امتناع تكليف مالا تؤثر القدرة فيه ، وقد علمتم من خصومكم جواز تكليف ما لا يطاق ، وكيف لا يجوزون (٧) مالا تؤثر القـدرة فيه (٨) ؟ وليس ذلك من القضايا الضرورية ، فما دليلكم على امتناع ذلك ؟

وسؤالكم لنا ما الفرق (٩) عند عدم التأثير بين المطالبة بالحركات والسكنات وبيـن المطالبة بالطعوم والألوان والأرايح :

فلا فرق عندى (١٠) فى جـواز التكليف بين ما هو من جنس المقدور وبيـــن ما ليس من جنس المقدور ، غير (١١) أن من الناس من يجوز التكليف بالمستحيل فى ذاته ، ومن الناس من يمنعه ويقصر (١٢) صحة التكليف على الممكن (١٣) ، ولا تستدعى (١٤) صحة التكليف ثبوت القدرة عنده ، فضلا عن كونها مؤثرة ، وصح بالإجماع التكليف بما علم الله أن لا يوجد (١٥) ، وكان (١٦) هذه الصـــورة ناقضـة على من أراد الخروج عن مذهب الشيخ ، واعتبار القدرة ، فمن أصحابنا من زعم أن الطلب التكليفى يتوجـه إلى فعل العبد ، وهو حال للفعل ، وقد ضاهى المعتزلى من حيث إنه جعل أثـر القدرة حالا هى الوجود ، وهو جعل أثـر القدرة حال الموجود (١٧) والوجود عنده نفس الموجود ، إلا (١٨) أن القدرة عندنا تقارن الفعل ولا تتقدم (١٩) عليه (٢٠) ، وما علم الله أن لا يوجد لـــم يخلق قدرة عليـــه ٠

---

(١) بداية : ل ١٠٨ / أ فى أ ٠ (٢) أ ، ب ، جـ : بدون (يا) زدناه من د ليستقيم النص ٠
(٣) أ : انه ٠ (٤) أ ، ب ، جـ : يقول ٠ تصحيف ٠ (٥) أ ، ب ، جـ : القضيـات ، صححناه من د ٠ (٦) بداية : ل ١١٦ / ب فى ب ٠

(٧) جـ : يجيزون ٠ (٨) ب : فيه القدرة ٠ (٩) أ : بالفرق ٠ تحريف ٠

(١٠) ب : عند ، جـ : عندكم ٠ (١١) بداية : ل ١٤٤ / ب فى جـ ٠

(١٢) أ : ويقصد ٠ تحريف ٠ (١٣) جواز التكليف بالمستحيل لذاته فيه تردد بين الأصحاب بناء على أنه يستدعى تصور المكلف به واقعا ، والممتنع هل يتصور واقعا ؟ فيه تردد . راجع متن المواقف ٣٣١ ، شرح المقاصد ٢ / ١١٤ ٠ (١٤) أ : نستدعى ٠ تصحيف ٠

(١٥) راجع : متن المواقف ٣٣١ ٠ (١٦) أ : وكان ٠ (١٧) ب : الوجـود ٠

(١٨) جـ : والا ٠

(١٩) أ ، ب : يتقدم ٠ تصحيف ٠ (٢٠) راجع : اللمع ٩٣ ، التمهيد ٣٢٤ـ٣٢٥ ، الإنصاف ٤٦ـ٤٧ ، التمهيد لقواعد التوحيد ٢٥٧ ، المعالم ٨٣ ، شـــرح الكبرى ٢٨٦ ٠

والتزم الإمام في آخر عمره ثبوت تأثير القدرة في الوجود على أقدار خصصها البارى وأرادها ، ولم يجعل العبد مستقلا بالفعل ؛ لأنه يتعذر (١) عليه التخصيص والتقدير (٢) لفعله لجهله (٣) بتفصيله ،وإرادة مالا يعلمه ممتنع .

والتزم بقدم القدرة على المقدور وصلاحيتها (٤) للضدين .

ومع التزامه هذه الأصول لم يسلم من الإشكال ؛ فإن ما علم الله أنه [لا] (٥) يكون ، لم يقدره ولم (٦) يخصصه ،والعبد (٧) لا يستقل بفعله دون معين يقدره له ويخصصه (٨) ، فقد (٩) كلف بما لا سبيل إلى ايقاعه ويتعذر تأثيره (١٠) فيه لفوات شرطه .

فالحق في الجواب هو المنهج (١١) الذى سلكه الشيخ من جواز التكليف بما لا تؤثر (١٢) فيه قدرة العبد ، وجواز تكليف ما لا يطاق (١٣) قطعا لمسألة خلاف المعلوم ؛ إذ لا قدرة عليه والتكليف به ثابت .

وقولهم ان التناقض في كلام الله ــ تعالى ــ مدفوع بالاتفاق مسلم ، غير انا لا نسلم ثبوت التناقض ؛ فإن التناقض انما يثبت إذا كان التكليف يشعر بثبوت تأثير القدرة في المقدور ، وهو محل النزاع ، وإذا لم يشعر بثبوت التأثير فنفيه لا يناقضه .

فإن عادوا إلى مسألة التقبيح (١٤) فسنبين أنه لا يقبح شىء عقلا (١٥) ؛ فإن القبيح ما قبحه الشرع .

وإذا وضح (١٦) أن من أصلنا التكليف بما لا قدرة عليه ، والتكليف بما لا تؤثر القدرة إذا وجدت فيه ، فحاصل استدلالهم بمحل متنازع فيه ، ولم يذكروا (١٧) على إبطاله دليلا .

وإن قالوا صحة الأمر بذلك يصحح وجوبه ،والوجوب يستدعى جواز اللوم (١٨) على الترك ، وذلك يشعر بخبر عن إمكان صدور الفعل منه ، فيناقض لا محالة امتناع صدور الفعل منه .

قلنا : أما جواز اللوم على ما لا قدرة عليه فنلتزمه ؛ فإن خلاف المعلوم كذلك ، وإذا جوزنا ايلام البرايا (١٩) ، وتعذيب المطيعين (٢٠) فكيف نقف (٢١) عن (٢٢) تجويز اللوم .

---

(١) أ: يقدر . (٢) ب، جـ: والتقرير . (٣) بداية :ل١١٧/أ في ب .

(٤) أ: وملاحيتها . تحريف. (٥) أ: بدون (لا) زدناه من ب،جـ ليستقيم النص .

(٦) بداية :ل١٠٨/ب في أ . (٧) ب: العبد . (٨) أ، ب: وتخصصه. (٩) بداية :ل١٤٥ /أ في جـ. (١٠) أ: تأثره. (١١) جـ: بدون (المنهج) . (١٢) أ: تذكر. تحريف.

(١٣) راجع: اللمع ٩٩ ، الكامل : في اختصار الشامل ١٦٢/أ. (١٤) أ: القبح . (١٥) ماسح [illegible]

(١٦) أ: وضع. (١٧) أ ، ب: تذكروا . (١٨) أ: اللروم . (١٩) أ: البدايا .

(٢٠) راجع : الاقتصاد في الاعتقاد ١٣٧ . (٢١) بداية :ل١١٧/ ب في ب .

(٢٢) بداية :ل١٤٥ / ب في جـ .

وقولهم اللوم يشعر بخبر عن إمكان صدور الفعل عنه ٠

فلا نسلم هذا الإشعار ، وما دليله ؟ وتمشية (١) المسألة بدعوى عرية عن برهان لا سبيل إليه ٠

وقد أجاب صاحب الكتاب عن هذه الشبهة بأن قال :

(هذه الشبهة تنعكس عليهم من وجوه) (٢)

أحدها : أن المعدوم عندهم شيء ثابت له خصائص الصفات ، فإذا كان ثابتا فلا معنى لطلب الثابت ، وهذا يبطل الاختراع من (٣) الله ـ تعالى ـ أيضا على أصلهم ، فأما من أنكر الأحوال منهم فيتعذر الانفصال منه (٤) عن هذا الإلزام ، وأما من أثبت الحال (٥) أو الوجه والاعتبار فقد يضيف حصول ذلك الى الفاعل ، وتكون جهة انفصاله عن هذه الشبهة ، ورد (٦) هذه الانفصال باقامة الدليل على نفي الحال ، أو بيان [أن] (٧). الحال لا يصح أن تفعل على حيالها (٨).

وقرر (٩) صاحب الكتاب هذا الأصل بأن الحال [لو فعلت] (١٠) على حيالها لكانت ذاتا ، ويلزم عليه نفي الأعراض (١١) ؛ إذ يقول (١٢) نافي (١٣) الأعراض على دليل إثباتها ، المتجدد حال يفعلها الفاعل ، ولا يلزم منه إثبات معنى موجب ٠

وهذا إلزام على أصلهم في الابتداء ٠

ثم رد (١٤) انفصالهم عن الإلزام بإلزام آخر (١٥) ٠

ويمكن أن يستدل على أن الحال لا تفعل على حيالها بأن يقال : لو (١٦) صح أن تفعل على حيالها لصح (١٧) أن تعلم على حيالها (١٨) ؛ فإن ما صح فعله صح القصد إليه ، ولا يصح القصد دون العلم بما يقصد ، والحال لا تفعل إلا بذي الحال ، فلا يمكن العلم بكونه متحركا أو ساكنا دون العلم بالذات ٠

ولا يعترض (١٩) على هذا بأنه يصح العلم بالذات بدون الحال ، ثم يقوم (٢٠) الدليل على الحال ، فما أنتجه الدليل معلوم زائد على ما علم

---

(١) أ، ب : وتمشيت ٠ (٢) راجع الشبهة والجواب عنها في : الإرشاد ٢٠٣ـ٢٠٤ ٠
(٣) جـ: في ٠ (٤) أ، ب : عنه ٠ (٥) بداية : ل ١٠٩/أ في أ ٠ (٦) أ: وورود ٠ جـ : وراء ٠ (٧) أ: بدون (ان) زدناه من ب ، جـ ليستقيم النص ٠
(٨) راجع: المصدر السابق ٢٠٣ـ٢٠٤ ٠ (٩) أ، ب، جـ: وقدر ٠ صححناه من د ٠
(١٠) أ: بدون (لو فعلت) زدناه من ب، جـ ليستقيم النص ٠ (١١) راجع: المصدر السابق ٢٠٤ ٠ (١٢) أ، ب، جـ تقول ٠ صححناه من د ٠ (١٣) د : رسلوبه ٠
(١٤) أ: أوردوه ، ب : اردوه ، جـ : ردوا ٠ صححناه من د ٠ (١٥) راجع الإلزام والرد عليه في المصدر السابق ٢٠٤ـ٢٠٥ ٠ (١٦) ب: له ٠ (١٧) أ، ب، جـ : تصح ٠ تحريف ٠ (١٨) بداية : ل ١٤٦/أ في جـ ٠ (١٩) أ : يتعرض ٠
(٢٠) أ : يقدم ٠

أو لا (١) ، فيلزم أن تكون الحال معلومة على حيالها ؛ لأنا نقول لا يلزم من صحة العلم بالذات على حيالها أن تعلم الحال (٢) على حيالها ، فإن المنسوب إليه يعلم بدون النسبة ، ولا يصح أن تعلم النسبة دون (٣) المنسوب إليه ، والدليل المنتج لثبوت الحال ينتج كون الذات على صفة كذا ، فلا تناقض العلم السابق، ولا يصح العلم بـه بدون العلم بالذات ، وإذا لم يصح أن تفعل الحال على حيالها بطل ما انفصلوا به .

وقد بينا أن التحقيق أن لفظ الوجود والذات عبارتان عن معبر واحد (٤) ، فلم يصح قولهم إن الوجود حال متجدد ، وإذا كان هو الذات فالقول بثبوتها في العدم يمنع من صحة كونها مستفادة من الفاعل (٥)

الوجه الثاني : أن العبد مطالب بالنظر والاستدلال قبل معرفة الأمر المكلف (٦) ، وهذا تكليف ما لا يطاق .

وحاصل شبهتهم أن العبد مكلف بما لا سبيل إلى فعله ، فيكون تكليفا (٧) بما (٨) لا يطاق .

وقد انعكس الإلزام عليهم ،وهذا الإلزام إنما يتوجه على تقدير أن يتوجه الخطاب بالنظر على وجه القربة ،وإلا فالنظر في نفسه مقدور ، وليس الطلب المتعلق به طلب ما لاقدرة له عليه ،

نعم التقرب الى الله ـ تعالى ـ قبل العلم به ممتنع ، والأوامر قد تتوجه على وجه القربة ، فلا يمتثل (٩) إلا من أوقعها على نية التقرب (١٠) ، وقد تقع لا على وجه القربة كرد الغصوب (١١) والودائع ،فإذا وجد المطلوب تغضى (١٢) عن عهدة الخطاب وإن لم ينوبه تقربا .

فإن سلم الخصم أن (١٣) النظر قربة وعبادة كان الكلام عليه لازما (١٤) وإلا فلا .

ويمكن تقرير عكس الشبهة عليهم بأن يقال : ألستم تشترطون ـ ونحن معكم ـ في صحة التكليف بلوغ الخطاب ، والتمكن من العلم به ! وكيف يمكن العلم بالخطاب دون العلم بالمخاطب ؟ فصار العلم بوجوب (١٥) النظر يتوقف على العلم بالموجب ، وهذا تكليف ما لا يطاق ،غير أنهم [لا] (١٦) يوقفون (١٧)

---

(١) بداية : ل ١١٨ /أ في ب. (٢) أ : زيادة (معلومة) حذفنا الزيادة لعدم جدواها .
(٣) أ : كرر (دون) حذفنا المكرر لعدم جدواه. (٤) راجع ص ٩٨ (٥) بداية : ل ١٠٩ / ب في أ . (٦) راجع : المصدر السابق ٤ : ٢ . (٧) أ : تكليف .
(٨) بداية : ل ١٤٦ /ب في جـ. (٩) جـ : تمتثل . (١٠) أ : القرب. (١١) ب : المغصوب.
(١٢) أ : تغضى ، ب : يمضى . (١٣) بداية : ل ١١٨ /ب في ب . (١٤) أ ، جـ : لازم خطأ نحوى. (١٥) أ : لوجوب. تحريف. (١٦) أ ، ب : بدون (لا) زدناه من جـ ليستقيم النص . (١٧) أ : قفون .

التكليف على العلم بالمخاطب ، بل (١) النظر يجب بالعقل (٢) عندهم ، وما يوجبه العقل لا يتوقف في وجوبه على إمكان العلم بالخطاب ، فلا يتوجه الإلزام .

الوجه الثالث :

قال : الرب - تعالى - عندكم مصلح عبيده بتكليفهم ،ولا يراد التكليف عندكم إلا لصلاح العباد) ١٠٩/ ب

وإذا (٣) فرضنا الكلام فيمن علم الله أنه إذا أحياه كفر وطغى ،ولو اخترمته المنية لنجا (٤) وسلم من العذاب ،فبضرورة العقل (٥) أن صلاحه في تعجيل المنية عليه ، وأن عدم التكليف به أجدر ، فأحياه إلى زمان التكليف ، وتكليفه تعريض له للمهلكة ،فكيف يقال إن السعي في هلاكه صلاح له .

ولا مزيد (٦) في التناقض على أن يقول القائل (٧) أمري وقصدي بأمري (٨) إصلاحك (٩) مع علمي بأنك لا تصلح ، فهذا تناقض من وجهين :

أحدهما أن السعي في تحصيل ما علم أنه لا يحصل سعي من لا يريد (١٠) الصلاح .

والثاني : انا بالضرورة نعلم أن الصلاح تسليم من يتعرض للمعاطب والمهالك ، فالقول (١١) بايقاع العبد في المهلكة ، وتسمية ذلك صلاحا غير سديد .

وهذا الذي ذكره صاحب الكتاب في هذا الوجه توجهت المناقضة فيه من حيث زعموا ارتباط التكليف بالصلاح لا من حيث إن تهطله بالمقدور ، فلم يكن من عكس الشبهة التي أوردوها ،وانما هو الزام التناقض في مسألة أخرى عليهم.

ومما ألزمهم أن أوامر الشرع (١٢) وزواجره قد تتعلق بالأحوال المعللة ككون العبد قائما ومتحركا وساكنا وعالما . مع أن القدرة لا تتعلق بها ، فإن متعلقها عندهم حال واحدة (١٣) وهي الوجود .

فاذن قد وقع التكليف بما (١٤) ليس بمقدور ، فإن هذه الأحكام من موجبات العلل ،وليست مقدورة أصلا .(١٥)

---

(١) أ: إلى . (٢) أ : العقل . (٣) بداية :ل١٤٧/أ في ج .
(٤) أ،ب لنجى ، ج : لسلم ونجا . (٥) أ: الثقل . (٦) أ : مرية .
(٧) بداية : ل١١٠/ أ في أ . (٨) ب : بأمر . (٩) ب ، ج : صلاحك .
(١٠) أ: يرم . (١١) بداية : ل١١٩/أ في ب .
(١٢) أ: الشيء . (١٣) بداية : ل ١٤٧/ ب في ج.
(١٤) أ : مما .
(١٥) راجع الإلزام المذكور في : المصدر السابق ٢٠٥ .

وهذا الإلزام قال صاحب الكتاب : (إنه لا سبيل إلى جحـــده) ١١٠/أ
ويمكن عندنا إنكاره ، والخصم بعد تسليمه قد يتوجه منه الاعتذار عنه ؛ فإن عنده ما وقع بسبب مقدور يعد من فعل فاعل السبب ـ وهذا أصلهم في التولد أنه من فعل فاعل السبب المولد ـ وإذا كان النظر مقدورا ، وهو يولد (١) العلم والعلم يوجب كونه عالما ، فالعلم عندهم مقدور بواسطة السبب ، وهو النظر ، فيكون كونه عالما منسوب إليه فعلا من حيث إنه فعل سبب سببه .

ثم طالبهم بتصحيح مقدمتهم فقال :
(قولكم ان تكليف العبد بما ليس هو مخترع له محال (٢) ، تعلمون فساد ذلك ضرورة أو نظرا ؟ ودعوى الضرورة في محل (٣) الخلاف ممتنع ،ولم تذكروا نظرا على هذه المقدمة ، فتلاشى (٤) كلامهم) ١١٠/أ

وقد سلك بعض أئمتنا طريقا آخر في الجواب ونقلها عن القاضي أبي بكر الباقلاني فقال : أسلم أن القدرة الحادثة تؤثر في حال ،ولكن لا (٥) أقول هي الوجود (٦) .

وقد ساوى الخصم في تحقيق أثر القدرة الحادثة في حال ، إلا أن الخصم زعم أن تلك الحال هي الوجود ، ونحن نقول إن الوجود هو الذات ، وأثر (٧) القدرة حال للذات ـ أعني ـ ذات الفعل ، وسيأتي الكلام على رد هذه الطريقة (٨) .

وحاصله إثبات كون الحال مقدورة للعبد على حيالها ،والذي سبق من الإبطال على هذا الأصل (٩) يتوجه ههنا في إبطال هذا المعتقد .

شبهة أخرى لهم : قالوا إذا قلتم بأن القدرة الحادثة لا تؤثر في متعلقها فسبيلها سبيل العلم المتعلق بالمعلوم ،ويلزم من ذلك جواز تعلق القدرة الحادثة بالألوان والطعوم والأرايح ؛ إذ (١٠) جاز أن تكون معلومة ، ويلزم أن تتعلق بالقديم ؛ إذ الممتنع أن تتعلق به الصفات المؤثرة دون الصفات التي تتعلق ولا تؤثر كالعلم والخبر، وكذلك القول في سائر الحوادث على هذا التقدير (١١) ؛
ثم طالبهم على تصحيح دعواهم أنه إذا لم تكن (١٢) القدرة الحادثة من الصفات المؤثرة يلزم عدم تعلقها بجميع الحوادث وما الجامع بين القدرة

---

(١) أ: تولد . تصحيف . (٢) راجع: المغنى ١١/٣٩١ . (٣) بداية: ل١١٩/ب في ب .
(٤) أ: فتلاشا . (٥) بداية: ل١١٠/ب في أ . (٦) راجع: الإرشاد ٢٠٦ .
(٧) بداية: ل١٤٨/أ في جـ . (٨) راجع ص ٣٤٦ (٩) راجع ص ٣٣٩ـ٣٤٠
(١٠) ب: إذا . (١١) راجع هذه الشبهة في المصدر السابق ٢٠٧ .
(١٢) أ: يكن . تصحيف .

والعلم ، ومن أين يلزم من ثبوت العموم في العلم ثبوت [1] العموم في القدرة ، والاشتراك في سلب وهو عدم التأثير [2] .

انفصلوا عن ذلك بتحقيق الجامع بين [3] العلم والقدرة بأن قالوا الجامع عدم التأثير [4] .

قيل فلم إذا اشتركا في عدم التأثير يلزم منه الاشتراك في العموم ؟ وما الذي أنبأكم أن العموم ثابت باعتبار عدم التأثير في العلم ؟

ثم ينتقض [5] بالرؤية [6] ، فإنها لا تؤثر في المرئي ، وهي مختصة [7] في التعلق على أصلهم ، ثم العلوم الحادثة مختلفة ، وإنما اختلفت لتعدد متعلقها ، لأن صفة نفس العلم بالسواد المعين أن يتعلق بهذا المتعلق المعين ، إذ لو تعلق به لا لنفسه لاستدعى معنى يوجب تعلقه به ، إذ الأحكام الجائزة تستدعي معنى موجبا ، فقد لزم الخصوص فيما لا [8] يؤثر [9] .

نعم العموم في تعلق القدرة الحادثة لازم على أصولهم ، إذ متعلق القدرة هو الوجود دون الذوات وسائر الصفات النفسية والتابعة [10] للحدوث على أصولهم ، فيلزم أن يتعلق بكل حادث نظرا إلى اتحاد الجهة في التعلق .

شبهة أخرى لهم قالوا العبد مثاب على فعله ، معاقب عليه ملوم ، محمود [11] . وهذا من التمسك بأحكام التكليف ، والمطالبة عليهم متوجهة [12] في لزوم كونه فعلا له ـ جهة الثواب والمدح واللوم والعقوبة ـ وقد علموا من خصومهم أن لله [13] ـ تعالى ـ أن يعاقب البرئ ، ويعطى انعامه للمذنب العاصي ، فلا يكون ابتداء النعيم المقيم من غير فعل ممنوعا ، ولا الفعل يوجب الجزاء عندنا ، فلم تكن بينه وبين الفعل ملازمة لا في الطرد ولا في العكس ، فلم يبق معه إلا التمسك بإطلاق لفظ الثواب والعقاب في اللسان ، وهو يطلق على ما يتعارف أنه فعله ، والأفعال الواقعة [14] على يده أمارات وضعها

---

(١) ب : بثبوت . (٢) راجع جواب الإمام الجويني في : المصدر السابق نفس الصفحة .

(٣) بداية : ل ١٢٠/أ في ب . (٤) راجع الانفصال في المصدر السابق نفس الصفحة .

(٥) جـ ينتقض . (٦) بداية : ل ١٤٨/ ب في جـ . (٧) أ : مخصصة .

(٨) أ : لم . (٩) راجع هذه الأجوبة في المصدر السابق نفس الصفحة .

(١٠) بداية : ل ١١١/ أ في أ . (١١) راجع هذه الشبهة في المصدر السابق ٢٠٨ .

(١٢) أ ، جـ : متوجه . (١٣) أ ،ب ،جـ : الله صححناه من د ليستقيم النص .

(١٤) بداية : ل ١٤٩/أ في جـ .

الشارع على السعادة والشقاوة ، وسيأتى تقرير ذلك إن شاء الله (١) .

* * *

(١) راجع ص ٤٣٨-٤٤٣ ، راجع فصل خلق الأفعال فى : الفقه الأكبر للشافعى ٣١ـ٣٤ ، اللمع ٦٩ـ٧٨ ، التوحيد ٢٢١ـ٢٥٦ ، التمهيد ٣٤١ـ٣٦٢ ، الإنصاف ٤٣ ، شرح الأصول الخمسة ٣٢٣ـ٣٩٠ ، المحيط بالتكليف ٢٣٠ـ٢٣٤ ، المختصر فى أصول الدين ٢٠٨ـ٢١٥ ، أصول الدين ١٣٤ـ١٣٧ ، إنقاذ البشر من الجبر والقدر ٢٧٤ـ٢٩٦ ، الاعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة ٧٣ـ٧٩ ، الإرشاد ١٨٧ـ٢٠٨ ، لمع الأدلة ١٠٦ ـ١٠٧ ، العقيدة النظامية ٤٣ـ٥٦ ، تبصرة الأدلة ٢/٥٨٩ـ٥٩١ ، ٦٤٥ ـ٧٢٦ ، التمهيد لقواعد التوحيد ٢٧٤ـ٣٠١ ، بحر الكلام ٣٧ـ٣٨ ، شرح الإرشاد لابن ميمون ٣٩٥ـ٤٢٧ ، الأربعين ٢٢٧ ـ ٢٣٧ ، المحصل ١٩٤ ـ ١٩٩ المسائل الخمسين فى أصول الدين ٣٧٣ـ٣٧٥ ، أبكار الأفكار ٢/٨٦٤ ـ٩٠٥ ، غاية المرام ٢٠٣ـ٢٢٣ ، المسايرة ٤٠ـ٦١ ، شرح طوالع الأنوار ١٨٩ـ١٩٣ شرح المقاصد ٢/٩٢ـ١٠٥ ، شرح العقائد النسفية ١/١٤٢ ـ ١٥٠ ، شرح المواقف ٢٣٧ـ٢٥٦ شرح الكبرى ٢٧٨ـ٢٨٥ ، ٢٩١ـ٢٩٩ ، شرح الوسطى (خ) ل ٨٩/ب ـ٩٧/أ ، شرح المقدمات فى العقائد ٢/٤٦ـ٦٠ ، شرح الفقه الأكبر للقارى ٤٩ـ٥٢ ، الأساس لعقائد الأكياس ١٠٣ـ١٠٥ ، اليواقيت والجواهر ١/١٣٩ـ١٤٨ ، الروضة البهية ٢٦ـ٣٢ ، نشر الطوالع ٢٦٧ـ٢٧٤ العقائد الخيرية ١٨ـ١٩ ، شرح فوائد الفرائد ١٦ـ١٨ ، رسالة التوحيد ٨٩ ـ٩٦ ، العقيدة فى ضوء القرآن الكريم ١/١٦٩ـ ١٧٦ ، منهج البحث الخلقى فى الاسلام ٥١ ـ٥٣ .

* فصل [فى : حقيقة الكسب] *

سأل(١) الخصوم بعد إبطال الاختراع عن حقيقة الكسب (٢) ،وقالوا ذكرتم ما لا يعقل ، والكلام على الشئ بالرد والقبول فرع كونه معقولا (٣) .

فيجاب بذكر حقيقة الكسب ، وقد اختلف الأصحاب فى ذلك : فروى عن القاضى والأستاذ أبى إسحاق أن القدرة الحادثة تؤثر فى حال أو وجه (٤) واعتبار (٥) ، وفرقوا بين الاختراع والكسب : أن الاختراع انشاء الذات واحداث الوجود ، والكسب إثبات حال لذات الفعل (٦) .

ثم عبر الأستاذ فى (٧) جهة الفرق بينهما أن قال الكسب فعل فاعل بمعين ، والاختراع فعل فاعل لا معين له ،(٨) وأراد بذلك أن الوجه والاعتبار أو الحال على رأى غيره لا يصح أن تنفرد بالثبوت بخلاف الذات المخترعة فإنها تنفرد بالثبوت ، فاحتاج المكتسب الى المخترع فى إنشاء الذات التى يثبت لها الاعتبار أو الحال ، فلا بد له من معين ليصح له ايقاع فعله .

ثم أخذ الإمام هذا القول فبنى عليه فى آخر عمره مذهبا آخر فقال قدرة العبد [تؤثر](٩) فى (١٠) الوجود على أقدار خصصها البارى ـ تعالى ـ وأرادها ، ثم زعم أنه جمع بين دليلى الفريقين فقال :

توجه الطلبات التكليفية (١١) يدل على كونه فاعلا ،

وجهله بتفاصيل فعله يدل على كونه غير مخصص ولا مقدر ، فإن التخصيص والتقدير يستدعى العلم ، فاحتاج العبد إلى معين يقدر له فعله ويخصصه (١٢) ، وعمل بقول السلف فإنهم أجمعوا على أن لا خالق إلا الله ـ تعالى ـ والخلق عبارة عن التقدير ،والله خالق كل شئ ، وأفعال العباد مخلوقة له ـ أى ـ مقدورة مخصصة بتقديره وتخصيصه (١٣) .

---

(١) بداية : ل١٢٠/ ب فى ب . (٢) الكسب عند الأشعرى وجمهور أصحابه هو ما وقع بقدرة محدثة أو هو مقارنة قدرة العبد الحادثة بمقدورها من غير تأثير . راجع: مجرد مقالات الأشعرى ل٤٢/ أ شرح المواقف ٢٣٧، شرح الكبرى ٢٩٠ .

(٣) راجع شرح الأصول الخمسة ٣٦٥ . (٤) أ : ووجه .

(٥) راجع : التمهيد ٣٤٧ ،نهاية الأقدام ٧٣ ،٧٧ ـ ٧٨ . (٦) بعض الأصحاب فرقوا بين الكسب والخلق بأن كل مقدور وقع فى محل قدرته فهو كسب ، وما وقع لا فى محل قدرته فهو خلق ،واسم الفعل يشملها جميعا ،وبعضهم قال ما وقع بآلة فهو كسب ، وما وقع لا بآلة فهو خلق وبعضهم قال ما وقع المقدور به من حيث يصح انفراد القادر به فهو خلق وما وقع المقدور به مع تعذر انفراد القادر به فهو كسب . راجع التمهيد لقواعد التوحيد ٢٩٩ .

(٧) ب : من . (٨) راجع : الأربعين ٢٧٧ . (٩) أ ، ب ، ج : بدون (تؤثر) زدناه ليستقيم النص . (١٠) بداية : ل١١١/ ب فى أ .

(١١) بداية : ل١٤٩/ ب فى ج . (١٢) أ : وتخصيصه .

(١٣) راجع هذه الاقوال فى العقيدة النظامية ٤٥ ـ ٤٧ .

وأما المعتزلة : فزعموا أن العبد يستقل بالاختراع ، وخالفوا إجماع السلف وإطباقهم على أن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن .

والإمام لا يرى وقوع شئ خارج عن مشيئته وإرادته .

والذى ارتضاه (١) فى هذا الكتاب خلاف ذلك ،وأبطل قول من قال إن القدرة مؤثرة ، فلا يصح تأثيرها فى الوجود ، لما سبق من عموم قدرة البارى – تعالى – وإرادته (٢) ،ولا يصح أن يتخصص [به] (٣) ما ليس من فعله وتأثيره ؛ فإن الفعل إذا وقع بالعبد فقد تخصص به ، فكيف يتخصص بغيره .

ومعنى تخصيصه : إيقاعه على الوجه المخصوص ، فمن (٤) لا يوقعه كيف يخصصه (٥) .

وأما القول بأن أثر القدرة حال :

فنقول : الحال لو صح أن تفعل على حيالها ، فعموم القدرة يشملها (٦) فلا يصح خروجها عن مقدوره ،وإن لم يصح أن تفعل على حيالها ،فلا (٧) يصح أن تكون مقدورة للعبد .

ثم قال :

(القول بخروجها عن مقدور الله يخرج ما تقرر من أن الله خالق كل شئ) ١١١/ب

وهذا اللفظ فيه مسامحة ؛ فإن الشئ عبارة عن الموجود ، والحال غير موجودة (٨) ، فلا يخرج (٩) عموم القدرة على كل شئ .

وقال :

(هذا ادعاء حالة مجهولة ،وهذا لا يضر أيضا (١٠) ، فكم من أمر يقوم الدليل على أصل ثبوته ولا تفهم حقيقته ، أليس افتقار الجائزات إلى مقتض يشعر (١١) بواجب الوجود ولا تفهم حقيقته مع العلم بوجوده) ١١١/ب ، ١١٢/أ

فالوجه الأول هو المرضى (١٢) ، وما قام من الدليل على امتناع فعل الحال على حيالها يبطل هذا المذهب ،والكلام عليهم كالكلام على من قال بالوجه والاعتبار والله أعلم (١٣) .

---

(١) بداية : ل ١٢١/أ فى ب . (٢) راجع ص ٣٢٤ (٣) أ : بدون (به) زدناه من ب ،ج ليستقيم النص . (٤) أ : فى ، ب : محه . (٥) راجع : الإرشاد ٢١٠ .
(٦) أ ،ب : تشملها . (٧) بداية : ل ١٥٠/أ فى ج . (٨) ج : موجود .
(٩) أ ، ج : تخرج . (١٠) ب : بدون (أيضا) . (١١) بداية : ل ١١٢/أ فى أ .
(١٢) يقصد : ما ذهب إليه الإمام فى الارشاد ،وقد ذهب الإمام الأشعرى الى أن كسب العبد فعل الله تعالى - مفعوله وخلقه ومخلوقه وإحداثه ومحدثه . راجع : مجرد مقالات الأشعرى ل ٤١/ ب . (١٣) راجع فصل الكسب فى : الإنصاف ٤٥-٤٦ ، أصول الدين ١٣٣-١٣٤ ،الإرشاد ٢٠٨-٢١٠ ، لمع الأدلة ١٠٧ ،التمهيد لقواعد التوحيد ٢٩٩-٣٠٠ ،شرح الإرشاد لابن ميمون ٤٢٧-٤٢٩ المحصل ١٩٨-١٩٩ ،غاية المرام ٢٢٣ ، شرح طوالع الأنوار ٣٩٥-٣٩٦ ،شرح المقاصد ٢/٩٣-٩٤ ،شرح المواقف ٢٣٧ ،شرح الكبرى ٢٩٠-٢٩١ ،شرح المقدمات فى العقائد ٢/٥٨-٦٠ ، شرح الفقه الاكبر لملا على القارى ٥٠-٥٢ ،شرح فوائد الفرائد ١٧ .

* فصل فى : الهدى والضلال والطبع والختم *

مذهب أهل الحق أن الله يضل من يشاء ويهدى ما يشاء (١) .

وهذا مقتضب من الأصل السابق ؛ فإن الله خالق كل شىء ، وان العبد غير خالق ـ فيلزم أن كل متجدد فى ملكه فهو فاعله من خير وشر وضلال وهدى .

والمعتزلة على منعهم (٢) ؛ بناء على أن العبد خالق ، وأن الهداية لا يصح أن (٣) تنسب إلى (٤) الحق إلا بمعنى أنه أعان عليها بخلق القدرة ، فإن بعد وقوع التكليف بالعلم والسعى فى تحصيله بالنظر لا سبيل إلى خلقه ضرورة عندهم .

وأما الضلال فهم يمنعونه (٥) كذلك ، ولأنه قبيح لا يصح فعله من الحكيم ، وهو مستندهم فى امتناع كل شىء فى فعله قبيح .

ومن هذه المسألة كانوا قدرية مجوس هذه الأمة .

وهذا الفصل ترجمة بالهدى والضلال والطبع والختم ، فيحتاج الآن الى بيان كل واحد منها على طرفى الفريقين ، ثم يقع الاستدلال ؛ فإن إقامة البرهان على الشىء قبل فهمه غير سائغ .

فالهدى عندنا حقيقته (٦) : عبارة عن خلق العمل وإبداع (٧) المعرفة (٨) ، وقد يطلق لفظ الهدى على الدعوة (٩) .

واختلف النظار (١٠) فى أن لفظ الهداية (١١) مطلق عليهما حقيقة (١٢) فيكون اللفظ مشتركا ، أو هو فى خلق الهداية حقيقة وفى الدعوة مجاز ؟

وهذا (١٣) نزاع لفظى ،

وإذا كان اللفظ محتملا فالمعتزلة يرون صرفه (١٤) عن حقيقته (١٥) ـ خلق المعرفة فى الطلب (١٦) ـ إلى جهة أخرى ، فيقولون البارى ـ تعالى ـ

---

(١) راجع مذهب أهل الحق فى الهدى والضلال فى : الإبانة ٢٤ ، التمهيد ٣٧٦ ، الإرشاد ٢١٠ ـ ٢١١ ، شرح المقاصد ٢/١١٧ ـ ١١٨ . (٢) راجع : متشابه القرآن ٥٩ . (٣) بداية : ل ١٢١ /ب فى ب . (٤) ب : زيادة : (الخلق) .
(٥) بداية : ل ١٥٠ /ب فى جـ . راجع : المصدر السابق ٦٧ . (٦) أ ، ب ، جـ : عنده . صححناه من د . (٧) ب : وايداع . (٨) الهدى عند الإمام الجوينى : خلق الإيمان . راجع : الإرشاد ٢١١ . (٩) راجع : التمهيد ٣٧٧ ، أصول الدين ١٤٠ ، الإرشاد ٢١١ . (١٠) ب : النظام . (١١) أ : الهدا . (١٢) أ ، جـ : حقيقته . (١٣) أ ، جـ : أو هذا . (١٤) أ ، ب ، جـ : حرفه تحريف .
(١٥) أ ، ب ، جـ : حقيقة . (١٦) ذكر عبد الجبار أنه لم يذكر أحد من أهل العلم أن الهدى فى الحقيقة هو نفس الطاعة والايمان إلا من جعله مذهبا ، كما أنه لم يوجد فى اللغة والقرآن بهذا المعنى . راجع : متشابه القرآن ٦٠ ، ٦٥ .

معين عبيده على بلوغ طريق المعرفة ، فإنه (١) نصب الأدلة ، وأوضح الحجج وأرسل (٢) الرسل ، وبين كل مشكل (٣) بالقول والفعل حتى ظهر ذلك لكل متبصر ، واتضح لكل عاقل (٤) وقد سمى الدليل المرشد إلى الطريق هاديا (٥) ، وليس معناه خلق علم فى القلب ، وإنما الإرشاد (٦) بابداء أقوال (٧) وأفعال يحصل للعاقل العلم عقيبها (٨) .

وقد يقولون فى الضلال إنه ليس خلق ضد المعرفة (٩) ، وإنما هو عبارة (١٠) عن تسميته (١١) ، فإنه يقال أضللت زيدا إذا نسبته إلى الضلال وهديته إذا نسبته الى الهداية ،فاضافة المعنى للشىء (١٢) قد سمى المضيف (١٣) باسم فعل ذلك الشىء .

ونحن لا ننكر (١٤) [أن] (١٥) اللفظ يحتمله ، غير أن الدليل العقلى إذا قام على وجوب نسبة كل الموجودات إلى الله ـ تعالى ـ لزم أن يكون هاديا بمعنى خلق الهداية ، وإبداع (١٦) المعارف ،ولا ننكر أنه نصب الأدلة ، وأوضح السبيل ، وبعث الرسل ، وذلك لا يناقض أنه خلق الهداية عقيب نظر الناظرين واعتبار المعتبرين ، فالكل مضاف إليه ، وغيره يتعين سلب (١٧) صدور شىء منه .

وربما حملوا الإضلال على المعاقبة بسبب الضلال عاجلا وآجلا .

وعلى الجملة فهم يمتعون نسبة الاضلال إلى الله حقيقة (١٨) .

أما الطبع والختم فهو عندنا (١٩) عبارة عن خلق الضلال (٢٠) . والضلال يوصف بكونه مانعا من وجود الفقه معه ،ويعبر عن عدد منه بأنه أكنة .

---

(١) أ : فإن . (٢) أ : أرسل . (٣) أ : تشكل . تحريف .
(٤) بداية : ل ١١٢ /ب فى أ . (٥) أ ،ب : هاد . (٦) أ : للارشاد .
(٧) أ : وأقوال . (٨) حمل عبد الجبار وإضافة الهداية إلى الله ـ تعالى ـ على الدلالة والبيان ، وعلى زيادة الهدى ، وعلى نفس الثواب ،وعلى الأخذ بهم فى طريق الفوز والنجاة ،واستدل على ذلك بالنصوص القرآنية . راجع : متشابه القرآن ٦١ـ٦٥ . (٩) قال عبد الجبار فأما بمعنى خلق نفس الكفر فيهم أو الدعاء إليه أو تلبيس الأدلة فذلك مما لا يجوز عليه تعالى . راجع : المصدر السابق ٦٧ . (١٠) بداية : ل ١٥١ / أ فى جـ . (١١) ذكر عبد الجبار أن البارى ـ تعالى ـ أضاف الضلال لنفسه بمعنى العقاب وسماه ضلالا ،أو ما يجرى مجرى إبطال العمل الذى يؤدى الى النجاة ،أو الضلال عن زيادة الهدى ، أو بمعنى أن يذهب بهم عن طريق الجنة إلى طريق النار . راجع: المصدر السابق ٦٥ـ٦٧ .
(١٢) بداية : ل ١٢٢ /أ فى ب . (١٣) ب: المتصف . (١٤) أ ،ب ،جـ: لا ننظر إلى . صححناه من د . (١٥) أ ،ب ،جـ : بدون (ان) زدناه من د ليستقيم النص .
(١٦) ب: وايداع . (١٧) ب: سبب . (١٨) أ ،ب ،جـ : حقيقته . قال عبد الجبار عن حقيقة الضلال "فالأصل فيه أنه الهلاك ويستعمل فيما يجرى مجرى الطريق إليه ،أو يكون حقيقة فيما يؤدى إلى الهلاك . راجع : متشابه القرآن ٦٥ . (١٩) أ ،ب ، جـ : عنده .
(٢٠) راجع : شرح المواقف ٢٧٤ ،نشر الطوالع ٢٨٧ .

أما غيرنا فقد اختلفت أقوالهم فى تفسيره : فذهبت طائفة منهم إلى أنـــه مفسر بالتسمية بالضلال والنَّبَــز (١) بالكفر (٢) ، وذهب الجُبَّائى وابنه الى أن الختم والطبع سمة على القلوب يعلم الله ـ تعالى ـ بها الملائكة حال العبد فيلعنون (٣) من جحده ، وكفر به (٤) ، وإذا علم العباد بأنه وسم قلوبهم بذلك كان من مصالحهم ؛ لما (٥) فيه من زجرهم وكفهم عما يوجب الوسم بذلك .

وذهب عبد الواحد (٦) وبشر بن المعتمر (٧) إلى أن الطبع معنى يخلق فى القلب يضاد الهداية (٨) ، وهو عندهم غير الجهل ، فإن الجهل عندهم قبيح لا يصح من الحكيم فعله .

فقيل لهم : كيف يحسن (٩) من الله منع المكلف من الإيمان بخلق المعنى المضاد (١٠) له مع تكليفه ؟

فقالوا إنما يخلقه بعد أن كلفه وأعانه فعاند وارتكب جرائم ، فعاقبه على ذلك بخلق الطبع فهو بمثابة الكافر فى (١١) نار جهنم ، ولا يبقى التكليف عندهما (١٢)

---

(١) أ : والتنبه . النَّبَز : اللقب . راجع مختار الصحاح / مادة نبز ٦٦٨ .
(٢) راجع : الإرشاد ٢١٣ ، شرح المواقف ٢٧٤ ، ٢٧٥ . (٣) أ ، ب : فليضرن .
(٤) بداية : ل ١٥١ / ب فى جـ . راجع : الإرشاد ٢١٤ ، شرح المواقف ٢٧٥ وقد تبعهما فى هذا التفسير القاضى عبد الجبار . راجع : متشابه القرآن ٥٢ ، ٢١١ .
(٥) أ : كما . (٦) عبد الواحد بن زيد م سنة ١٧٧ هـ من كبار الصوفية ، من أصحاب الحسن البصرى ، قال عنه الذهبى : انه شيخ الصوفية وأعظمهم ، وقال عنه أبو نعيم صاحب حلية الأولياء : المنفلت من القيد ، المتصيد للصيد ، واعتبره ابن تيمية أول صوفى على وجه الحقيقة .
كان من أوائل من نادوا بالمحبة الإلهية وصورها على أنها نهاية طريق العابدين . لكنه متروك الحديث ، قال عنه الإمام البخارى : صاحب الحسن تركوه ، وقال الجوزانى : سيء المذهب ، ليس من معادن الصدق . انظر ترجمته فى : الحلية ٦ / ١٥٥ ـ ١٦٥ ، ميزان الاعتدال ٢ / ٦٧٢ ـ ٦٧٣ ، نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام ٣ / ٢٣٧ ـ ٢٤٤ . (٧) أبو سهل بشر بن المعتمر الهلالى م سنة ٢١٠ هـ رئيس معتزلة بغداد ، من تلاميذه ثمامة بن الأشرس ، من تصانيفه : اجتهاد الرأى ، الحجة فى إثبات النبوة الرد على أهل التناسخ ، له قصيدة أربعون ألف بيت رد فيها على جميع المخالفين . كفره المعتزلة بأقوال انفرد بها ، منها قوله بأن الله ـ تعالى ـ لو خلق العقلاء ابتداء فى الجنة وتفضل عليهم بذلك لكان ذلك أصلح لهم . وكفره أهل السنة بقوله ان الله ـ تعالى ـ ما والى مؤمنا فى حال ايمانه ، ولا عادى كافرا فى حال كفره ، وبافراطه فى القول بالتولد . انظر ترجمته فى : الفهرست ١٨٤ ـ ١٨٥ ، مقالات الإسلاميين للبلخى ٧٢ ـ ٧٣ ، فرق وطبقات المعتزلة ١ / ٦٢ ـ ٦٣ ، الفرق بين الفرق ١٥٦ ـ ١٥٩ ، التبصير فى الدين ٤٥ ـ ٤٦ ، الملل والنحل ١ / ٦٤ ـ ٦٥ لسان الميزان ٢ / ٣٢ ، تاريخ الأدب العربى ٤ / ٢٥ ـ ٢٦ . (٨) راجع مقالات الإسلاميين ١ / ٣٤٣ . ط٢ / مكتبة النهضة ١٩٦٩ ، الكامل فى اختصار الشامل ل ١٦٢ / ب ، ١٩٩ / ب ـ ٢٠٠ / أ . (٩) أ : الحسن ، جـ : بدون (يحسن) .
(١٠) بداية : ل ١١٣ / أ فى أ . (١١) بداية : ل ١٢٢ / ب فى ب . (١٢) جـ : عندهم .

بالإيمان (١) [ففى] (٢) حالة (٣) العقوبة يخلق (٤) المعنى المعبر (٥) عنـه (٦) بالطبع ، كما لا يبقى التكليف فى نار جهنم (٧) .

فهذه عظيمـة باءوا (٨) بها ففارقوا الجماعة .

وخالف بكر بن أخت عبد الواحد (٩) مقالتهما فى انتفاء الأمر ، ووافق على أن الطبع معنى مانع من الإيمان إلا أن الأمر باق لم (١٠) يرتفع (١١) .

وذهب بعض أصحاب [عبد] (١٢) الواحد الى أن الأمر باق (١٠) ، وإلى أن المنع إنما يؤثـر فى انتفاء الإخلاص ، ولا يمنع من وقوع المأمو ربـه (١٣) .

أدلة أهل الحق على إضافة الهداية والضلال إليه :

أما مسلك العقول فقد تقـدم بيانه وتقريره (١٤) ، وإنما هذا الفصل المقصـود (١٥) منه الاستدلال بالكتاب :

فمن آى الكتاب : قوله تعالى :

" والله يدعوا إلى دار السلام ويهدى من يشاء إلى صراط مستقيم " (١٦) .

وقال تعالى " إنك لا تهدى من أحببت ولكن الله يهدى من يشاء " (١٧) .

فسلبها عنه وأثبتها للبارى ـ تعالى ـ .

وقال تعالى " فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضلـه يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصعد فى السماء (١٨) "

وقال (١٩) تعالى " من يهد الله فهو المهتدى ومن يضلل فأولئك هـم الخاسرون (٢٠) " والآى الدالـة على هـذا

---

(١) أ : مالايمان . (٢) أ ، ب ، جـ : بدون (ففى) ، د : فى زدناه ليستقيم النص .
(٣) أ ، ب ، جـ : خالق . صححناه من د . (٤) أ ، ب بخلق . (٥) د : المعتبر .
(٦) د : بدون (عنه) . (٧) راجع أقوال عبد الواحد بن زيد وبشـر بن المعتمر فى : الكامل فى اختصار الشامل ل ١٩٩ / بـ ـ ٢٠٠ / أ . (٨) أ : ياوا ، ب : باذا .
(٩) بكر بن أخت عبد الواحد هو : بكر بن زياد الباهلى شيخ البكرية اشتهر بابن اخت عبد الواحد بن زيد ، قال عنه ابن حبان : دجال يضع الحديث عن ابن المبارك ، من أقواله : قوله : بأن الله ـ تعالى ـ يرى يوم القيامة فى صورة يخلقها يكون فيها ، ويكلم العباد من تلك الصورة ، ومنها : قوله بأن من وجدت منه كبيرة من أهل القبلة فهو منافق وعابد للشيطان وان كان من أهل القبلة ، ويكون مع المنافقين فى الدرك الأسفل من النار خالدا مخلدا ، ومع هذا مؤمن مسلم ، وكان يقول بتحريم الثوم والبصل ، ووجوب الوضوء من قرقرة البطن . انظر ترجمته فى مقالات الإسلاميين ١ / ٣١٧ ـ ٣١٨ ، كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين ١ / ١٩٦ ، الفرق بين الفرق ٢١٢ ـ ٢١٣ ، التبصير فى الدين ٦٤ ـ ٦٥ ميزان الاعتدال ١ / ٣٤٥ ، الكشف الحثيث عمن روى بوضع الأحاديث ١١٤ ـ ١١٥ . (١٠) ب : بدون ما بين الرقمين . (١١) راجع مقالات الإسلاميين ١ / ٣٤٢ ـ ٣٤٣ ، ط ٢ مكتبة النهضة ١٩٦٩ ، الكامل فى اختصار الشامل ١٦٢ / ب ، ٢٠٠ / أ . (١٢) أ : بدون (عبد) زدناه من ب ، جـ ليستقيم النص . (١٣) راجع الكامل فى اختصار الشامل ٢٠٠ / أ . شرح المواقف ٢٧٥ ـ ٢٧٦ . (١٤) راجع ص ٣٤٨
(١٥) بداية : ل ١٥٢ / أ ، جـ . (١٦) سورة يونس آية ٢٥ . (١٧) سورة القصص من آية ٥٦ .
(١٨) سورة الأنعام من آية ١٢٥ . (١٩) أ : قال . (٢٠) سورة الأعراف آية ١٧٨ .

المعنى مما يكثر فى الكتاب ، كقوله (١) تعالى :

" يضل من يشاء ويهدى من يشاء (٢) "

وقوله تعالى " ومن يضلل فلن تجد له وليا مرشدا (٣) " .

ولو تتبع المرء ما فى كتاب الله — تعالى — من الآى فى هذا المعنى لجمع كثيرا ، وإذا نظر العاقل فى ذلك نظرا عويصا (٤) أفاده مجموع الآى التى فى القرآن يقينا بما أردناه على وجه لا يرتفع بآحاد التأويلات المذكورة على آحادها .

فإن تمسك الخصوم بما فى اللفظ من (٥) اشتراك على ما سبقت الإشارة (٦) إليه (٧) .

قيل لهم هذه الآى مشتملة على النفى والإثبات — أعنى — ثبوت الهداية ونفيها ، ولا يصح توارد النفى والإثبات على موضوع واحد بمعنى واحد ، ولا يصح أن يكون المنفى للنبى (٨) المثبت لله — تعالى — هو الدعوة ، فإنها ثابتة للنبى حيث (٩) قال :

" وإنك لتهدى إلى صراط مستقيم (١٠) " ،

ولا يخفى أنه دعا (١١) وأوضح الحجة وبلغ الشريعة ، ونصر الدين وقام لله وجاهد على وجه نافى التقصير فى البيان والإرشاد ، فيجب أن (١٢) يكون ما انتفى عنه وثبت لله — تعالى — إنما هو الخلق والابداع للمعارف ، فإنه لا قدرة للحادث فى غير محل قدرته ، والبارى يستحيل أن يفعل فى ذاته ، فتجب نسبة الهداية بمعنى خلق العلم إلى الله ، وهو الذى نفاه عن النبى ﷺ لأن (١٣) حمله على الدعوة يوجب توارد النفى والإثبات على ذات النبى بمعنى واحد ، وذلك محال فى العقول .

والهداية المضافة الى النبى محمولة على الدعوة كما قال تعالى :

" وإنك لتهدى الى صراط مستقيم " .

وقد تضاف الهداية إلى الله بمعنى الدعوة أيضا كقوله :

" وأما ثمود فهديناهم (١٤) " .

---

(١) أ ، ب : فقوله . تحريف . (٢) سورة فاطر — من آية ٨ . (٣) سورة الكهف من آية ١٧ .
(٤) أ ، ج : قريصا ، ب : مريصا . العويص من الشعر ما يصعب استخراج معناه . راجع مختار الصحاح/مادة عوص ٤٨٧ . (٥) بداية : ل ١١٣/ب فى أ . (٦) بداية : ل ١٢٢/أ فى ب . (٧) راجع ص ٣٤٧ (٨) أ : البنى ، ب : النبى . (٩) بداية : ل ١٥٢/ب فى ج . (١٠) سورة الشورى من آية ٥٢ . (١١) أ ، دعى . (١٢) أ ، بأن .
(١٣) أ ، ب : لا . (١٤) سورة فصلت من آية ١٧ .

- أى - دعوناهم

وقال " والله يدعو إلى دار السلام ويهدى من يشاء الى صراط مستقيم "

عم الدعوة وخصص الهداية بالمشيئة ، والشيء الواحد لا يكون عاما خاصا ، فهذا يحقق أن الهداية فى هذه الآى محمولة على خلق الإيمان •

أما الطبع والختم فقد وردت فيه آيات منها قوله تعالى :

" ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم " (١) ،

وقوله تعالى : " بل طبع الله عليها بكفرهم (٢) " ،

وقوله تعالى : " وجعلنا على قلوبهم أكنه أن يفقهوه وفى آذانهم وقرا (٣) "

وقوله (٤) تعالى : " وجعلنا قلوبهم قاسية (٥) "

وقد بينا اضطراب الخصوم (٦) فى تأويل هذه الآى (٧)

فمن البصريين من حمل ذلك على التسمية والتغليب ، وأرادوا بذلك (٨) ما ذكرناه عنهم فى باب الإضلال (٩) ، فإنه يصح أن يقال أضللته إذا نسبته إلى الضلال ، فيقولون على هذا المذاق إن نسبتهم الى الإباء والامتناع من الانقياد الى الدين يسمى ذلك طبعا وختما •

وأجاب الأصحاب عن ذلك بأن هذه الآيات وردت فى معرض التمدح ، ولا يعجز الواحد منا عن نسبة الشخص (١٠) الى الاضلال والنبز (١١) والتسمية ، فكيف يسوغ (١٢) التمدح بما لا يعجز عنه أحد من الخليقة ، وهذا لا يليق أن يتمدح به القوى القاهر •

قالوا : لا نسلم أنها وردت فى معرض التمدح •

قلنا الدليل على ثبوت التمدح سياق الآى كقوله :

" ونقلب أفئدتهم وأبصارهم (١٣) "

فوصف نفسه بالاقتدار على ذلك ، وهذا لا يصح بالنبز (١٤) والوصف ،

وقوله تعالى : " بل طبع الله عليها بكفرهم "

إشعار بوقوع الطبع بالكفر •

---

(١) سورة البقرة من آية ٧ • (٢) سورة النساء من آية ١٥٥ •
(٣) سورة الأنعام من آية ٢٥ • (٤) بداية : ل١٥٣/ أ فى جـ •
(٥) سورة المائدة من آية ١٣ • (٦) بداية :ل١٢٣/ ب فى ب •
(٧) راجع ص٣٤٩ـ ٣٥٠ (٨) بداية : ل١١٤/ أ فى أ •
(٩) راجع ص ٣٤٨ (١٠) د : بدون (الشخص) •
(١١) أ : والتبنر • (١٢) د : يصح • (١٣) سورة الأنعام من آية ١١٠ • (١٤) أ : وبالتبز

ثم قال " سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم (١) "،
ثم عقب ذلك فقال :

" ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم "،
فبين أن إباءهم محقق(٢)، وانقيادهم للإنذار غير ثابت باعتبار ختمه على قلوبهم .

وأما حمل الجُبّائي وابنه هذا الطبع والختم على سمة وعلامة تعرفها الملائكة ويلعنون كل ضال (٣) تحقق (٤) عليه (٥) الختم والطبع . فالجواب عنه أن يقال : هذه الآى مشعرة بوقوع المنع والختم (٦)، والسمة لا تمنع ، وقد ذكر الله - تعالى - فى قلوب الكفار الأغشية والأكنة ، وهذه السمة والعلامة لا تمنع من ايقاع الأمر المكلف به .

وأما تأويل عبد الواحد (٧) وبشر بن المعتمر (٨) من (٩) أن الله يخلق (١٠) معنى يضاد الإيمان ويمنع منه عقوبة فنقول هذا المانع يضاد القدرة على الإيمان عندكم أم لا ؟ فإن ضاد القدرة فالتكليف لا يصح بما لايطاق ، وهو قبيح عندهم (١١) فكيف يرجع حسنا !

وانفصالهم عن هذا الاشكال بأن قالوا هذا زمن العقوبة ولا تكليف فيه(١٢) كما لا تكليف فى دار الآخرة .

فهذا خرق لإجماع الأمة ؛ فإن التكليف دائم (١٣) على جميع المكلفين مادامت عقولهم ثابتة ، والدعوة حسنة فى كل وقت ، والتوبة منهم مترقبة ، وقد رأينا من لازم العتو والعناد زمانا طويلا ثم كانت خاتمته الإيمان ووقع ذلك امتثالا موافقا لأمر الله - تعالى - مثابا عليه ثواب الفرائض ، ومن أنكر ذلك فقد خرق حجاب الهيبة فى مفارقة الأمة .

وإن زعموا أن القدرة ثابتة ، وحق الفاعل (١٤) أن يتأتى له الفعل ، فلا منع . وإن جروا على قاعدتهم وصرحوا بأن المربوط المقيد الممنوع من القيام قادر (١٥)، فنقول : أيجوز عندكم أن نكلف (١٦) شخصا (١٧) بحركة ، ونأمر (١٨) بتقييده ومنعه من ذلك أم لا ؟

---

(١) سورة البقرة من آية ٦ . (٢) ب،جـ : تحقق . (٣) أ: ختال ، جـ : ختال .
(٤) أ: يحقق . (٥) بداية : ل١٥٣/ب فى جـ . (٦) ب،جـ : فالختم .
(٧) عبد الواحد بن زيد سبق التعريف به راجع ص٣٤٩ (٨) سبق التعريف به راجع ص٣٤٩ .
(٩) أ،ب،جـ : فى . (١٠) بداية : ل١٢٤/أ فى ب .
(١١) جـ : عندكم . (١٢) ب : به . (١٣) بداية : ل١١٤/ب فى أ .
(١٤) أ،ب : الفصل . (١٥) أ،ب،جـ : نادر . تحريف . (١٦) أ،ب : تكلف .
(١٧) بداية : ل١٥٤/أ فى جـ . (١٨) أ،ب : ويأمر . تصحيف .

فإن قالوا نعم يجوز ، فقد نقضوا أصلهم فى إيجاب التمكن فى التأليف ؛ إذ الممنوع لا تفيده القدرة عندكم فى صحة وقوع الفعل منه .

وإن قالوا لا يجوز ، فالمعقول من هذا فى امتناع المكلف به كالمعقول فيما ألزموه ، وهم ملتزمون حكم التقبيح (١) والتحسين فى المعقول على زعمهم ، فكيف يستقيم ما أشاروا إليه .

وهذا وجه الرد على بكر بن أخت عبد الواحد (٢) فإنه حقق بقاء التكليف، وزعم أن هذا مانع من ايقاع المكلف به .

ولما وقع هذا السؤال عليهم هذا الموقع (٣) قال بعض أصحاب عبد الواحد إن هذا الختم مانع من الإخلاص .

وهذا سخيف ؛ فإن الآى مصرحة فى حق الكفار أنهم ممنوعون من أن يفهموا ، وأنهم لا يؤمنون لوجود الختم والطبع ، والإخلاص انما يذكر امتناعه فى حق من يأتى بالفعل على وجه تشوبه (٤) إرادة غير الله ، وأين هذا من مساق (٥) القول فى عتو (٦) الكفرة ، وأهل العناد والإباء والعتو ، فاضمحل كل خيال وحق الحق .

ومما قرع (٧) سمعى من مناظرات بعض المشايخ الذين أدركتهم أنه ناظر بعض الإمامية (٨) فى إضافة الغواية إلى الله ـ تعالى ـ ؛ فاستدل هذا الشيخ بقوله تعالى :

" ولا ينفعكم نصحى إن أردت أن أنصح لكم (٩) إن كان الله يريد (١٠) أن يغويكم هو ربكم (١١) " .

ففى هذه الآية إضافة الاغواء الى الله ـ تعالى ؛ فلم يجد الإمامى جوابا ، وعجز عن التأويل ، فقال ذلك الرافضى (١٢) أخطأ (١٣) نوح ـ عليه السلام ـ ، فغضب الشيخ وترك المجلس وقال لا نجلس فى موضع تخطأ (١٤) فيه الأنبياء ، فلقيه بعض أئمة عصره وفريد دهره (١٥) وقال لقد أمكنتك معه قريبة (١٦) فتركتها ، هذا الرجل يقول بالإمام المعصوم ، فإذا لم تثبت (١٧) عصمة النبى عن الخطأ فيما تصح نسبته الى الله ـ تعالى ـ فأى طريق تثبت عصمة الإمام الذى هو نائبه وخليفته (١٨)

---

(١) أ: القبيح . (٢) سبق التعريف به. راجع ص٣٥٠ (٣) بداية : ل ١٢٤ /ب فى ب .
(٤) أ، ب : تشعر به . (٥) د : سياق . (٦) أ، ب ، جـ : عقو . صححناه من د .
(٧) جـ: قدع . (٨) سبق التعريف بهم. راجع ص١٨٨ (٩) بداية : ل ١١٥ /أ فى أ .
(١٠) بداية : ل ١٥٤ /ب فى جـ . (١١) سورة هود من آية ٣٤ .
(١٢) الروافض سبق التعريف بهم. راجع ص٣١٧ (١٣) أ: اخطاء . (١٤) أ: تخطى
ب: تخطئ . (١٥) جـ: بدون (وفريد دهره) . (١٦) أ: قرينه . (١٧) ب: يثبت .
(١٨) أ ، ب : وخليفه .

فانظـــر كيف يضل الله أهل العناد عن طـــريق الرشـــاد(١)

*　*　*

---

(١) راجع الهدى والضـلال والختم والطبع والأكنة فى : الإبانة : ١٩٨ـ٢٠١ ، ٢٠٩ ـ ٢٢٤ ، التمهيد ٣٧٦ ـ ٣٧٩ ، متشابه القرآن ٥١ـ ٥٤ ، ٥٩ ـ ٧٢ ، ٢١١ـ ٢١٤ ، ٢٤٠ ـ ٢٤٢ ، أصول الدين ١٤٠ـ ١٤٢ ، إنقاذ البشر من الجبر والقدر ٢٩٦ـ ٣٠٠ ، الفصل ٣/٤٣ـ ٥١ ، الاعتقاد على مذهب السلف ٨٠ ـ ٨٣ ، الإرشاد ٢١٠ ـ ٢١٤ ، تبصرة الأدلة ٢/٧٦٧ـ ٧٧٢ ، التمهيد لقواعد التوحيد ٣٣٧ـ ٣٣٨ ، شرح الإرشاد لابن ميمون ٤٢٩ـ ٤٣٦ ، أبكار الأفكـار ٢/٦٨٤ـ ٦٨٨ ، شـرح المقاصد ٢/١١٧ـ ١١٨ ، شرح المواقف ٢٧٤ـ ٢٧٨ ، نشـر الطوالـع ٢٨٧ـ ٢٨٨ .

فصل : العبد قادر على كسبه ،وقدرته ثابتة عليه (١) .

وزعمت الجبرية أنه لا قدرة للعبد أصلا وتسميته مكتسبا وفاعلا وإن ورد فى الشريعة فهو من باب التجوز (٢) .

وطريقتنا فى إثبات الأعراض السابقة متوجهة على هؤلاء (٣) ، وأما قولهم أن تسمية العبد فاعلا فهو على سبيل التجوز (٤) [فلا يلزم من أصحابنا من قال بأن القدرة تؤثر فمن حال أو وجه واعتبار ، وأما من نحا (٥) نحو مذهب الشيخ وصار الى أن القدرة متعلقة غير مؤثرة فلابد له من الاعتراف بأن تسمية العبد فاعلا على سبيل التجوز] (٦) والفاعل على الحقيقة ليس إلا الله ـ عزوجل ـ

وقد أردنا القسمة (٧) حيث ذكرنا الدلالة على إثبات الأعراض بين النفى والإثبات (٨) ، ونحن نعيد ذلك ههنا ملخصا ليتجدد العهد فنقول : لا شك أن العاقل يفرق بين حالتيه فى كونه متحركا فى حالة الضرورة (٩) وفى غير حالة الضرورة ، ولا ترجع التفرقة إلى نفس المتحرك (١٠) ؛ فإن ذاته (١١) ثابتة فى الحالتين ، والتفرقة لا تحصل بالحالة المشتركة بين ما تثبت فيه التفرقة ، فرجعت إلى زائد .

والزائد نفى أو إثبات .

والنفى إما أن يكون مطلقا أو مضافا ،والنفى المطلق لا اختصاص له فلا تحصل به التفرقة ، والنفى المضاف لابد أن يتحقق المعقول المضاف إليه ، فإما أن يكون مضافا إلى الذات وهو محال ، فإن الذات ثابتة فى الحالتين ، فيمتنع إضافة النفى إلى ما تحقق ثبوته .

والزائد إما أن يكون وجودا أو حالا أو نسبة .

ووجه الحصر أن الثابت إما (١٢) أن يتوقف العلم به على القياس إلى أمرين أو لا ؛ فإن لم يعلم إلا بالقياس إلى أمرين فهو الإضافة ، وإن انعقل بدون معقولية القياس إلى أمرين فإما أن يكون وجودا أو لا ،والثانى هو الحال ؛ فإنها على رأى من أثبتها صفة لموجود لا تتصف بالوجود .

وإذا ثبت ذلك قلنا : لا يصح القول بأنها راجعة الى معقول لا يصح (١٣) إلا بالقياس إلى أمرين ؛ إذ (١٤) يجب النظر فى الأمرين فإن كان أجزاء ذات المتحرك

---

(١) راجع:الإرشاد ٢١٥ . (٢) راجع: الملل والنحل ٨٥/١ ،الإرشاد ٢١٥ .
(٣) راجع ص ٦٨ـ٧١ (٤) بداية: ل ١٢٥/أ فى ب . (٥) ب : نحى .
(٦) أ: بدون ما بين القوسين . زدناه من ب ، ج ليستقيم النص . (٧) بداية : ل ١٥٥ /أ فى ج . (٨) راجع ص ٦٨ (٩) أ: الظرورة . (١٠) أ: التحرك .
(١١) أ: ذاتية . (١٢) بداية : ل ١١٥ /ب فى أ . (١٣) بداية : ل ١٢٥ /ب فى ب .
(١٤) بداية : ل ١٥٥ / ب فى ج .

-وهذا القسم الذى يعبر عنه الخصم بسلامة البنية (١) - فنقول بنية المسحوب فى المعقول كبنية المتحرك قصدا ، فلا تعود التفرقة إلى أمر مشترك .

وإن كانت التفرقة ترجع إلى حال ، فالحال لا يصح أن تفعل على حيالها ، مع أن الجبرى لايقول إن العبد قادر ، فلا معنى يوجب ذلك .

وإن كانت راجعة الى وجود آخر مقارن (٢) للحركة فيمتنع ألا يكون له تعلق بالحركة ؛ لأن اللون والطعم والرائحة مقارن للحركة ولا تعلق ، ولو كان الأمر راجعا إلى مقارن لم يكن فرق بين نسبة اللون إلى الحركة ، وبين نسبة ما وجد .

فتعين أن له نسبة وتعلقا بالحركة ، وهو الذى سميناه قدرة ، وان اختلفنا نحن والمعتزلة فى أنها من الصفات المؤثرة أم لا ، مع الاتفاق (٣) على أنها من الصفات المتعلقة .

قول صاحب الكتاب : (انا نجد تفرقة بين الحركة الضرورية ، وبين الحركة التى اختارها) ١١٥/ب

فنقول التفرقة كما هى حاصلة بين (٤) [الحركه الضرورية وبين الحركة] (٥) المختارة فهى حاصلة بين الضرورية والكسبية غير المختارة ، ومعنى ذلك أن الفعل المكتسب يقع مع الذهول والغفلة ، وهذا متفق عليه ، غير أن المعتزلة إنما يجوزون فعل العبد مع الذهول إذا كان قليلا ويفرقون بين القليل والكثير (٦) ، وعندنا أن الكل فى التجويز العقلى واحد (٧) - أعنى - القليل والكثير ، وهكذا قدر فى (٨) كلامه القصد ، والمكتسب لا يفتقر إلى قصد ، لما بيناه من حالة الذهول .

وقوله (الحركة الضرورية مثل الحركة المكتسبة) ١١٦/أ

إنما يغرض التماثل عند فرض اتحاد (٩) الجهة والحيز ، إذ من أخص أوصاف الكون أن يقتضى (١٠) تخصيص الجوهر بحيز معين ، فإذا فرض اتحاد نوع الحركة واتحاد الحيز الذى (١١) اقتضت الحركة اشغال الجوهر له تماثلا (١٢) .

---

(١) د : البغية . (٢) أ ، ب : مقارنه . (٣) أ : اتفاق .

(٤) أ ، ب ، ج : زيادة (له) حذفنا الزيادة لعدم جدواها .

(٥) أ،ب،ج ،د : بدون ما بين القوسين زدناه ليستقيم النص . (٦) بداية : ل١٥٦/ أ فى ج . (٧) بداية : ل١١٦/أ فى أ . (٨) أ : من . تحريف .

(٩) بداية : ل١٢٦/أ فى ب . (١٠) أ ، ب : تقتضى .

(١١) د : والتحاد تحيز التى

(١٢) أ : تماتلقا ، ب : ماىلما ، د : ثماتلتا .

قال : (وإذا بطل رجوع التفرقة الى نفس الحركتين لتماثلهما فإما أن ترجع التفرقة إلى ذات المتحرك وهو محال) ١١٦/أ
لأن معقول الذات فى الحالين واحد ، فتعين أن ترجع التفرقة إلى صفة فى المتحرك ، ثم يبطل رجوعها الى حال ؛ لأن الحال لا تطرأ (١) بمجردها على الجوهر .

وإن كانت عرضا ، فإما أن يكون مما يشترط (٢) فى ثبوته الحياة أولا ، ويمتنع رجوعها إلى صفة لا يشترط (٣) فى ثبوتها الحياة فترجع التفرقة إلى معنى مشترط (٤) فى ثبوته (٥) الحياة ، ويبطل كونه علما وحياة وكلاما ؛ إذ الكل يوجد مع ثبوت حالة الاضطراب .

فأورد الخصم سؤالا أنه يرجع الى إرادة (٦) .
وذلك مفقود فى حال الذهول مع وجدان التفرقة ، فلابد من صفة وراء الإرادة ؛ لاستحالة وجود الإرادة مع الذهول ، وبطل (٧) عودها (٨) إلى صحة فى البنية ، لأنها غير مفقودة فى حالة كون غيره محركا يده مع وجدان التفرقة ، فدل على ثبوت معنى عبر (٩) عنه بالقدرة . (١٠)

* * *

---

(١) أ : تطرد . (٢) ج : اشتراط . (٣) أ : لاشترط .
(٤) ب ، ج ، د : يشترط . (٥) أ ، ب ، ج : ثبوتها .
(٦) راجع : المصدر السابق ٢١٦ . (٧) بداية : ل ١٥٦/ ب فى ج .
(٨) أ : عددها . (٩) أ ، ج : غير .
(١٠) راجع هذا الفصل فى : المصدر السابق ٢١٥ـ٢١٧ ، شرح الإرشاد لابن ميمون ٤٣٦ـ٤٣٩ .

*فصل : [فى أن القدرة الحادثة لا تبقى] *

القدرة بعد ثبوت كونها عرضا (١) ، فالمرض على مذهب أصحابنا لا يبقى (٢) ، وقد وجد فى بعض مجارى كلام القاضى التوقف فى هذه المسألة (٣) ، وذلك أن المتقدمين من أصحابنا كانوا يذهبون إلى أن الباقى باق ببقاء (٤) ، فكان مسلكهم فى استحالة بقاء الأعراض أنها لو بقيت لبقيت ببقاء قائم بها ، وفى ذلك إثبات قيام المعنى بالمعنى ، فلما اتضح له بطلان القول (٥) بأن الباقى باق ببقاء لم يستمر له التمسك (٦) بهذا المسلك ، وبقى المسلك الذى ذكره صاحب الكتاب وهو أنه لو بقى (٧) لاستحال عدمه (٨) .

وتحقيق ذلك يتبنى على استحالة صدور العدم من مقتضى ، فلما صار إلى [إن] (٩) الفاعل المختار يصح منه الإعدام ، وفرق بين العدم الطارئ والعدم السابق على الوجود (١٠) ، لم (١١) يصح منه المسلك الآخر ، فلم يتضح له دليل على المسألة فوقف .

وقد تمسك صاحب الكتاب بالمسلك الثانى ، لأنه وافق القاضى على أن الباقى ليس باقيا (١٢) ببقاء ، فقال :

(لو بقى لاستحال عدمه) ١١٦/ب

غير أنه فى تقريره ذكر قسمة غير حاصرة فقال :

(لو بقى لكان عدمه إما الضد أو (١٣) انتفاء شرط أو فاعل) ١١٦/ب

وهذه قسمة غير حاصرة ، وإنما أخذها من المذاهب المقولة فى جهة عدم الجواهر ، فإن الناس (١٤) فى عدمها على ثلاثة أقسام :

منهم من يقول تعدم الجواهر والأعراض الباقية بطريان ضدوهم المعتزلة (١٥)-

---

(١) راجع: أصول الدين ٤٤ ، الإرشاد ٢١٧ . (٢) راجع : أصول الدين ٤٢ ، ٥٠ ، ١٠٨ ، الإرشاد ٢١٧ . (٣) نقل عن الباقلانى التردد فى بقاء الأعراض راجع شرح الكبرى ١٢٢ ، وقد صرح الباقلانى فى التمهيد بأن القدرة الحادثة عرض ، وأنها لا تبقى . راجع التمهيد ٣٢٥ . (٤) ومنهم عبد الله بن سعيد ابن كلاب . راجع : مقالات الإسلاميين ٢/٥٢ .

(٥) أ : بداية : ل ١١٦/ ب فى أ . (٦) بداية : ل ١٢٦/ ب فى ب .

(٧) أ : هى . (٨) راجع : الإرشاد ٢١٧ . (٩) أ ، ب ، جـ ، د : بدون (ان) زدناه ليستقيم النص . . (١٠) أ : الزجر . تحريف .

(١١) أ : ولم . (١٢) أ ، ب : باق . (١٣) بداية : ل ١٥٧/ أ فى جـ .

(١٤) أ: التأثر . (١٥) راجع : المغنى ١١/٤٤١ المحيط بالتكليف ١٤٨ - ١٤٩ ، شرح الإرشاد لابن ميمون ٢٩٦ .

ومنهم من يقول يحمل عدمها على انتفاء شرط . وهم قسمان :

منهم من يقول انها باقية ببقاء ، والبقاء عرض لا يبقى ، فإذا لم يخلق (١) فيها البقاء (٢) فنيت (٣) .

ومنهم من يقول شرط بقائها تجدد الأعراض عليها ؛ فإنه يستحيل خلوها عن شيء ضدها ، فإذا لم يخلق فى وقت فيها عرضا عدمت .

ومن أصحابنا من قال تعدم بالفاعل (٤) .

وقد جرت (٥) عادتنا فى كتابنا هذا أن نحرر (٦) القسمة ونحصرها (٧) بين النفى والإثبات فلنجر على المعهود منا .

فنقول لو بقيت لاستحال عدمها عدما واجبا أو جائزا .

ومحال أن يكون عدمها بحكم الوجوب ؛ إذ ينافى بقاؤها ، إذ ما قدر له البقاء فى بعض الأزمنة صح بقاؤه فى أكثر منها ، لتساوى معقولية الأزمنة بالنسبة إلى (٨) ما بقى فى بعضها ، فيجب أن يقال لو قدر عدمها لكان عدما جائزا ، والجائز لابد (٩) له من مقتض ، والمقتضى إما أن يكون نفس ما يقدر عدمه أو (١٠) زائدا ، وباطل (١١) أن يكون المقتضى نفسه ؛ لمنافاة (١٢) هذا القول لثبوت البقاء ، وإن كان زائدا فهو اما (١٣) نفى أو إثبات ، والنفى لا اقتضاء له (١٤) ، ودخل فى هذا عدم الشرط ؛ لأن الكلام فى تحقيق ما يقتضى ، وانتفاء الشرط يدل ولا يقتضى ، وإن كان ثبوتا وهو إما أن يضاده [أو لا يضاده] (١٥) .

ومن المحال أن يكون العدم بالضد لوجوه :

منها : أن الضد إنما يوجد فى حال انتفاء ضده ، فلا يجامع ضده ، فلا يصح اضافة الانتفاء إليه .

الثانى : التضاد مشترك فى الجانبين ، وإن كان الطارئ يعدم ضده لكونه ضده ، فالباقى ينفى وجوده لأجل التضاد .

---

(١) أ، ب ، جـ : يخلف . صححناه من د . (٢) ب : لبقاء . (٣) د : البقاء فيها فنيلت . (٤) راجع أقوال الأشاعرة فى فناء الأجسام فى : أصول الدين ٢٣٠ـ ٢٣١ . (٥) أ : جريت . (٦) أ : تحرر . (٧) أ : وتحصرها .
(٨) بداية : ل١٢٧/أ فى ب . (٩) بداية : ل ١١٧/أ فى أ .
(١٠) أ : لو . (١١) أ ، جـ : وبالحل . (١٢) بداية : ل١٥٧/ب فى جـ .
(١٣) أ : فهذا ما . (١٤) أ : لا اقتضاك . (١٥) أ: بدون (أو لا يضاده) زدناه من ب ، جـ ليستقيم النص .

الثالث : أن الضد لو اقتضى عدم ضده لوجب ثبوت حكم موجب عن معنى لذات لم يقم بها ذلك المعنى ، وهذا لو ورد (١) فى عدم الجوهر كان أوقع ؛ من حيث إن المستغنى عن المحل لا يتعقل فيه التضاد أصلا ، فثبت امتناع العدم بالضد .

وإن كان المقتضى ليس بضد ، فإما أن يقتضى بإيثار واختيار أولا ، فان كان غير مؤثر فإما أن يقوم بما يوجب عدمه أولا ، فإن لم يقم به فنسبته إليه وإلى غيره سواء فلا يقتضى عدمه ، وإن قام به فإنما يقوم به فى حال وجوده ، فإن اقتضى عدمه فى تلك الحالة قارن وجوده عدمه (٢) وهو محال ، وان كان فى زمن يتلو حالة قيامه به فهو محال ؛ لأن المعنى يقتضى لنفسه وتخلف صفة (٣) نفسية عنه محال ، وإذا لم يقتض فى زمن يتلو حالة قيامه فلا تقتضى فى (٤) بقية الأزمنة لتساوى معقول الأزمنة بالنسبة إلى ما يقدر موجبا ، وإن كان مؤثرا مختارا فالفاعل لابد له من فعل ، والعدم لا يصح أن يكون فعلا ؛ لأن (٥) معقولية العدم بعد (٦) الوجود كمعقوليته (٧) قبل الوجود ، فلو صح نسبة العدم اللاحق إليه لصح نسبة العدم السابق اليه . ولو اختصر (٨) القول فى هذه الطريقة لقيل العدم الجائز لابد له من مقتض (٩) ، والمقتضى لابد له من أثر ، والعدم نفى محض ، فلا يصح أن يكون أثر المؤثر ، فإنا كما نعتبر أن يكون للمؤثر المختار ما يصح صدوره عنه نعتبر (١٠) للعلة أيضا ما تتعبره للفاعل .

فإن قيل : أفتقولون إن العرض ينعدم بنفسه .

قلنا : هذه مسامحة فى القول ؛ فان هذا اللفظ يشعر بأن العرض يعدم نفسه وذلك محال (١١) ، بل العرض واجب العدم فى الزمن الثانى ، فهو لا يقبل أن يستمر الوجود عليه زمنين .

وعلى هذه الطريقة يكون العدم أمرا واجبا ، فإن الجواهر تنعدم عند عدم خلق شرط وجودها ، ويستحيل وجودها (١٢) بدون الشرط ، فالعدم واجب ،

---

(١) أ: لو رود . (٢) أ : وعدمه . (٣) بداية : ل١٥٨ / أ فى جـ .
(٤) بداية : ل١٢٧ / ب فى ب . (٥) بداية : ل١١٧ / ب فى أ .
(٦) أ ، ب ، جـ : بعدم . صححناه من د . (٧) أ ، ب : كمعقولية . (٨) ب : أقتصر .
(٩) أ ، ب : مقتضى . (١٠) أ : يعتبر . (١١) أ : فال .
(١٢) ب : بدون (ويستحيل وجودها) .

والأعراض إذا استحال بقاؤها وجب عدمها (١) فـي الزمن الثانى .

وقد نقل عن المعتزلة اتفاقهم على بقاء القدرة الحادثة (٢) ، والأعـراض عندهم منها ما يبقى كالعلوم والقدر والألوان والطعوم ، ومنها ما لا يبقـى كالحركات والأصـوات (٣) .

ثم سـاق صاحب الكتاب فى الطريقة أن الشرط إما أن يكون جوهرا أو عرضا ، وأبطل أن يكون الشرط (٤) جوهرا (٥) ؛ لأن الجوهر لا طريق لعدمه إلا عدم العرض ، والكلام فى عدم العرض وفيه ينازع (٦) الخصم ، فلا بد من إثبات هذه المقدمـة فى الجوهر ، وهى مبنية على استحالة بقاء العرض .

ثم قال : (ولا يصح المدم بالفاعل ؛ لأن العدم هو (٧) الإعدام) ١١٧/ب وفى هذا اللفظ مسامحة ؛ لأن الاعدام نسبة العدم إلى من صدر منه العـدم ، كما أن الإيجاب نسبة الوجود الى الموجد ، ومعقولية الأمر باعتبار معلوميتـه ليس (٨) معقولية باعتبار إضافته الى مؤثر فى حصولـه ؛ إذ معقوليتـــه تتحقق (٩) فى العلم مع قطع النظر عن غيره ، ويجامع (١٠) الذهول عن غيره ، والنسبة ليست كذلك .

وقد أوضحنا الطريقـة بما فيه غنية للمتأمل فلنكتف (١١) بما أوردناه (١٢) .

* * *

---

(١) بداية : ب١٥٨/ب فى جـ .   (٢) راجع : الإرشاد ٢١٧ .

(٣) اختلفت المعتزلة فيما يبقى من الأعراض فزعم النظام أنه لا عرض إلا الحركة وأنها لا تبقى ، وزعم العلاف أن الذى لا يبقى من الأعراض الحركة والإرادة ، وأجاز بقاء ما سواهما ، وزعم بشر بن المعتمر أن السكون كله باق لا يفنى إلا بالخروج منه إلى حركة ، وكذلك كل لون لا يفنى إلا بخروج الجسم منه الى ضـده ، كما أحال محمد بن شبيب الحركة والسكون ، وزعم الجُبّائى وابنه أن الصوت والألم والحركات والفكر والإرادات والكراهات أعراض غير باقية ، وأجاز بقاء الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والاعتماد والتأليف واللون والحياة والقدرة والعجز والعلـوم والاعتقاد . راجع مذهب المعتزلة فى بقاء الأعراض فى شرح الأصول الخمســة ٢٣٠ـ٢٣١ ، أصول الدين ٥٠ـ٥١ .   (٤) أ ، ب ، جـ : الشرط ان يكون .

(٥) راجع الإرشاد ٢١٨ .   (٦) ب : تنازع .   (٧) بداية : ب١٢٨/أ فى ب .

(٨) بداية : ل١١٨/أ فى أ .   (٩) أ ، ب : معقولية يتحقق .   (١٠) ب : ولجامع .

(١١) أ ، ب : فلتكتب ، جـ : فلنكتب .   (١٢) راجع هذا الفصل فى المصدر السابق ٢١٧ـ٢١٨ ، شرح الإرشاد لابن ميمون ٤٣٩ـ٤٤٢ .

* فصل في مقارنة القدرة الحادثة مقدورها (١) . *

وليس ذلك ثابتا (٢) لها (٣) باعتبار كونها قدرة ، وإنما هو من أحكام كونها عرضا ؛ إذ العرض هو الذى يعرض ويزول ، لما بينا من وجوب زواله عقيب زمن وجوده ، واستحالة بقائه زمنين (٤) .

قال صاحب الكتاب (واذ ثبت استحالة بقائها لزم من ذلك استحالة تقدمها إذ لو تقدمت لعدمت حال وجود المقدور فيكون مقدورا بقدرة (٥) معدومة وذلك محال) ١١٨ / ب

ويتقرر ذلك بأنه إذا عدمت القدرة جاز وجود ضدها وهو العجز ، فيلزم كونه مقدوراً حالة وجود العجز ، والعجز يستدعى معجوزاً عنه ، فيلزم أن يكون ذلك المقدور معجوزا عنه ، فيقع الشيء في حال وقوعه مقدورا معجوزا عنه ، وذلك محال (٦) .

وهذا الفصل عندى فيه نظر من حيث إن امتناع التقدم إذا لم يكن مأخوذا إلا من استحالة بقائها ، فالقدرة في التحقيق ليست علة لوجود المقدور ولا مؤثرة فيه ، فإذا لم يكن من حكمها وجود المقدور ، فيجوز وجودها قبل وقوع المقدور وتعدم ويوجد مثلها ، فالمقارنة متعلقة والسابقة متعلقة .

ويصح أن يقال كانت تلك القدرة متعلقة به قبل عدمها ، ثم انتفت (٧) فانتفى تعلقها ووجد مثلها .

وهذا (٨) كما لو علم إنسان وجود (٩) زيد غدا وقت طلوع الفجر مثلا بإنباء صادق إياه بذلك ، ثم قدرنا تجدد علمه بوجوده في (١٠) الوقت المعلوم – أي (١١) – حالة وجود المعلوم في الوقت الذى أخبر عنه ، فإن المقارن (١٢) متعلق بالموجود ، والسابق (١٣) متعلق بالوجود في الزمن المخصوص ، فالمعلوم متعلق لهما وأحدهما متقدم والآخر متأخر ، ولو قدر وجود ضد العلم من ذهول أو غفلة أو جهل أو شك حالة وجود المعلوم لكان مجهولا بما قارنه ، وقد كان متعلقا لما سبق من العلم .

---

(١) مذهب أهل الحق أن القدرة الحادثة تقارن مقدورها . راجع: الفقه الأكبر للشافعى ٣٤ ، اللمع ٩٣ ، شرح الفقه الأكبر للماتريدى ١٠ ، التمهيد ٣٢٥ ، الإنصاف ٤٦-٤٧ ، البرهان ١ / ٢٧٧ ، الإرشاد ٢١٨ ، المعالم ٨٣ ، شرح الكبرى ٢٨٦ . (٢) أ: لاينا .
(٣) بداية : ل ١٥٩ / أ في جـ . (٤) راجع ص ٢٧ (٥) جـ : لقدرة .
(٦) ذهب الأشعرى إلى امتناع تقدم القدرة الحادثة على المقدور من جهة اعتقاده استحالة بقائها ؛ فلو تقدمت القدرة لعدمت عند حدوث المقدور ، فلا يكون المقدور متعلقا للقدرة . وقد علق الجوينى على هذا المذهب بقوله " مذهب الأشعرى مختبط عندى " . راجع البرهان ١ / ٢٧٧ . (٧) بداية : ل ١٥٩ / ب في جـ . (٨) أ: وبهذا .
(٩) بداية : ل ١٢٨ / ب في ب . (١٠) بداية : ل ١١٨ / ب في أ . (١١) جـ : الى .
(١٢) أ: المقارنة . (١٣) أ ، ب : السابق .

فإن نظر إلى أنه غير متعلق للعلم السابق فى حال الوجود ، فكذلك المقدور ليس متعلقا للقدرة السابقة حال الوجود ،ولا يمنع هذا تقدم وجوده ، لا سيما على قول من يرى أنها لا تؤثر وانما تتعلق بالمقدور لا على وجه التأثير ، كما نقول فى تعلق العلم بالمعلوم والخبر بالمخبر والإدراك بالمدرك ، فأى شئ يمنع تقدم القدرة ؟ حتى ان الانسان يحس من نفسه تفرقة قبل الفعل بين يده فى حال رعشته وبين يده فى حال سلامته ، وما ذلك إلا أنه وجد قبل الفعل صفة متعلقة به ، وإذا صح أن اللون تتجدد (١) أمثاله ، فالقدرة أيضا تتجدد (٢) أمثالها إلى حالة وجود المقدور ، فتأملوا ذلك يرحمكم الله .

ثم قال صاحب الكتاب : (إن القدرة الأزلية لما كانت باقية لا تقتضى تقدمت (٣) وتعلقت قبل الفعل) ١١٨/ب

فنقول تعلق القدرة الأزلية يرجع إلى تمكن الذات من إيقاع الفعل ، فإن كانت القدرة الحادثة تمكن من ايقاع الفعل فلا مانع من أن يتمكن قبل الوقوع ولا توقع ، وإذا وجد المقدور فلم يقع بها فى الحقيقة ،غير ان شرط وقوعه من الذات أن يكون متمكنا من الايقاع (٤) ، فيوجد هذا الشرط حالة الوقوع (٥) ، وإن انتفى وخلفه ضده زال ذلك التمكن من الايقاع (٦) ، ووقع (٧) الفعل ضروريا ، وأى استحالة فى ذلك ! فهذا تمام الكلام على هذا الفصل (٨) .

* * *

---

(١)أ: تجدد ،ج : يتجدد . (٢) ج: يتجدد ، بداية :ل١٦٠/أ فى ج .
(٣) أ ، ب : تقدمته . (٤) بداية : ل ١٢٩ /أ فى ب .
(٥)د : الايقاع . (٦) د : بدون (من الايقاع) . (٧) أ، ب ، ج : ووقوع . صححناه من د . (٨)راجع هذا الفصل فى : الفقه الأكبر للشافعى ٣٤ـ ٣٦ ،اللمع ٩٣ـ ٩٩ ، التمهيد ٣٢٣ـ٣٣٢ شرح الأصول الخمسة ٣٩٠ـ٤٠٠ ، المختصر فى أصول الدين ٢١٦ـ٢١٨ الإرشاد ٢١٨ـ٢١٩ ،تبصرة الأدلة ٥٩١/٢ ـ ٦٤٤ ، التمهيد لقواعد التوحيد ٢٥٧ـ٢٧٣ ،المحصل ١٠٥ـ١٠٦ ، المعالم ٩٣/ ، أبكار الافكار ٧٧٨/٢ ـ٧٩٠ ، غاية المرام ٢٢٣ ، شرح الكبرى ٢٨٦ـ٢٨٩ .

* فصل. الحادث (١) في حال حدوثه متعلق للقدرة الأزلية عندنا (٢) . *
وقالت المعتزلة لا يصح أن يكون الفعل في حال الحدوث مقدورا (٣) ، واتفقوا (٤) على أنه غير مقدور في حال البقاء (٥) .

وهذه المسألة طالما وقع التصايح فيها (٦) ، وهي عندي سهلة المدرك ، إذا حققت ارتفع منها الخلاف ، وذلك أن يكون الشيء مقدورا قد يراد به تأتي وقوعه للقادر وهذا التمكن والتأتي يعبر عنه بعض الناس بالصلاحية ، فلا يخفى تحققه قبل وقوع الفعل ، إذ لابد من (٧) أن يتمكن الفاعل من الفعل قبل ايقاعه ، وإلا فلا يصح منه ايقاعه .

ويقال انه مقدور على معنى حصوله منسوبا إلى القادر ، ولا شك أن نسبة حصول الوجود إلى القادر لا تصح (٨) قبل الوقوع وإنما تصح (٩) حالة الوقوع ، لأن النسبة لا تعقل إلا بين أمرين . فلابد من فهم الحصول وإضافته الى الفاعل ، ويمنع (١٠) أن يقال الحصول مضاف إليه في حالة عدم الحصول ، ولا يضاف إليه الحصول في زمن بعد زمن الحصول ، فكونه مقدورا بهذا المعنى لا يثبت قبل الوقوع ولا بعد الوقوع ، فيجب أن يكون تحقق هذه النسبة إنما يكون في حال الوقوع ، فإذا حقق هذا التحقيق لم يبق للخلاف في المسألة معنى (١٢) .

وقد استدل صاحب الكتاب عليهم بأن قال : (إذا كان الفعل (١٣) يمتنع أن يكون واقعا في حال العدم ، ولا يصح أن يكون مقدورا في حال الوجود ولا في حال (١٤) البقاء لم (١٥) يبق لتعلق القدرة بالمقدور معنى) ١١٩/أ

(ذلك أن العدم ليس بمقدور ، والمقدور هو الوجود ولا يصح أن يكون ثابتا في حال العدم ، وقد نفوا كونه مقدورا في حال البقاء والحدوث ، فقد امتنع كونه مقدورا .

وهذا (١٦) إشارة الى وقوع المقدور بالفاعل لا إلى تأتي الوقوع به ، وتأتي حصول الوجود بالفاعل ثابت قبل (١٧) الفعل ، فيرتفع (١٨) بهذا التحقيق الخلاف .

---

(١) بداية : ل١١٩/أ في أ . (٢) راجع : الإرشاد ٢١٩ . (٣) راجع : شرح الأصول الخمسة ٤١٢-٤١٣ . (٤) أ : وانعقدا . (٥) راجع : المصدر السابق ٤١٣ .
(٦) ب : بدون (فيها) . (٧) بداية : ل١٦٠/ب في ج . (٨) أ ، ب : يصح .
(٩) أ ، ب : يصح . (١٠) أ ، ب : وتمنع . (١٢) أ : بمعنى .
(١٣) أ : العقل . (١٤) بداية : ل١٢٩/ ب في ب . (١٥) ب : ولم .
(١٦) بداية : ل١١٩/ ب في أ .
(١٧) بداية : ل ١٦١/ أ في ج . (١٨) أ : زيادة (هنا التحقيق) حذفنا الزيادة حيث لا معنى لها .

وقول المعتزلة إن الحادث في حال حدوثه كائن محقق [وحكم ما تحقق] (١) وحصل أن يستغنى عن المحصل ،

وهذا إنما أخذوه من إيهام لفظ حصل أو تحقق ؛ فإن لفظه يشعر بالمضى ، وهو إشارة إلى توالى زمنين على الوجود ،والحاصل فى الزمن الأول لا يحصل ثانيا فى الزمن الثانى ، بل الصدور والحصول فى الحقيقة إنما يكون فى زمن الحصول لا فى زمن عدم الحصول .

وألزمهم صاحب الكتاب العلة الموجبة لمعلولها ؛ فإن لها نسبة إلى حصول المعلول بها ،وإنما ينسب إليها المعلول فى حال حصوله مضافا اليها ، وثبوت الأثر عن المؤثر واحد ،والاختلاف فى المؤثر منقسم إلى مختار وغير مختار (٢) ، وليس لقائل أن يقول إذا ثبت الحكم استغنى بثبوته (٣) عن علته (٤) البعيدة له (٥) .

ثم قال : (حق العاقل أن يعرض ثلاثة أحوال : حالة عدم (٦) وحالة وجود وحالة بقاء) ١١٩/ب

فالعدم قبل الوجود لا يضاف إلى الفاعل ،والوجود فى الزمن الثانى من الوجود لا ينسب الى الفاعل ، فلم يبق ما ينسب إلى الفاعل إلا الوجود فى أول حال الحدوث ،وهذه (٧) قسمة بديهية ؛ إذ (٨) لا واسطة فى تحقيق الذوات بين العدم والوجود ، والوجود إما أن يتوالى عليه زمانان أولا ، واذا امتنع بعد الحصر نسبة كلا الحالتين الى (٩) الفاعل وجب نسبة الحالة الثالثة .

ثم التزمت المعتزلة ـ بناء على أصلها فى أن القدرة لا تتعلق بالمقدور إلا حالة العدم دون حالة الوجود ـ جواز عدم القدرة فى حالة الوجود ،ويكون (١٠) واقعا بالقدرة مع عدم القدرة ، ويجوز أن يعقب عدم القدرة عجز ، فيوجد مقدورا فى حال وجوده مع وجود العجز فى الزمن الثانى من وجوده كما أن تأثير القدرة فى الزمن الذى قبل الوجود .

وإنما لزمهم هذا القول من توهم إطلاق القول بأن القدرة تؤثر (١١) فى المقدور ، والمؤثر فى الحقيقة إنما هو الذات القادرة ،والقدرة مصححة للذات

---

(١) أ ، ب ،جـ : بدون (وحكم ما تحقق) زدناه من د ليستقيم النص .
(٢) راجع : الإرشاد ٢٢٠ـ٢٢١ . (٣) أ: ثبوته . (٤) أ ، ب : علة .
(٥) راجع : المصدر السابق ٢٢٠. (٦) أ : العدم . (٧) أ: وبهذه .
(٨) بداية : ل ١٣٠/ أ فى ب . (٩) بداية : ل١٦١/ ب فى جـ .
(١٠) بداية : ل ١٢٠ / أ فى أ .
(١١) أ : تأثر .

أن تفعل ، فإنها تمكن وتأت ، فهم يأبون ذلك فى حال الوجود ؛ إذ التأتى والتمكن إنما يكون قبل الحدوث .

غير أن الإشكال يبقى عليهم فى أن الوقوع يستدعى الصحة ،والقدرة شـــرط الصحة ، فلو ثبت الوقوع بالقادر مع فقدان القدرة لزم منه وجود المشروط بـــدون الشرط ، وذلك محال فى المعقول .

وأما القول بأن العجز يظهر أثره فى الحالة الثانية من وجوده قياســـا لـه على القدرة . فمن السخيف الذى لا تخفى سخافته ؛ فإن القدرة صفـــة يتأتى بها لمن قامت [بـه] (١) أن (٢) يفعل ، وليس العجز صفة يتأتـــى لمن قامت بـه أن يتعذر منه الفعل ؛ إذ يلزم منه وجود العجز مع تأتى (٣) الفعل (٤) وذلك محال ، فاذن لا يعقل (٥) فى العجز ما يعقل فى القدرة .

وقد نقل صاحب الكتاب عن بعض الأصحاب تقدم العجز عن المعجـــوز (٦) عنـــه (٧) .

ويلزم منه أن يقع الفعل معجوزا عنه فى حـالة وجود صفة التمكـن منـــه وذلك باطل ،فليتنبـــه لذلك (٨) .

* * *

---

(١) أ: بدون (به) زدناه من ب ، جـ ليستقيم النص .

(٢) أ : بأن . (٣) بداية : ل ١٦٢ / أ فى جـ .

(٤) بداية : ل ١٣٠ / ب فى ب . (٥) أ ، جـ : يتعقل .

(٦) أ : المعجـز . (٧) راجع : المصدر السابق ٢٢٢ .

(٨) راجع هذا الفصل فى : المصدر السابق ٢١٩ـ٢٢٢ ، شرح الإرشاد لابن ميمون ٤٤٣ـ٤٤٩ .

* فصل : القدرة الحادثة لا تتعلق إلا بمقدور واحد عندنا (١) . *

خلافا للمعتزلة فإنهم قالوا تتعلق بالضدين قدرة واحدة ، وإذا اختلف المقدور ولم يتضاد اختلفت (٢) القدرة عليه ، وإن تماثل المقدور فالقدرة عليه متماثلة (٣) ، وإنما قضوا باتحاد القدرة في (٤) المتضادات ، هذا مذهب أوائلهم .

و ذهب آخرون من متأخريهم إلى أن القدرة الواحدة تتعلق بالمختلفات التي لا تتضاد (٥) ، وهذا لعمري (٦) قياس أصلهم ؛ فإن القدرة إذا تعلقت بالمختلفات المتضادات ففي ذلك ثبوت اختلاف مع تضاد وتناف ، فالاختلاف اذن غير مناف لتعلق القدرة ، ولها صلاحية في التعميم .

وأما أوائلهم فإنهم نظروا إلى ما يحسه (٧) الإنسان من تمكنه من الإقدام والإحجام (٨) ، وثبوت كونه قادرا على بعض المقدورات دون بعض ، فقالوا بتمكنه (٩) من الضدين بقدرة واحدة ، وانتفى كونه قادرا على المختلفات بقدرة واحدة ؛ لجواز كونه قادرا على بعض المختلفات دون بعض .

و في (١٠) ذلك منافاة لعموم القدرة ؛ إذ القدرة إنما تتعلق لنفسها ، فلا يجوز أن تكون غير متعلقة بما هي صالحة لأن تتعلق به .

وإنما حملهم على إثبات قدرة متماثلة في المتماثلات ؛ لأنهم رأوا قويا وأقوى منه ، ولا يتأتى ذلك عندهم إلا بتعدد القدر في المحل على التماثل .

ومن أصول القوم جواز (١١) اجتماع المثلين في المحل ، وصلاحية القدرة للمثلين باعتبار صحة صدور كل واحد منهما بها على البدل في وقتين ؛ إذ لو أراد الإنسان أن يحاول ايقاع متماثلين في وقت واحد لم يحس من نفسه إمكان ذلك (١٢) .

وقد نقل صاحب الكتاب اتفاقهم على ذلك (١٣) قال :

(والأولى بناء هذه المسألة على التي قبلها) ١٢٠/ب

وهو وجوب مقارنة المقدور لقدرتها ، فلو تعلقت بالضدين لقارنتها وهو محال ،

وإنما قال ذلك ؛ لأنه قدر أي مسالك في هذه المسألة غير ذلك ، فلم يرتضها .

---

(١) راجع: الفقه الأكبر للشافعي ٣٥ ، اللمع ٩٥ ، رسالة أهل الثغر ٨٥ ، التمهيد ٣٢٦ ، الإرشاد ٢٢٣ ، المعالم ٨٤ ، متن المواقف ١٥٣ . (٢) أ ، ب : اختلف .
(٣) قارن : شرح الأصول الخمسة ٤١٥-٤١٦ ، راجع الإرشاد ٢٢٣ ، متن المواقف ١٥٣ . (٤) بداية : ل ١٢٠/ب في أ . (٥) راجع: شرح الأصول الخمسة ٤١٦ .
(٦) أ: لعمري . (٧) أ: يحسبه . (٨) أ ، ب ، جـ: والاقحام ، صححناه منه . (٩) أ: تمكنه .
(١٠) بداية: ل ١٦٢/ب في جـ . (١١) بداية: ل ١٣١/أ في ب . (١٢) راجع: شرح الأصول الخمسة ٤١٦ . (١٣) راجع : الإرشاد ٢٢٣ .

فمنها : ما تمسك به بعض الأئمة من أنه لو تعلقت القدرة بأكثر من مقدور واحد للزم أن يتعلق العلم (١) بأكثر ٠

وهذه مقايسه لا يتجه فيها أمر قاطع ولا جامع يستند الى قسمة حاصرة ، فيرغب عنها ٠

ومنها : أنا نجد المريض يقدر على القعود ، ولا يقدر على القيام ، فلو صلحت القدرة للضدين لكان من صفة نفس (٢) القدرة التمكن منهما ، ولا نجده متمكنا من القيام حالة تمكنه من القعود في الصورة المفروضة ٠

وهم يعتذرون عن ذلك بأن هذا ممنوع من القيام مع أنه قادر عليه ، وبناء ذلك على مسألة وهي (٣) أن المربوط الذي يمتنع (٤) عليه الحركة هل هو قادر عليها أم لا ؟

فعندنا هو غير قادر ٠

وهم يقولون هو قادر (٥) ٠

يستدعي الكلام إذا بني على هذه الطريقة الكلام في مسألة المنع ، فرأى الرجوع إلى طريقته أسهل ٠

ومنها : أن لو تعلقت القدرة بالضدين لجاز أن تتعلق بمختلفين غير ضدين ؛ فإن الاختلاف في الكل واحد ، وإنما اختص ما تنازعنا فيه بالتضاد والتنافي ، وذلك لا يصحح (٦) التعلق ٠

وهذا لا (٧) يصفو (٨) عن شوائب (٩) النزاع ٠

ويقول الخصم حكم القادر أن يتمكن من الضدين ، وإلا كان مجبورا على أحدهما ، ولا يلزم هذا المحال في المختلفين ٠

وقد ذهب الأكثرون منهم إلى تعلق القدرة بالمختلفات كما حكى عنهم صاحب الكتاب (١٠) ، فلم يلزمهم هذا المسلك ٠

فعن هذا رأى أن الأولى التعلق بالطريق التي أشار إليها ، ولا يحتاج فيها

---

(١) بداية : ل ١٢١/أ في أ ٠ (٢) بداية : ل ١٦٣/أ في ج ٠

(٣) أ ، ب : وهو ٠ (٤) أ : ممتنع ٠ (٥) راجع : المغني ١٨٨/٨ ، شرح الأصول الخمسة ٣٣٧ ٠ (٦) أ : يصح ٠ (٧) بداية : ل ١٣١/ ب في ب ٠

(٨) أ ، ب : يصفوا ٠ (٩) أ : شواهب ٠ (١٠) راجع : الإرشاد ٢٢٣ ، راجع شرح الأصول الخمسة ٤١٦ ٠

إلى تقرير وجوب المقارنة ، ودليله ما سبق من (١) استحالة بقائها (٢) ، وقد أوردنا عليه إشكالا سبق (٣) .

وقد ذهب ابن سريج (٤) فى طائفة من الأصحاب الى أن (٥) القدرة الحادثة تتعلق بالضدين وتقارن أحدهما ولا يقع الا واحد على البدل (٦)

[وذهب ابن الراوندى (٧) من الخصوم الى أن القدرة تتعلق بأحد الضدين على البدل] (٨) كما صار إليه ابن سريج (٩) ، وان كان مأخذهما مختلفا (١٠) .

---

(١) أ : سن .   (٢) راجع ص ٣٥٩   (٣) راجع ص ٣٥٩

(٤) ابن سريج : القاضى أبو العباس أحمد بن سريج البغدادى ، ٢٤٩ هـ ٣٠٥ هـ ، شيخ الشافعية فى وقته ، فقيه العراقيين ، ولى قضاء شيراز سنة ٣٠٦ هـ ، سمع من الحسن بن محمد الزعفرانى وأبى داود السجستانى ، وروى عنه أبو القاسم الطبرانى . من تصانيفه : الأقسام والخصال فى فروع الفقه الشافعى ، الودائع لنصوص الشرائع ، كتاب العين والدين فى الوصايا ، التقريب بين المزنى والشافعى ، كتاب فى الرد على محمد بن الحسن ، كتاب فى الرد على عيسى بن ابان ، كتاب جواب القاسانى .

انظر ترجمته فى : الفهرست ٣/ ٢٦٦ ، وفيات الأعيان ١/ ٢٠ ـ ٢١ ، طبقات الشافعية الكبرى ٣/ ٢١ ـ ٣٩ ، طبقات الشافعية للأسنوى ٢/ ٢٠ ـ ٢١ ، معجم المؤلفين ٢/ ٣١ ـ ٣٢ .   (٥) بداية : ل ١٦٣/ ب فى جـ .

(٦) راجع : الكامل فى اختصار الشامل ل ١٥٠/ ب . وقد نقل هذا المذهب عن الإمام أبى حنيفة . راجع : التمهيد لقواعد التوحيد ٢٧١ ، عمدة العقائد ٢١٦ .

(٧) ابن الراوندى : أبو الحسين احمد بن يحيى بن إسحاق الراوندى نسبة الى راوند ـ قرية بنواحى أصبهان ـ كان من الطبقة الثامنة من طبقات المعتزلة ، ثم انسلخ عن الدين وأظهر الإلحاد والزندقة ، فطردته المعتزلة .

وقد وضع الكتب الكثيرة لهدم الإسلام ، كما وضع مصنفات لليهود والنصارى والثنوية والمعطلة . من تصانيفه : كتاب فضيحة المعتزلة ، التاج ، التعديل والتجوير ، البصيرة ، اللؤلؤة فى تناهى الحركات . انظر ترجمته فى : الفهرست ٢١٦ ـ ٢١٧ ، فرق وطبقات المعتزلة ١/ ٩٧ ـ ٩٩ ، وفيات الأعيان ١/ ٨٢ ـ ٨٣ ، الوافى بالوفيات ٨/ ٢٣٢ ـ ٢٣٨ ، تاريخ الأدب العربى ٤/ ٢٨ ـ ٢٩ .

(٨) أ : بدون ما بين القوسين . زدناه من ب ، جـ ليستقيم النص . قارن : شرح الأصول الخمسة ٣٩٨ ، راجع : الكامل فى اختصار الشامل ل ١٥٠/ ب ، متن المواقف ١٥٣ .

(٩) سبق التعريف به . راجع الصفحة نفسها   (١٠) بداية : ل ١٢١/ ب فى أ .

وقد قرر (١) صاحب الكتاب امتناع تعلق القدرة الحادثة بالمختلفات غير المتضادات بأنه (٢) لو قيل بـه لجاز أن يقال الذرة (٣) القادرة على الدبيب قادرة على اكتساب جميع العلوم والإرادات ونحوها من المقدورات (٤).

قال (وهذا (٥) يعلم بطلانه ويستغنى (٦) عن نظر وفكر) ١٢١/ ب

وتقرير مقدمته الأولى : [أنها] (٧) تبنى على تماثل الجواهر ، فإذا صح من الحى منا قدرة عامة صح لكل جوهر قبول ذلك ، وأما منع كون الذرة قادرة فإن (٨) ادعى أن ذلك أمر ضرورى فى عدم الوقوع فلا يمنع من تجويزه عقلا ، وليس فى تقرير هذه المقدمة إلا تشنيع وتبشيع (٩)

قال (والبناء على المسألة السابقة يجدى فى (١٠) المختلفات غير المتضادات) ١٢١/ب

يريد بذلك أنها لو تعلقت بالمختلفات لوجب (١١) مقارنتها لهما ، وصحة جواز المقارنة فى المختلفات دليل على منافاة (١٢) أن تكون متعلقة بهما ؛ لامتناع اجتماع وجوب المقارنة وجواز المفارقة ، ولابد من بسط هذه الدلالة .

فنقول : لو قدرنا قدرة متعلقة بأكثر من مقدور واحد من (١٣) المختلفات فإما أن يقال يجب أن تتعلق بذلك أو لا ؟ والقول بالوجوب محال لوجهين :

أحدهما : إحساسنا القدرة على بعضها دون بعض .

والثانى : أنه يلزم منه ألا تجوز القدرة على بعضها مع جواز العجز عن (١٤) بعض ، وذلك محال ؛ ضرورة جواز مفارقة أحدهما الآخر .

فإن قيل بجواز تعلقها . بذلك مع جواز ألا تتعلق .

فيكون (١٥) تعلقها بما تتعلق (١٦) به جائزا (١٧) ، فتحتاج (١٨) الى مقتض يقوم بها يوجب كونها متعلقة به ، وهو محال .

---

(١) أ، ب ، جـ : قدر . (٢) أ، ب ، جـ : انه .

(٣) الذرة : أصغر النمل . راجع : مختار الصحاح/مادة ذرر ٢٤١ .

(٤) راجع: الإرشاد ٢٢٣. (٥) ب ، جـ : زيادة (منا) .

(٦) أ: يستغنى . (٧) أ، ب ، جـ : بدون (انها) زدناه ليستقيم النص .

(٨) ب: فإنه . (٩) ب : ونشنع . (١٠) بداية : ل ١٣٢/أ فى ب . (١١) أ: يوجب .

(١٢) أ، ب : منافاته (١٣) بداية : ل ١٦٤/أ فى جـ . (١٤) جـ : على .

(١٥) ب : فنقول ، أ : زيادة (فنقول) حذفنا الزيادة ليستقيم النص .

(١٦) أ، ب ، جـ : يتعلق . صححناه من د . (١٧) ب : جائز .

(١٨) أ ، د : فيحتاج .

فإن قيل صحة الاقتدار على البعض دون البعض محال (١) ، لأنه يجوز أن توجد (٢) قدرة صفة نفسها التعلق بالجميع ، وقدرة صفة نفسها التعلق بالبعض .

فيقال هاتان القدرتان متماثلتان أو مختلفتان ؟ والقول بالتماثل مع الاختلاف فى بعض صفات النفس محال ، فالقول بالاختلاف لا يخلو إما أن يكونا ضدين أو لا ، ولا يصح القول بالتضاد مع عدم تنافيهما فى الحكم والاقتضاء ، والقول بالاختلاف مع عدم التضاد من لازمه صحة وجود أحدهما مع ضد الآخر ، فتكون (٣) القدرة على البعض تجامع ضد القدرة على الكل ، وفى ذلك تحقيق عجز عن الشىء مع القدرة عليه وذلك محال .

وهذا هو الدليل المقرر فى امتناع تعلق (٤) العلم الحادث بمعلومين يصح العلم بأحدهما مع الجهل بالثانى .

فتحقق أنه (٥) لا يصح أن تتعلق قدرة حادثة بمختلفات (٦) ، ولا فرق بين أن تكون (٧) متضاده [أو غير متضاده] (٨) لأنه يلزم منه المقارنة وهى ممتنعة فى الضدين ، وغير واجبة فى غير الضدين .

وقد ألزمهم الأصحاب مسألة اضطربت آراؤهم بسبب إلزامها ، وذلك أنهم قالوا القدرة على (٩) الشىء قدرة على جميع أضداده (١٠) .

فقيل لهم : فالقدرة على العلم يجب أن تكون قدرة على السهو والغفلة (١١) فقال بعضهم فى الانفصال ليس السهو معنى ، وإنما هو يرجع إلى عدم العلم (١٢) .

فقيل لهم : فالعلم عندكم من الصفات الباقية ، والباقى من الأعراض لا ينفى الا بضد (١٣) ، وقد انتفى العلم بالسهو ، فيجب أن يكون معنى ، فالتزم أن العلم من الأعراض التى لا تبقى ؛ حتى يستمر ما حاوله من الانفصال .

ودليل إثبات الأعراض يطرد عليه بعد إثبات هذه المناقضة .
وانفصل آخر منهم بأن القدرة على الشىء ليس قدرة على جميع أضداده (١٤)

---

(١) د : بدون (محال) . (٢) بداية : ل ١٢٢/أ فى أ . د : وجد .
(٣) أ ، ب : فيكون . (٤) بداية : ل ١٣٢/ ب فى ب . (٥) بداية : ل ١٦٤/ب فى جـ
(٦) أ : مختلفات . (٧) أ : يكون . تصحيف . (٨) أ : بدون (أو غير متضاده) زدناه من ب ، جـ ليستقيم النص . (٩) جـ : بدون (على) . (١٠) راجع . المغنى ٨/ ١٤٠ ـ ١٤١ . (١١) راجع : الإرشاد ٢٢٤ ـ ٢٢٥ . (١٢) راجع : المغنى ١٤/ ٢٢٢ .
(١٣) راجع : المصدر السابق ١١/ ٤٤١ ، ٤٦٣ . (١٤) بداية : ل ١٢٢/ ب فى أ .

[وإنما هى قدرة على بعض أضداده ،
وقال آخر القدرة على الشئ قدرة على جميع أضداده] (١)
إلا العلم .

وقال أبو هاشم آخرا - مع قطعه بتعلق القدرة الحادثة بجميع الأضداد ، وترددت أجوبته فى الانفصال عن هذا الإلزام - السهو معنى ، غير أنه لا يضاد العلم مضادة المتضادات (٢) لأنفسها .

وإنما يعنى أن (٣) القدرة (٤) على الشئ قدرة على ما يضاده من غير واسطة ، فالموت يضاد كل ما تشترط فيه الحياة لمنافاة شرطه وهو الحياة ، وكذلك الافتراق يضاد التأليف لمضادته (٥) شرطه (٦) وهو المجاوره (٧) .

فطولب ههنا بضد للسهو يكون شرطا فى العلم (٨) ليحال (٩) امتناع حصول العلم مع السهو على منافاة شرطه كما ذكرنا (١٠) فى المثالين ، فلم يجد (١١) إليه سبيلا .

ثم قيل لمن زعم أن القدرة الحادثة تتعلق بجميع المتضادات إلا فى العلم : ما وجه التخصيص والفرقان ؟

فقال الفرق غامض ، ووجه الاختصاص خفى لا يدرك بالعقول ، فلم يبق إلا عن عجز وقصور .

وهذا مآل (١٢) من قال إن القدرة على الشئ قدرة على بعض (١٣) أضداده ؛ إذ اختصاص بعض الأضداد بكونه مقدورا دون ما سواه ، لابد له من وجه لأجله يختص فيغمض الكلام عليه أيضا .

ثم نقول إذا قلتم بأن القدرة الحادثة تصلح للضدين وهى مؤثرة فيما وقع منهما فلم يختص الوقوع بأحدهما دون الثانى ؟ فإن اختصاص فعل الفاعل يستدعى إرادة مخصصة ، والفعل الواقع (١٤) من العبد عندكم يصح مع الذهول والغفلة ، فكيف يستقيم الاختصاص ؟

ثم أكد هذا الإلزام (١٥) بأن الإرادة حادثة عندكم ، فإذا اختصت بالوقوع دون ضدها - وهو الكراهة - والإرادة لا تراد عندكم ، والتخصيص بالإرادة ،

---

(١) أ : بدون ما بين القوسين . زدناه من ب ، ج ليستقيم النص . (٢) د : المضادات .
(٣) أ ، ب ، ج : نعنى بأن . (٤) بداية : ل ١٦٥ / أ فى ج . (٥) أ : بمضادة ، ب ، ج : بمضادته . (٦) بداية : ل ١٣٣ / أ فى ب . (٧) أ ، ب : المساورة . راجع الكامل فى اختصار الشامل ل ١٤٩ / ب . (٨) د : يكون شرطه العلم .
(٩) أ ، ب ، ج : لمحال . (١٠) د : ذكر . (١١) أ ، ب ، ج : نجد .
(١٢) ج : حال (١٣) أ ، ب : البعض . (١٤) أ : للواقع . (١٥) بداية : ل ١٦٥ / ب فى ج .

فإذا لم ترد الإرادة امتنع الاختصاص (١) .

وقوله بعد ذلك :

(إن السهو غير مقدور وهو (٢) ضد العلم) ١٢٢/ب ، ١٢٣/أ

قد تقدم بيان ذلك وبسطه (٣) .

ثم ذكر احتجاجهم أن حق القادر أن يتمكن من الإقدام والإحجام وإلا كان ملجأ الى الفعل .

وأجاب عنه بأنه اقتصار (٤) على ذكر المذهب (٥) .

ومحل النزاع من نوع (٦) أن القدرة الحادثة هل تصلح للضدين أم لا ؟

فمن قال من حكم القدرة الحادثة صلاحية الضدين فقد أخذ محل النزاع مصادرة ، وهذا لا سبيل إليه ، ومثل ذلك يتعلق العلم بالمعلوم ، وهذا مثال القدرة الحادثة (٧) من حيث إنها تتعلق ولا تؤثر عنده ،

ثم قال :

(إذا جاز أن يكون المربوط قادرا مع تعذر وجود ما هو قادر عليه منه فكيف تستبعدون (٨) قدرة منا غير متعلقة بالضدين) ١٢٣/أ

ووجه هذا الإلزام : أنهم لما ألزموا تعلق القدرة بالضدين ، من حيث إنه (٩) يكون ملجأ إذا لم يتمكن من الترك ، والمربوط غير متمكن ، إذ التعذر ينافي التأتي والتمكن ، هذا تمام هذا الفصل (١٠) .

* * *

---

(١) راجع : الإرشاد ٢٢٤ . (٢) بداية : ل١٢٣/ أ في أ .

(٣) راجع ص ٣٧٢ـ٣٧٣ (٤) أ : اختصار .

(٥) راجع الاحتجاج والجواب عنه في المصدر السابق ٢٢٥ .

(٦) أ ، جـ : ضوع . (٧) بداية : ل١٣٣/ ب في ب .

(٨) أ : يستبعدون . (٩) أ ، ب ، حـ ان .

(١٠) راجع هذا الفصل في المصدر السابق ٢٢٣ـ٢٢٥ ، شرح الإرشاد لابن ميمون ٤٤٩ـ٤٥١ .

* فصل : معقود فيما شاع من مذهب الشيخ أبى (١) الحسن فى تكليف ما لا يطاق *

قوله : (تكليف ما لا يطاق تكثر (٢) صـــوره) ١٢٣/أ

يريد : أن ما لا يطاق يطلق [على] (٣) أنحاء عديدة : فقد يقال ما لا يطـاق [لما] (٤) استحال وجوده فى نفسه كفرض اجتماع الضدين ونحوه ،

وقد يقال ما لا يطاق لما كان ممكنا فى نفسه إلا أنه ليس من جنس المقدور كالألوان والأجسام والطعوم والأرايح .

وقد يقال ما لا يطاق لما هو من جنس المقدور الا انه لم تجـر العادة بخـلق القدرة عليه كالطيران فى الهواء والتحلق (٥) فى جـو السماء .

وقد يقال ما لا يطاق لما جرت العادة بخلق القدرة عليه إلا أنه لا قدرة عليه حالة الأمـــر .

والأنحاء كلها تشترك فى جهة واحدة وهى نفى الطاقة ،والطاقة هـــى القدرة (٦) .

وكما أن المستحيل (٧) غير مقدور فبقية الأقسام (٨) غير مقدورة ، إلا أن المستحيل لا يصح أن يكون مقدورا أصلا ، وما ليس من جنس مقدورنا يصح أن يكون مقدورا لله تعالى ، وما لم تجـر العادة بخلق القدرة عليه وان انتفت القدرة عليه فيجوز أن يكون مقدورا لنا ثابتا (٩) .

والقسم الرابع : انتفاء القدرة فيه (١٠) مخصوص (١١) بالإضافة إلى بعض الأزمنة (١٢)

قال : (فمن صوره (١٣) تكليف المستحيل ،والصحيح عندنا أن ذلك جائـز عقلا (١٤) ،واختلف جواب أبى الحسن فى جواز تكليف (١٥) من لا يعلم كالميت والمغشى عليه (١٦)) ١٢٣/ب

قلت : قد تكلم الأصحاب على ذلك فقالوا مع القول بتجويز تكليف ما لا يطـــاق لا يجوز تكليف المجنون والمغمى عليه ،وكل من لا يفهم الخطاب (١٧) ، لأنـــا نجوز تكليف ما لا يطاق بناء على أنه تكليف المحنة ،فمن لا يفهم كيف يصح منه الامتحان ،

---

(١) بداية : ل ١٦٦/أ فى جـ . (٢) أ ، ب ،جـ : لكثرة . صححناه من د . (٣) أ ،ب ،جـ : بدون (على) زدناه من د ليستقيم النص . (٤) أ : لا . (٥) أ ،ب ، جـ : والتخلق . صححناه من د . (٦) راجع : مختار الصحاح/مادة طوق ٤٢٥ .
(٧) بداية : ل ١٢٣/ب فى أ . (٨) أ : الأجسام . (٩) أ ،ب : ثابـت .
(١٠) بداية : ل ١٣٤/أ فى ب . (١١) ب : مخصص . (١٢) محل النزاع فى تكليف ما لا يطاق ما أمكن فى نفسه لكنه لم يقع متعلقا بقدرة العبد . راجع : متن المواقف ٣٣١ ، شرح المقاصد ١١٤/٢ . (١٣) أ ، ب ،جـ : صور . (١٤) منع الجوينى هذا التكليف فى كتبه الأخيرة . راجع : العقيدة النظامية ٥٧ ،البرهان ١٠٤/١ .
(١٥) بداية : ل ١٦٦/ب فى جـ . (١٦) راجع : الإرشاد ٢٢٦ .
(١٧) راجع أصول الدين ٢٠٧ ، العقيدة النظامية ٥٦ ، الاقتصاد فى الاعتقاد ١٥٥ .

وهو كتكليف الجماد والبهائم والموتى ، فإن ذلك لايجوز (١) ـ وإن جوزنا تكليف ما لا يطاق ـ

ومن الأصحاب من جعل القول فى تكليف من لا يعلم من باب تكليف ما لا يطاق (٢) فإذا بناه (٣) على أنه جائز فليكن الآخر جائزا ؛ لأنه من نوعه (٤) .

قال : (والدليل على جواز التكليف بالمستحيل ما أقمناه من واضح الأدلة على أن القاعد فى حال قعوده غير قادر على القيام ، والأمر متوجه على القاعد بالقيام بلا ريب) ١٢٣/ ب

وفى ذلك تكليف ما لا يطاق .

وأورد على نفسه سؤالا فقال :

(فإن قيل القيام ممكن على الجملة بخلاف المستحيل) ١٢٣/ب

وأجاب عنه بأن : (وقوع القيام مقدورا (٥) من غير قدرة مستحيل ، فليس إذن من قبيل الممكن) ١٢٣/ب

قلت ليس هذا بجواب يحسن به الانفصال عن هذا السؤال ؛ فإن التكليف عندنا طلب واقتضاء (٦) ، والطلب يستدعى مطلوبا (٧) ، والمطلوب هو ايقاع الفعل ، والمستحيل ليس بفعل ، وإذا كان الأمر اقتضاء الفعل والنهى اقتضاء (٨) الترك فلا يتعقل (٩) معنى الفعل والترك فى (١٠) المستحيل .

وقوله : (إن وقوع الفعل مقدورا من غير قدرة مستحيل) ١٢٤/أ

فأقول : كونه مقدورا ليس (١١) مقتضى ؛ إذ كونه مقدورا يرجع بالاتفاق الى تعلق القدرة به ، والقدرة غير مكلف بها اتفاقا ، ولا كسب للعبد فى قدرته إجماعا ، والكلام فى المقتضى بالطلب هل هو ممكن أم لا ؟ ولا كلام أن القيام بدلا عن (١٢) القعود ممكن ، وكونه مقدورا غير مقتض (١٣) ، فالحكم بالجواز إذن بناء على المقايسة بين المستحيل وبين الأمر بالقيام حالة القعود لا (١٤) يتمشى .

---

(١) راجع: المصدر السابق ١٥٠ . (٢) منع الباقلانى تكليف الميت والجماد وجوز تكليف الحى الذى لا يتصور أن يعلم ما لا يطيقه . راجع: الكامل فى اختصار الشامل ل ١٦٢/أ .
(٣) أ، جـ : بناء . (٤) ب ، جـ : فروعه . (٥) جـ : مقدور .
(٦) راجع: أصول الدين ٢٠٧ ، الاقتصاد فى الاعتقاد ١٥٠ . التكليف عند الأشاعرة عرفه الباقلانى بأنه : الأمر بما فيه كلفة والنهى عما فى الامتناع عنه كلفة . راجع: البرهان ١/ ١٠٢. واختار الجوينى أنه : إلزام ما فيه كلفة . راجع: المصدر السابق نفس الصفحة وعند المعتزلة : نقل عبد الجبار عن ابن الجُبّائى : أنه الأمر بما على المرء فيه كلفة ، ونقل عنه انه قال التكليف إرادة فعل على المكلف فيه كلفة ومشقة ، كما نقل عنه أنه الأمر والإرادة للشىء الذى فيه كلفة ومشقة على المأمور به . واختار أنه إعلام المكلف أن عليه أن يفعل أو لا يفعل نفعا أو ضررا مع مشقة تلحقه بذلك . راجع: المغنى ١١/ ٢٩٣ ، المحيط بالتكليف ١١ . (٧) بداية : ل ١٢٤/أ فى أ . (٨) بداية : ل ١٦٧/ أ فى جـ . (٩) ب ، جـ : ينعقل . (١٠) أ : من . (١١) بداية : ل ١٢٤/ب فى ب .
(١٢) ب ، جـ : من . (١٣) أ ، ب ، جـ : مقتضى . (١٤) أ : ولا .

وأورد سؤالا آخر وهو أن القاعد إذا أمر بالقيام فهو منهى عن القعود وهو مقدور له فلم يخرج التكليف عن الطاقة (١) .

وهذا يتوجه على من قال من أصحابنا إن القدرة تتعلق بالضدين وإن كانت لا تقارن الا أحدهما كابن سريج وغيره ، فإذا كان الضد مقدورا لزم أن يكون المأمور به مقدورا .

وأما من ذهب إلى أن القدرة لا تتعلق إلا بما قارنته فلم يكن الفعل مقدورا لما كان ضده مقدورا ،غير أنه يتوجه على من قال ان التكاليف كلها واقعة على خلاف الاستطاعة (٢) فيتوجه عليه السؤال ؛ إذ تبين أن المنهى عنه مقدور ، والنهى من أقسام التكاليف .

وأجاب صاحب الكتاب عن هذا السؤال من وجهين :
أحدهما : أن من صور المسألة تكليف (٣) القاعد بالتحلق (٤) فى جو السماء ، ولم يلزم من كون القعود مقدورا أن يكون ضده مقدورا .
الثانى : أن المقصود هو المأمور به والنهى لازمه (٥) ،والمقصود غير مقدور (٦) .
ويمكن أن يجاب عنه بأن يقال النهىعن القعود طلب ترك القعود ، وهو فى (٧) حال القعود غير تارك له .

وأورد الخصوم سؤالا آخر ، فقالوا الأمر بالضدين يتضمن إرادتهما ، وإرادة جمع الضدين مستحيل (٨) .

وهذا بناء منهم على أن الأمر بالشىء يتضمن إرادة الامتثال وهو محل (٩) التنازع ، وقد بينا أن الآمر بالشىء ليس يلزم أن [يكون] (١٠) مريدا له (١١) .

ثم تكلم فى (١٢) طرف الوقوع بعد أن صرح بالجواز ، ونقل عن الشيخ أنه جوز وقوع التكليف بالمحال (١٣) ، وقد نقل فى غير هذا الكتاب أن (١٤) بعض أصحاب أبى الحسن يخالفه فى ذلك ،ويزعم أنه جائز غير واقع (١٥) ،

---

(١) راجع: الإرشاد ٢٢٧ . (٢) كالإمام الأشعرى . راجع: البرهان ١/ ١٠٢ـ١٠٣ ، الملل والنحل ١/ ٩٦ . (٣) بداية: ل ١٦٧/ب فى جـ . (٤) أ ، ب ،جـ :بالخلق .
(٥) بداية: ل ١٢٤/ب فى أ . (٦) راجع: الإرشاد ٢٢٧ . (٧) أ: من . (٨) راجع: المصدر السابق نفس الصفحة . (٩) بداية: ل ١٣٥/أ فى ب . (١٠) أ ، ب: بدون (يكون) زدناه من جـ ليستقيم النص . (١١) راجع ص ١١٤، ١١٩ . (١٢) أ: من . تحريف .
(١٣) راجع: المصدر السابق ٢٢٧ـ٢٢٨ . (١٤) أ: عن . تحريف .
(١٥) راجع: البرهان ١/ ١٠٢ ـ ١٠٣ .

وهذا الاختلاف إنما يتوارد على الأقسام الثلاثة (١) الأول من باب ما لا يطاق ، أما القسم الرابع فلا شك عند أبي الحسن في وقوعه ،بل التكاليف كلها واقعة على خلاف الاستطاعة بالمعنى المراد في القسم الرابع .

وذكر في تقرير الوقوع قضية أبي لهب (٢) ،فإنه كلف أن يصدق النبي — صلى الله عليه وسلم — فيما أخبر به ، ومن جملة ما أخبر به أنه لا يصدقه ،فقد كلفه في أن (٣) يصدقه في (٤) ألا يصدقه ،وهذا تكليف الجمع بين النقيضين (٥)

وهذه الدلالة تتوقف على ثبوت كون الرسول — صلى الله عليه وسلم — أخبر أنه لا يصدقه بنقل متواتر لتقوم (٦) به الحجة ،وإذا لم يثبت ذلك لم تقم به حجة .

وقد منع الإمام في غير هذا الكتاب وقوع التكليف على هذا الوجه لأبي لهب (٧) — وقد نقله عن أبي جهل (٨) — ويقول إنما كلف بالتزام شرائعه ، وتصديق رسوله ،وأما أن يصدقه في (٩) ألا يصدقه فغير مسلم ثبوت ذلك (١٠)

وقد استدلوا على الجواز بقوله تعالى :

" ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا (١١) به (١٢) .

ولو لم يكن جائزاً لما سألوا ألا (١٣) يقع بهم .

وقد يستدل على نفي الوقوع بقوله تعالى :

" لا يكلف الله نفسا إلا وسعها" (١٤) إلى غير ذلك مما وقع في التنزيل :

" يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر (١٥) " وأي (١٦) عسر أشد من تكليف ما لا يطاق ؟

وكذلك قوله : "وما جعل عليكم في الدين من حرج (١٧)

وأي حرج أشد من التكليف بما لا يصح أن يكون مقدورا ،والله أعلم (١٨) .

---

(١) أ ،ب : الثلاث . (٢) أبو لهب : عبد العزى بن عبد المطلب بن هاشم م سنة ٢ هـ ، عم رسول الله — صلى الله عليه وسلم — أحد الأشراف الشجعان في الجاهلية ،ومن أشد الناس عداوة للمسلمين في الإسلام . انظر ترجمته في : الأعلام ٤/١٢ .

(٣) أ : أنه . (٤) بداية : ل ١٦٨/أ في جـ . (٥) راجع : الإرشاد ٢٢٨ .

(٦) أ : لتقدم . تحريف . (٧) أبو لهب سبق التعريف به . راجع الصفحة نفسها . راجع البرهان ١/١٠٤ . (٨) راجع : المصدر السابق الصفحة نفسها . أبو جهل : عمرو ابن هشام بن المغيرة المخزومي القرشي م سنة ٢ هـ أحد سادات قريش وأبطالها ، ودهاتها في الجاهلية ،وأشد الناس عداوة لرسول الله — صلى الله عليه وسلم — في الإسلام . انظر التعريف به في : الأعلام ٥/٨٧ . (٩) أ : من . (١٠) راجع: البرهان ١/١٠٤ .

(١١) بداية : ل ١٢٥/أ في أ . (١٢) سورة البقرة من آية ٢٨٦ .

(١٣) أ : أنه لا . (١٤) سورة البقرة من آية ٢٨٦ . (١٥) سورة البقرة من آية ١٨٥ .

(١٦) أ : وأنى . (١٧) سورة الحج من آية ٧٨ .

(١٨) بداية : ل ١٣٥/ ب في ب . راجع فصل التكليف بما لا يطاق في : اللمع ٩٩ — ١٤٤ ، التوحيد ٢٦٣ — ٢٨١ ،الإرشاد ٢٢٦ — ٢٢٨ ، البرهان ١/١٠١ — ١٠٥ ، الاقتصاد في الاعتقاد ١٥٠ — ١٥١ ،الملل والنحل ١/٩٦ ، المعالم ٨٥ — ٨٦ ،أبكار الأفكار ٢/٦٦٨ — ٦٧٠ ،المسايرة ١٠٦ — ١١٠ ،عمدة العقائد ٢٢٤ ،شرح المقاصد ٢/١١٣ — ١١٥ ،شرح المواقف ٣٣١ — ٣٣٤ ، شرح الفقه الاكبر لملا القاري ١٤١ — ١٤٢ ،نشر الطوالع ٢٩٥ — ٢٩٧ ،قضايا عقدية ٢٦ — ٣٥ .

فصل مشتمل على خروج الألوان والطعوم والأرايح عن أن يحكم عليها بجواز تعلق القدرة الحادثة بهـا .

فمذهب أهل الحق خروجها عن أن تكون (١) مقدورة بالقدرة الحادثة (٢) . ووافق (٣) على ذلك الخصوم (٤) فإنهم سلموا أن الألوان لا تقع متولدة من فعل العبد ، فلم تصح القدرة (٥) الحادثة لأن (٦) تتعلق بذلك مباشرة ، ولا مسببا (٧) بواسطة إنشاء سبب يقتضيها (٨) .

ودليل أصحابنا ما ذكره صاحب الكتاب من أن :

(هذه الأجناس لو صح أن تكون مقدورة لكان إذا فقدت القدرة يقوم بالذات عجـز متعلق بها) ١٢٥ / أ

ونحن نجد من أنفسنا فرقا ضروريا بين نسبة اللون القائم بنا إلينا وبين نسبة الحركة الرعيشية إلى أيدينا أو أرجلنا ، ونجد زَمَانة تمتنع معها الحركة ، ولا نجد مثل تلك الحالة بالنسبة إلى الألوان والطعوم ، والعجز من الصفات التى يشترط فى ثبوتها الحياة ، وإذا قام بالذات فلابد من إحساسه كاحساس الآلام واللذات (٩) .

---

(١) أ ، ب : يكون . (٢) راجع: أصول الدين ١٣٤ ، الإرشاد ٢٢٨ ، نهاية الأقدام ٥٦ .
(٣) أ: ووافق . (٤) راجع: شرح الأصول الخمسة ٩٠ ، نهاية الأقدام ٥٦ .
(٥) بداية : ل ١٦٨ / ب فى ج . (٦) أ ، ب ، ج : أن . (٧) ب : سببا .
(٨) راجع: المغنى ٩ / ١٣ . وأضيف أن المعتزلة اختلفوا فيما هو مقدور القدرة الحادثة وما هو غير مقدور لها فمنهم من قال لا فعل للعبد إلا الفكر ، وقال الجاحظ وثمامة أن الإنسان إنما يفعل الإرادة فقط ، وماعدا الإرادة قال الجاحظ يقع من الإنسان بطبعه ، وانه ليس باختيار له ، وقال ثمامة فعل لا فاعل له ، ومنهم من قال غير الإرادة قد يفعله الإنسان اختيارا ، ثم اختلفوا فى ذلك الغير فقال معمر ما وجد فى حيز الإنسان فهو فعله ، وما جاوز حيزه فهو فعل ما وجد فيه طباعا ، وكذلك كان يقول فى سائر ما يفعله تعالى إنه فعل الجسم بطبعه . وقال إبراهيم النظام كل ما جاوز حيز الإنسان فهو فعل الله ـ عز وجل ـ بإيجاب الخلقة بمعنى ـ أنه طبع الحجر طبعا وخلقه خلقا إذا دفعته ذهب ، وقال أبو الهذيل العلاف أن العبد يفعل الإرادة والمراد وسائر ما يحل فى جوارحه من الاكوان والاعتمادات وغيرها . وقال الجُبَّائيان إن أفعال الجوارح من الحركات والاعتمادات والتأليف والآلام والأصوات والاعتقاد وأضداده ولا يصح عندهما أن يفعل الإنسان اللون والطعم والرائحة لا متولدا ولا مباشرا ، ولا يصح أن يفعل الجسم والحياة والقدرة ، ولا يجوز أن يفعل العلم والاعتقادات على جهة التوليد فى غيره وزعم بشر بن المعتمر أن الألوان والطعوم والروائح والرؤية والسمع منها ما هو من فعل الله عز وجل ـ ومنها ما هو من فعل العبد ، ومنها ما هو من اجتماع الجهاد . وقال عبد الجبار : الحركات والسكنات على اختلاف أجناسها ما يحدثها العبد ، وكذلك الاعتمادات على اختلافها ، وجنس التأليف والألم والصوت والكلام ...... = ...

.... = فيخرج عنده عن كونه مقدورا للقدرة الحادثة الجواهر والألوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والحياة والقدرة والشهوة والنفرة والفناء ، ويدخل عنده تحت مقدور القدرة الحادثة : الأكوان والاعتمادات والتأليفات والأصوات والآلام والاعتقادات والإرادات والكراهات والظنون والانظار .

راجع : مقالات المعتزلة فيما هو مقدور القدرة الحادثة . وما هو غير مقدور لها في : المغنى ٨/٤٣ ، ٩/١١ـ١٤ ، شرح الأصول الخمسة ٩٠ ، أصول الدين ١٣٥ .

(٩) أ : أو للذات .

وأما ما ذكره من لزوم إدراك العجز عن انتفاء الآفات المانعة : انا نـدرك العجز بالنظـر إلى الحركات ،ولم يكن ذلك باعتبار كونه عرضا وإنما كان باعتبـار كونـه عجزا ، فيطرد في كل عجـز (١) .

وهذا كلام مبني على سـبر غير حاصر ، فلا عبرة (٢) بمثله .

والمعتمد وجدان التفرقة بين حالتنا في العجز عن حركاتنا وزَمَانتنـــا ، وبين حالتنا بالنسبة إلى (٣) ألواننا القائمة بنا ، ومعقولية حال العجز لا تختلف، وان اختلف (٤) متعلق العجز فليتأمل (٥) .

* * *

---

(١) راجع : الإرشاد ٢٢٨ــ ٢٢٩ . (٢) أ : عبده ، ب : عنـده .

(٣) بداية : ل١٢٥/ ب في أ . (٤) أ : اختلفـت .

(٥) راجع هذا الفصل في : المصدر السابق ٢٢٨ــ٢٢٩ ، شرح الإرشـــاد لابن ميمون ٤٥٥ ــ ٤٥٦ .

فصل في خلاف المعلوم هل هو مقدور أم لا ؟

فما علم الله أنه لا يقع لا يخرج عن كونه مقدورا (١) لله ـ تعالى ـ يتعلق علمه بانتفاء وقوعه (٢) .

وأما (٣) القدرة الحادثة فقد ذكرنا أنها لا تتعلق بالضدين ، وإنما تتعلق بما وقع منهما وقارنته القدرة (٤) ، فلا يكون خلاف المعلوم متعلق القدرة الحادثة (٥) .

وإن فرع على مذهب ابن سريج ومن وافقه من أصحابنا فالقدرة صالحة لخلاف المعلوم ، وإن لم يقع من المقدورين التي هي صالحة لكل واحد منهما على البدل إلا أحدهما .

واعلم ان الاختلاف في هذه المسألة لا يتحقق (٦) لعدم توارد المختلفين على مورد واحد ، وذلك أن خلاف المعلوم يصح أن يقال انه غير مقدور بمعنى . أن القادر لم يوقعه ، ويصح أن يقال هو مقدور ـ بمعنى ـ أنه متمكن من إيقاعه .

فواحد ينظر الى الوقوع فيقول :

ما علم الله أنه (٧) لا يقع فلا يقع قطعا ، فلا معنى لتعلق القدرة بالمقدور مع أن القادر لا يوقعه .

وآخر يقول القادر متمكن من إيقاعه وإن لم يوقعه وهو ممكن باعتبار ذاته ، وتعلق (٨) العلم بأنه لا يقع لا ينفي امكانه (٩) ، وصلاحية القدرة لا قصور فيها ، وقد قام الدليل على عموم تعلقها بجميع (١٠) الممكنات ، فيجب القول بكونه مقدورا ، فصار خبر هذه الدعوى معبرا عنه بلفظ مشترك فلا يقع التناقض بين الخصمين في الدعوى ، فكان النفي والإثبات في (١١) اللفظ غير جار على حكم النقيضين ، فصح (١٢) القول الذي ذكره أن الاختلاف في هذه المسألة والاضطراب لا حاصل له (١٣) .

---

(١) بداية : ل ١٦٩ / أ في جـ . (٢) راجع : الإرشاد ٢٢٩ . (٣) بداية : ل ١٣٦ / أ في ب

(٤) راجع ص ٣٦٨ (٥) مذهب أهل الحق : أن خلاف المعلوم غير مقدور للقدرة الحادثة . راجع : شرح الأصول الخمسة ٤١٨ ، البرهان ١ / ١٠٥ .

(٦) أ : تتحقق . (٧) ب : ان . (٨) أ : وتعلم . تحريف . (٩) أ : لا يخفى لمكانه . (١٠) أ : لجميع . تحريف . (١١) بداية : ل ١٦٩ / ب في جـ .

(١٢) أ : يصح . (١٣) راجع : الارشاد ٢٢٩ . راجع هذا الفصل في المصدر السابق ٢٢٩ ، شرح الإرشاد لابن ميمون ٤٥٦ .

فصل يشتمل على الرد على القائلين بالتولد .

مذهب أهل الحق أن القدرة الحادثة لا (١) تأثير لها فى الوجود ، وهى متعلقة بمقدورها ولا تتعلق بمقدور الا فى محلها ،وما خرج عن محلها فلا نسبة بينه وبين القدرة (٢) [والمعتزلة] (٣) قد سبق أن مذهبهم أن العبد خالق مخترع (٤) ، ووافقوا (٥) أن القدرة الحادثة لا تتعلق مباشرة إلا بالمقدور الذى فى محلها ، غير أنهم يرون أن ما فى محلها سبب يوجد به ما هو خارج عن محلها ، وزعموا أن السبب مقدور والمسبب أيضا مقدور بواسطة إيقاع السبب (٦) ، ولم يذكروا تولدا فى محل القدرة إلا العلم الحاصل بالنظر ؛ فإن النظر عندهم يولده فى محل القدرة عليه (٧) .

وهذا المذهب إنما أخذوه من مذهب الفلاسفة فى الأسباب الطبيعية ؛ فإنهم زعموا أن الطبيعة تؤثر فى مفعولها ما لم يمنعها مانع ، ولم يجروها مجرى العلل العقلية الموجبة لذواتها ؛ إذ لا يجوز أن يمنعها مانع (٨) ، فأخذ المعتزلة ذلك ولقبوه تولدا ، ولم يجعلوا حكم السبب المولد بمثابة حكم العلة العقلية ، لجواز أن يمتنع التولد لمانع .

ثم أوردوا المباينة (٩) كيلا يظهر مأخذهم (١٠) ، فقالوا هو فعل فاعل السبب .

وهذا إذا حقق لم يكن له حاصل ؛ فإن الأثر الواحد يمتنع أن يكون ثابتا لمؤثرين ، فمن ضرورة القول بتأثير السبب فيه امتناع تأثير القادر فيه .

وقول القائل هو يؤثر فيه بواسطة السبب يئول (١١) حاصل القول فيه إلى أنه فعل سببه ، كما أن البارى (١٢) عندهم فعل العبد وهو مخترع لفعله ، ولم يكن فعله فعلا لله — تعالى — غير أنهم امتنعوا من أن يقولوا فعل العبد مقدور للبارى بواسطة إنشاء فاعله ؛ لأنهم يرومون فى أصلهم قطع نسبة القبائح إليه .

---

(١) بداية :ل ١٢٦/أ فى أ . (٢) راجع مذهب أهل الحق فى التولد فى : التمهيد ٣٣٤-٣٣٥ ، أصول الدين ١٣٨ ، الإرشاد ٢٣٠ ، شرح المقاصد ٢/١٠٦ ، شرح المواقف ٢٥٧ ، شرح الكبرى ٣٠٠ . (٣) أ: بدون (والمعتزلة) زدناه من ب، جـ ليستقيم النص . (٤) راجع ص ٣٢٥ (٥) بداية :ل ١٣٦/ ب فى ب . (٦) راجع: المغنى ٩/٣٧ ، ١٦١ ، المحيط بالتكليف ٣٥١ . (٧) راجع: المحيط بالتكليف ٣٥١ . (٨) راجع: شرح الكبرى ٣٠٠-٣٠١ . (٩) يعنى : تغير العبارة . (١٠) بداية :ل ١٧٠/ أ فى جـ . (١١) أ،جـ : يؤل ب: يؤول .

(١٢) جـ : للبارى .

ولو التزموا مثل ذلك فى الفاعل لأوجبوا نسبة القبيح إليه ، إذ هذه النسبة فى الخير كهى فى الشر ، وإذا تساوت (١) معقولية الإضافة فى السبب والفاعل ، لم يبق [إلا] (٢) تسمية (٣) لا (٤) تشعر بحقيقة .

وما نقله عنهم من أن المتولد فعل فاعل السبب (٥) ، فقد نقل فى الشامل وقوع اتفاق الكل على ذلك (٦) .

ولا يصح ، فقد ذهب النظام منهم الى أن المتولدات مضافة إلى (٧) البارى ـ تعالى ـ لا على معنى أنه فعلها ، ولكن خلق الأجسام على طبائع وخصائص تقتضى حدوث الحوادث المعتورة (٨) عليها (٩) ، ولم يقل إنها لفاعل السبب .

وذهب حفص الفرد (١٠) منهم إلى أن ما يقع مباينا للقدرة على قدر اختيار المسبب فهو فعل (١١) لفاعل السبب ، وذلك كالقطع والفصد (١٢) والذبح ، وما لا يقع على قدر اختيار المسبب كالتقوى عند الاندفاع ونحوه فليس من فعله (١٣) .

واختلفوا فى وقت تعلق القدرة بالمتولد : فقال قوم منهم لا يزال مقدورا الى حين وقوع سببه ، فيجب ثبوته ، فينقطع أثر القدرة فيه ، وقال آخرون انما ينقطع كونه مقدورا إذا وقع ووجد ، أما وجود سببه فلا يمنع كونه مقدورا (١٤) .

---

(١) أ ، ب ، جـ : تساوى . (٢) أ : بدون (الا) زدناه من ب ، جـ ليستقيم النص .

(٣) بداية : ل ١٣٧/أ فى ب . (٤) أ : إلا . (٥) راجع : الإرشاد ٢٣٠ ، راجع : المحيط بالتكليف ٣٨٠ ـ ٣٨١ . (٦) راجع : الكامل فى اختصار الشامل ل ٢٠٢/ب .

(٧) بداية : ل ١٢٦/ ب فى أ . (٨) أ : المصورة . اعتوروا الشىء : تداولوه فيما بينهم . راجع مختار الصحاح /مادة عور ٤٨٦ . (٩) راجع : شرح الأصول الخمسة ٣٨٧ ، شرح الكبرى ٣٠١ . (١٠) أبو عمر حفص الفرد ـ فى لسان الميزان حفص القرد ، وفى ميزان الاعتدال حفص بن القرد : من أكابر المجبرة نظير النجار ، مصرى ، قدم البصرة وسمع من أبى الهذيل العلاف ، واجتمع معه وناظره ، كان معتزليا ثم قال بخلق الأفعال ، مبتدع كفره الشافعى فى مناظرته ، من أقواله : لله ـ تعالى ـ ماهية لا يعرفها غيره يراها المؤمنون بحاسة سادسة . من تصانيفه : التوحيد ، الرد على النصارى ، الاستطاعة ، الرد على المعتزلة ، الأبواب فى المخلوق . انظر ترجمته فى : الفهرست ٢٢٩ ـ ٢٣٠ ، الفرق بين الفرق ٢١٤ ، الملل والنحل ٩٠/١ ـ ٩١ ، ميزان الاعتدال ٥٦٤/١ ، لسان الميزان ٣٣٠/٢ . (١١) بداية : ل ١٧٠/ب فى جـ .

(١٢) ب : والقصد . (١٣) راجع : مقالات الإسلاميين ٩١/٢ ، الكامل فى اختصار الشامل ل ٢٠٢/ ب ، شرح الكبرى ٣٠١ .

(١٤) راجع : المصدر السابق ٣٠٢ .

والقول الأول هو المعتمد عندهم .

واختلفوا في الألوان والطعوم هل يجوز أن تقع متولدة أم لا ؟ (١)

وذهب ثمامة بن أشرس (٢) الى أن هذه الحوادث التي قيل فيها إنها متولدة فهي (٣) حوادث لا فاعل لها (٤) .

وهذا يهدم أصل الدليل على إثبات الصانع .

وذهب معمر (٥) الى أن جميع الأعراض واقعة بطبائع الأجسام إلا الإرادة (٦) فإنها مستثناة عندهم (٧) عن هذه القاعدة .

والمولدات عندهم أربعة أصناف : الاعتماد ، والمجاورة على شرائط معتبرة عندهم ،والنظر المولد للعلم ، والوهي (٨) المولد للآلام (٩) .

وقد اختلف أبو هاشم والجُبَّائي في أن المولد الاعتماد أو الحركة : فذهب الجُبَّائي إلى أن المولد الحركة (١٠) .

---

(١) ذهب الجُبَّائيان الى أنه لا يصح أن يفعل الانسان اللون والطعم والرائحة لا متولدا ولا مباشرا وأجاز البغداديون و بشر بن المعتمر تولد اللون والطعم والحرارة وما شاكلها . راجع : المغني ٩/١٢-١٣ ،المحيط بالتكليف ٣٨٩-٣٩٠ ، شرح الكبرى ٣٠٢ . (٢) أبو معن ثمامة بن أشرس النميري م٢١٣ هـ ،من رجال الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة ، وإليه تنسب الثمامية ،أحد الفصحاء البلغاء المقدمين ، كان في زمن المأمون والمعتصم والواثق من تلاميذ الجاحظ . انفرد ببدع منها : قوله إن من لم يضطره الله - تعالى - إلى معرفته لم يكن مأمورا بالمعرفة ،ولا منهيا عن الكفر ،وقوله بأن العالم فعل الله بطباعه ،وقوله بأن الأفعال المتولدة لا فاعل لها . انظر ترجمته في : الفهرست ٢٠٧-٢٠٨ ،مقالات الإسلاميين للبلخي ٧٣ ،فرق وطبقات المعتزلة ١/٧٠-٧٣ ،الفرق بين الفرق ١٧٢-١٧٥ ، تاريخ بغداد ٧/١٤٥-١٤٨ ، التبصير في الدين ٤٨-٤٩ ، الملل والنحل ١/٧٠-٧٦ ، ميزان الاعتدال ١/٣٧١-٣٧٢ ، لسان الميزان ٢/٨٣-٨٤ ، الأعلام ٢/١٠٠-١٠١ ،معجم المؤلفين ٣/٤٦ .
(٣) أ : فهو . (٤) راجع : الانتصار للخياط ٢٥ ،المغني ٩/١١ ،المحيط بالتكليف ٣٨٠ ، شرح الأصول الخمسة ٣٨٨ ، شرح الكبرى ٣٠٢ . (٥) معمر بن عباد السلمي م٢١٥ هـ ، من كبار رجال المعتزلة ، من طبقة العلاف ، من أهل البصرة وسكن بغداد ، تتلمذ عليه بشر بن المعتمر وهشام بن عمرو وأبو الحسن المدائني ، ناظر النظام ،وقيل وجهه الرشيد الى ملك السند ليناظره ،وأن ملك السند دس له السم في الطريق فمات ، عده العلماء من الغلاة ،من أقواله : إن الله - تعالى - لم يخلق شيئا من الأعراض ، وانه لا يخلق حياة ولا موتا ، وامتنع من القول بأن الله - تعالى - يعلم نفسه ، انظر ترجمته في : الفهرست ٢٠٧ ،مقالات الإسلاميين للبلخي ٧١ ، فرق وطبقات المعتزلة ١/٦٣-٦٥ ، الفرق بين الفرق ١٥١-١٥٤ ، التبصير في الدين ٤٥ ، الملل والنحل ١/٦٥-٧٠ ،لسان الميزان ٦/٧١ ، الأعلام ٧/٢٧٢ ،نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ١/٦٠٧-٦٢٨ . (٦) راجع: المحيط بالتكليف ٣٨ ،شرح الأصول الخمسة ٣٨٧ ، شرح الكبرى ٣٠٢ . (٧) يعني : عند معمر وثمامة بن أشرس. راجع: شرح الأصول الخمسة ٣٨٨ ،المحيط بالتكليف ٣٨ .
(٨) أ: والدها ، ب،ج : والوها . (٩) راجع: المغني ٩/١٣٨-١٣٩ ،شرح الكبرى ٣٠٢ .
(١٠) راجع: المغني ٩/١٤ ، شرح الكبرى ٣٠٢ .

والذى اختاره ابنه أبو هاشم (١) أن المولد الاعتماد (٢) .
فهذا الذى أشار إليه فى قوله بعد تفصيل طويل (٣) وخبط (٤) فيما (٥) يولد وما لا يولد (٦) .

واعلم هديت رشدك أن قاعدة التولد بعد القول فى أن أعمال العباد (٧) مخلوقة ، وأن قدرة البارى عامة قد استؤصلت (٨) ، وإنما نحن نجرى على طريق صاحب الكتاب ، ونذكر وجوه الحجاج ، ونتكلم على الفلاسفة وأن مذهبهم هو أصل هذه البدعة ، وهؤلاء أخذوها منهم وكسوها عبارة أخرى فسموا ذلك تولدا والمتولدات عن الأسباب .

فالمتولد عندهم اعتماد وحركة وسكون وعلوم وتأليف ووهى وآلام هذا مذهب الدهماء (٩) منهم .

وذهب بعض المعتزلة الى أن الألوان والطعوم يجوز أن تكون (١٠) متولدة ، وصار بعضهم الى أن جميع الأفعال يجوز أن تقع متولدة إلا الإرادة ، ومنهم من استثنى مع الإرادة (١١) الفكر (١٢) والروية (١٣)

واختلفوا هل يجوز أن يكون (١٤) فى أفعال الله تولدا (١٥) ؟
فصار جماعة إلى منعه لأن قادرية البارى عامة ، ولا تتعلق بشىء (١٦) فى محلها ، وإنما تتعلق بما هو خارج عن محلها ، ونسبتها إلى ما خرج عن محلها نسبة واحدة ،

وصار آخرون إلى أن التولد معقول فى أفعال الله (١٧) ، فإن السبب المولد إذا جاز وقوعه من الله تعالى ، فلا يسوغ أن يتأخر المسبب عن السبب إلا لمانع ، وليس صدوره من الصانع مانعا ثبوت (١٨) المسبب مترتبا (١٩) عليه ، فلزم (٢٠) أن يولد منه ، وهذا أقرب (٢١) الى قياس مذهبهم .

---

(١) بداية : ل ١٣٧/ب فى ب . (٢) راجع : المغنى ١٤/٩ ، شرح الكبرى ٣٠٢ .
(٣) أ : شرعى . (٤) أ : وضبط . (٥) بداية : ل ١٧١/أ فى جـ .
(٦) راجع : الإرشاد ٢٣٠ . (٧) بداية : ل ١٢٧/أ فى أ . (٨) أ ، ب ، جـ ، د : استوصلت .
(٩) ب : الدهما . (١٠) أ ، ب : يكون . (١١) أ ، ب ، جـ : زيادة (التمكن) .
(١٢) ب ، جـ بدون الفكر ، د : الذكر . (١٣) راجع مذاهب المعتزلة المذكورة فى : المغنى ١١/٩ ـ ١٣ ، المحيط بالتكليف ٣٨٠ . (١٤) أ ، ب : تكون . (١٥) جـ : تولد .
(١٦) أ ، ب : شىء . (١٧) نقل عبد الجبار عن الجُبّائى انه يذهب الى أن البارى ـ تعالى ـ لا يفعل بأسباب ، ولا يصح ذلك فيه ، كما لا يصح أن يفعل بالآلة ، حيث إن القول بذلك يوجب حاجته تعالى إلى السبب . كما نقل عبد الجبار عن ابن الجُبّائى : أنه ذهب إلى أن البارى ـ تعالى ـ لا يمتنع أن يفعل بالأسباب وإن لم يصح القول بأنه يحتاج إليها واختار عبد الجبار مذهب ابن الجُبّائى . راجع : المغنى ٩٤/٩ . (١٨) د : لثبوت . (١٩) د : مرتب . (٢٠) د : فوجب .
(٢١) بداية : ل ١٧١/ب فى جـ .

ثم حجته (١) عليهم أن قال :

(هذا الذى زعم الخصم أنه متولد لا يخلو إما أن يكون مقدورا ، أو غير مقدور) ١٢٧/أ

وكلاهما باطل ، فالقول بالتولد باطل .

أما المقدمة الأولى فهى أولية (٢) فإن القسمة حاصرة دائرة بين النفى والإثبات.

وأما إبطال كونه مقدورا فمن (٣) وجهين :

أحدهما : أن السبب عندهم (٤) واجب عند وجود سببه ، فلا تصح نسبته الى الفاعل ، ومن المحال أيضا حصول أثر واحد عن مؤثرين .

والوجه الثانى : أنه لو كان مقدورا لصح من العبد إيقاعه بدون توسط السبب ، إذ حق القادر أن يتمكن من فعل ما هو قادر عليه ومن تركه ، واستشهد بقادرية البارى (٥) - تعالى - ، فإنه لما كان قادرا على المسببات صح إيقاعها بدون أسبابها (٦) .

وأبطل فرقانهم (٧) بين الشاهد والغائب بأن البارى قادر لنفسه ، والعبد قادر بالقدرة ،

من حيث إن المؤثر فى الفعل شاهدا وغائبا كونه قادرا لاثبوت القدرة (٨) .

وأما القول بأنه غير مقدور مع كونه فاعلا له : فباطل ، إذ الفاعل لابد أن يكون قادرا على فعله .

فإن سلموا أنه غير فعل لفاعل السبب فهو إما أن يكون له فاعل أو لا فاعل له .
والقول بفعل لا فاعل له يبطل دلالة الفعل على الصانع ، والقول بأن له فاعلا غير فاعل السبب تسليم المسألة (٩) ، فهذا (١٠) سياق كلام صاحب الكتاب وبيان حجته .

ثم نقول : السبب المولد إن كان هو المقتضى لثبوت ما يولده فلا معنى له إلا أنه علة فيه ، لأن معقول العلة ما يقتضى (١١) ثبوت المعلول على حكم الإيجاب ، وذلك ثابت فى السبب ، وفصلكم بينه وبين العلة - أنه مما يجوز أن يمنعه مانع بخلاف العلة - فنقول ما يقتضى ثبوت مسبب (١٢) إن كان يقتضى (١٣) باعتبار ذاته ، فذاته لا تزايله ، فكيف يصح أن يمنعه مانع ، وما باعتباره اقتضى عند عدم

---

(١) ب : حجيته . (٢) ب ، جـ : أدليه . (٣) أ : من . (٤) بداية : ل ١٣٨/أ فى ب . (٥) بداية : ل ١٢٧/ب فى ب . (٦) راجع : الإرشاد ٢٣١ .

(٧) أ: فورقاتهم . (٨) راجع : المصدر السابق ٢٣١ .

(٩) راجع: المصدر السابق ٢٣٢ . (١٠) بداية: ل ١٧٢/أ فى جـ . (١١) أ ، ب: تقتضى .

(١٢) ب : سبب . (١٣) أ ، ب : تقتضى .

المانـع يقتضي عند وجوده ،وما تأثير المانع في رفع صفة فيه أو في رفع ذاتـــه ، وتلك الصفة المرفوعة صفة نفسية لا معنوية ،والنفسية يستحيل إيقاعها ،والمعنويـــة يستحيل ثبوتها للأعراض ،وكل ذلك خبط تلقوه من مذاهب الفلاسفة الطبائعييـن على ما نبهنا عليه .

ثم ذكر الالزامات على (١) القول بالتولد ، وهي كثيرة ، ولكن نختصر (٢) في ذكرها من غير اكثار ،ولنبدأ بما ذكره صاحب الكتاب : أن من رمى سهما (٣) واخترمته المنيـة قبل وصول السهم إلى الرمية ، ثم اتصل بها وصادف حيا ،فانه يحصل به جرح ، ولا يزال ساريا الى أن يفضي (٤) إلى (٥) الزهوق (٦) ، فهذه الآلام (٧) والسرايات (٨) أفعال للرامي وقد رمت عظامه ،ولا مزيد فـي الفساد على نسبة قتل إلى ميت ،ولا خفاء بأن الأفعال لا يصح وجودها من (٩) ميت ، ولو جـاز وقوعها من ميت لبطلت دلالة الفعل على كون الفاعل حيا (١٠).

ثم وجود الفعل حالة عدم الفاعل يمنع أيضا الاستدلال بوجود الحوادث على وجود الصانع .

وإن قالوا الفعل يدل على الفاعل (١١) ، ولا يلزم منه وجود الفاعل حالـــة وجود فعله . فنقول لابد من إضافة الفعل إلى الفاعل ، ويمتنع صدوره مضافـــا إليه في حالة امتناع كونه فاعلا ، إذ الصدور منه يقتضي صحة ذلك ،والامتناع (١٢) يناقض الصحة .

ومما يلزمهم أن يكون الموت المتعقب للآلام متولدا عن الفاعل للآلام (١٣) ، فإن نسبة (١٤) تعقب الآلام المتوالية المتعاقبة إلى فعله كنسبة تعقب الموت له .

---

(١) بداية : ل ١٣٨ / ب في ب . (٢) أ : تختصـر . (٣) أ : ومن بيتهما .
(٤) أ : يقتضي ،جـ : يقضي . (٥) بداية : ل ١٢٨ / أ في أ .
(٦) أ ، جـ : الزهوق . (٧) أ : الإمامة ،ب : الإمام . (٨) أ : السدايات .
(٩) بداية : ل ١٧٢ / ب في جـ . (١٠) راجع : المصدر السابق ٢٣٣ .
(١١) ب ، جـ : فاعل . (١٢) أ : زيادة (يقتضـي) حذفنا الزيـــادة حيث لا معنى لها . (١٣) أ : لـــلا .
(١٤) أ : فان نسبت .

وهذا إلزام واقع (١) ، ولم يتأت (٢) للجُبّائى انفصال عنه إلا بخرق إجماع الأمة فى نسبة الموت إلى فاعل الألم (٣) .

وقد اجتمعت الأمة على أن البارى هو الذى يحيى ويميت ، و [هـو] (٤) قـد (٥) نسب الإماتـة إلى غيره ، ويلزمه أن يكون قادرا على الإحياء أيضـا على الجملة ؛ لأنه ضده .

ودليل الخصوم على أن المتولد فعل لفاعل السبب (٦) : أنها واقعة على حسب القصود (٧) والدواعى ، وقد سبق الكلام على هذه الشبهة (٨) .

قال : (والذى نورده ههنا ذكر أمور ساعدونا على أنها غير متولدة ، مع أنها واقعة على حسب الدواعى والقصود (٩))

منها : الشبع والرى (١٠) عند الأكل والشرب ، والسقم (١١) والبرء عند معظم المعتزلة ،والحرارة عند احتكاك جسم بجسم على تحامل (١٢) واعتماد (١٣) ، وسقط الزناد عند الاقتداح ،وفهم المخاطب ،وخجل الخجل ووجل (١٤) الوجل عند الإفهام والتخجيل والتخويف (١٥) .

قلت : قوله : (عند معظم المعتزلـة) ١٢٨/ب

ينبهك على خلاف لهم فيما ألزمهم .

وهو ثابت فى الأكل والشرب بالنسبة الى توليد الرى والشبع ،وفى توليـد الحرارة عند الاحتكاك (١٦) .

وقد ذهب المحصلون منهم الى أن الحرارة غير متولدة من الاحتكاك (١٧) ، وهى واقعـة على حسب الدواعـى .

وذهب بعضهم إلى كونها متولدة (١٨) طردا للقياس (١٩) .

---

(١) أ : دافـع . (٢) أ ، ب : يتأتـى .

(٣) راجع : شـرح الكبرى ٣٠٤ . (٤) أ : بدون (هـو) زدنـاه من ب ، ج ليستقيم النص . (٥) أ : وقـد .

(٦) بداية : ل ١٣٩ / أ فى ب . (٧) أ ،ب ،ج : المقصود . صححناه من د .

(٨) راجع ص ٣٣٦،٣٣٣ راجع : الإرشاد ٢٣٣ . (٩) أ ،ب ، ج: والمقصود ،د : والقصد .

(١٠) أ: والذى . (١١) بداية: ل١٧٣/أ فى ج . (١٢) أ : التحامل ، ب ،ج : الخامل ،د : تماثل . (١٣) د : واعتصاب ،بداية :ل ١٢٨/ب فى أ .

(١٤) أ : ودخل . (١٥) راجع : المصدر السابق ٢٣٤ . (١٦) راجع : التمهيد ٣٤١ ، الإرشاد ٢٣٤ . (١٧) الحرارة لا تدخل تحت مقدور العبد عند القاضى عبد الجبار . راجع: شرح الأصول الخمسة ٩٠ ،المحيط بالتكليف ٣٩٠ . (١٨) د : زيادة (ثم) .

(١٩) ذهب الى ذلك كثير من البغداديين . راجع : المصدر السابق ٣٨٩ .

وألزمهم على ذلك (١) سقط النار عند الاقتداح (٢) ، وجر (٣) ذلك إشكالا وهو وقوع الأجسام وهى ليست من جنس المقدور متولدة ، وإذا قلنا بتماثل الجواهر لزم أن تقع (٤) جميع الجواهر متولدة عن فعل العبد ، وذلك يعضل (٥) عليهم .

وإن زعموا أن النار كانت كامنة فى الجسم فتحركت (٦) ، فالمتولد حركة جسم عند الاعتماد على جسم .

وهذا هوس ،

قلنا : نعلم أن الحجر والزناد ليس فيه قبل القدح شىء ، وكذلك المرخ (٧) إذا نشر بالمناشير فلا نار فيه ، وعند حكه تظهر النار .

ومما يلزمهم : النظر والاستدلال فإنهم (٨) زعموا أن النظر يولد العلم عند انتفاء الآفات المانعة (٩) .

وقد تكلمنا على ذلك فى كتاب النظر (١٠) ، إلا أنهم سلموا أن تذكر النظر لا يولد (١١) ، وحصول العلم (١٢) عقيب التذكر المقدور كحصول العلم عقيب النظر المقدور ، فيلزم منه التولد فى التذكر .

ومما يلزمهم أن الأصوات عندهم لا تقع الا (١٣) متولدة (١٤) ، فيقال ما المانع (١٥) من كونها مباشرة بالقدرة ؟

ومما يلزمهم القول بكون الألوان متولدة من فعل العبد ، كالدِّبْس (١٦) إذا ضرب فى الناطف (١٧) ، وكذلك الإعسال ، فإنها عند الضرب يتغير لونها وتحول عما كانت عليه ، وقد منعه الأكثرون (١٨) ، وقد ذهبت (١٩) شرذمة من (٢٠) البغداديين والبصريين إلى وقوعها متولدة (٢١) طردا لقياسهم .

ومما يلزمهم بعض صور التولد وهو إذا تحرك الأصبع تحرك الخاتم ، فزعموا أن حركة الاصبع أو اعتماده على أجزاء الخاتم تولد الحركة فى الخاتم .

---

(١) د : زيادة (وان منهم) . (٢) ذهب البغداديون الى أنه عند قدح الحجر تحصل النار بفعل العبد . راجع المصدر السابق ٣٩٠ . (٣) أ ، ب ، ج : وجرى . صححناه من د . (٤) أ : يقع . (٥) أ : يعضل . يعضل : يشتد ويستغلق . راجع : مختار الصحاح/مادة عضل ٤٦٣ . (٦) ذهب إلى هذا المذهب القاضى عبد الجبار . راجع المحيط بالتكليف ٣٩٠ . (٧) أ : المرج ، زيادة ب (هو الطبخ) ، ب فى الهامش هو الطلخ . حذفنا الزيادة لعدم جدواها . (٨) أ ، ب ، ج : بأنهم . (٩) راجع : المغنى ٩/١٦١ . (١٠) راجع ص ٢٢-٢٣ . (١١) راجع : المغنى ٩/١٢٦ .

(١٢) بداية : ل ١٧٣/ب فى ج . (١٣) بداية : ل ١٣٩/ب فى ب . (١٤) ذهب إلى ذلك الجُبّائيان والقاضى عبد الجبار . راجع : المصدر السابق ٩/١٣ ، المحيط بالتكليف ٣٩١ .

(١٥) أ : ما لمانع . (١٦) أ ، ب : كالدليل . الدِّبْس والدِّبِس : عسل التمر وعصارته ، وقيل : عصارة الرطب من غير طبخ ، وقيل هو ما يسيل من الرطب . راجع : لسان العرب مادة دبس ٢/١٣٢٣ ، مختار الصحاح/مادة دبس ٢١٧ .

---

(١٧) أ ، ب : الناطق : الناطف : القُبَّيط ؛ لأنه ينتطف قبل استضرابه أى يقْطُر قبل خُثُورته . راجع : لسان العرب/مادة نطف ٦/٤٤٦٢ ، مختار الصحاح/مادة نطف ٦٩١ .

(١٨) ذهب الجُبَّائيان وعبد الجبار إلى عدم وقوع الألوان مقدورة للعبد لا مباشرة ولا تولدا .

راجع : المغنى ٩/١٣ ، شرح الأصول الخمسة ٩٠ .

(١٩) أ : ذهب . (٢٠) بداية : ل ١٢٩/ أ فى أ .

(٢١) ذهب بشر بن المعتمر وجعفر بن مبشر وكثير من البغداديين إلى وقوع الألوان متولدة .

راجع : المغنى ٩/١٢ / المحيط بالتكليف ٣٨٠ ، ٣٨٩ .

ولا شك أن الإصبع لا يشغل أحياز الخاتم ، إلا إذا فرغها الخاتم ، فيفضى إلى تقدم المسبَّب على (١) السبب ، وهذا باطل فى العقول .

ومما طالبهم به القاضى أن يكون الإدراك متولدا عن التحديق واعتمادات فى الحدقة عند انبعاث الأشعة ، فإنه واقع على حسب الدواعى والقصود (٢) .

ومما يلزمهم أن يكون الإدراك متولدا للعلم ، كما قالوا إن النظر يولد العلم ، فإن الإنسان إذا أراد حصول العلم سعى فى تحصيله بالالتفات إليه ليدركه ، وذلك معلوم .

وقولهم إنه يلزم منه أن يكون العلم للبارى حاصلا حادثا (٣) متولدا عن كونه مدركا ، لا ينجيهم عن الإلزام ، فإن الملزم يقول يلزمك ذلك أيضا على قود (٤) أصلك ، فإنك أخذت كون الشىء واقعا على حسب الداعية والقصد دليلا على كونه فعلا له فيتعين عليك طرد دليلك ، والاعتذار عن نقض الدليل بلزوم المحال لا يدفع النقض ، ولا يكون عذرا عن لزومه .

أورد صاحب الكتاب فى آخر الكلام عليهم لهم سؤالا فقال :

(كل ما ألزمتموه من التخجيل والإفهام والتخويف (٥) لا يطرد بل يختلف فلا يصح كونه مولدا) ١٢٩/أ

وأجاب بأن قال :

(هذا الذى ذكرتموه من عدم الاطراد وثبوت الاختلاف يجرى فيما ادعيتموه متولدا وهو الرمى والجرح (٦) ورفع الثقيل وشيله (٧) وكل ما يتنازع فيه) ١٢٩/أ

أما الرمى فإشارته فيه ظاهرة ، إذ الإنسان يرمى فيصيب الغرض تارة ، ولا يصيب أخرى ، والجرح قد يفضى (٨) الى السريان تارة ، وقد يندمل (٩) أخرى ، وأما رفع الثقيل فننبه (١٠) عليه ثم نشير الى معضلة منهم فيه ، وعند (١١) القوم أن تحريك الثقيل يمنة ويسرة بالاعتماد عليه ودفعه ، وإذا أراد رفعه واقلاله اختلفوا فيه :

فذهب المتقدمون الى أن الاعتماد الذى يحركه يمنة ويسرة به يرفع إلى جهة التصعد (١٢) .

---

(١) أ : الى . (٢) أ ، ب ، ج : والمقصود . صححناه من د . ذهب بشر بن المعتمر وجعفر ابن مبشر وكثير من البغداديين الى أن الإدراك يتولد من فعل العبد . راجع : المغنى ١٢/٩ ، المحيط بالتكليف ٣٨٩ . (٣) بداية : ل ١٧٤/أ فى ج . (٤) أ : قود .
(٥) أ : والتحويف . (٦) أ : والجدح . (٧) بداية : ل ١٤٠/أ فى ب . (٨) أ ، ج : ينفى .
(٩) أ ، ب : يند مال . الاندمال : التماثل من المرض والجرح . راجع : لسان العرب/مادة دمل ١٤٢٥/٢ . (١٠) أ : فتنبه . (١١) بداية : ل ١٢٩/ ب فى أ .
(١٢) راجع : شرح الكبرى ٣٠٦ .

وقال أبو هاشم ومتبعوه ليس ذلك بصحيح (١) ، ولابد من زيادة حركات على القدر الذى تحرك به فى جهة اليمنة واليسرة (٢) .

قال : ومعتمدنا (٣) فى التولد إنما هو ما نحسه من جريان الأمر على حسب دواعينا وقصودنا (٤) ، ولا نشك انا نجد من شخص قدرة على تحريكه يمنة ويسرة ، ولا يقدر على رفعه ، فيلزم أن يكون ما به يحركه ليس ما به يرفعه (٥) .

وقد اختلفوا أيضا إذا رفع جماعة ثقيلا ، وكل واحد يستقل بحمله :
فقال الكعبى وعباد الصيمرى (٦) وأتباعهما يحمل كل واحد من الأجزاء ما لا يحمله الآخر ، ولا يشتركان فى حمل جزء (٧) .

وذهب غيرهم (٨) من المعتزلة إلى أن كل واحد من الجماعة يؤثر فى كل جزء ، والشركة حاصلة ، وهذا مذهب معظم المعتزلة (٩) .

وأما إشارة صاحب الكتاب فى مجارى كلامه فهو أن رفع الثقيل وشيله لا يطرد فقدير تفع للشخص تارة ، ولا يرتفع آخرى (١٠) .

وأما ما ذهب اليه المتقدمون فيرد عليه ما أورده أبو هاشم .
[فأما قول أبى هاشم] (١١) : ففيه اجتماع مثلين ــ وهو لا يأبى ذلك ــ وقيام الدليل على إبطال اجتماع المثلين مبطل لقوله .
على أنا نقول له إذا ولد الواقع (١٢) حركة واحدة فى الجسم استحال ألا يتحرك ، إذ يلزم منه قيام حركة (١٣) بجسم (١٤) وهو ساكن فى حيزه ، وفى ذلك إبطال (١٥) حقيقة الحركة ؛ إذ النقلة لابد فيها من تفريغ واشغال ، فاشتراطه زيادة حركة على ما به يتحرك الى سائر الجهات فى (١٦) جهة التصعد اشتراط (١٧) زيادة

---

(١) بداية : ل ١٧٤/ب فى جـ . (٢) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .
(٣) أ ، ب ، جـ : ومعتمده . (٤) أ : وقصورنا . (٥) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة . (٦) أبو عبد الله عباد بن سليمان الصيمرى ، م سنة ٢٥٠ هـ ، أحد رجال الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة ، كان من أصحاب هشام الفوطى ، ملأ الأرض كتبا وخلافا ، وخرج عن حد الاعتزال الى الكفر ، من تصانيفه : كتاب الأبواب ، وقد نقضه أبو هاشم الجُبّائى ، من أقواله : ما خلق الله ــ تعالى ــ كافرا قط ؛ لأن الكافر يشتمل على ذاته وكفره ، والله ــ تعالى ــ لا يخلق الكفر ، ويلزمه أن انشقاق القمر وفلق البحر ، وقلب العصا حية لا يدل على شىء من المعجزات . انظر ترجمته فى : الفهرست ٢١٥ ، مقالات الإسلاميين ١/٢٣٧ــ٢٣٩ ، ٢٥٤ ، فرق وطبقات المعتزلة ١٠٣/١ــ١٠٤ ، التبصير فى الدين ٤٦ . (٧) راجع : شرح الكبرى ٣٠٦ .
(٨) أ ، ب : عندهم ، جـ : من عندهم ــ صححناه من د . (٩) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .
(١٠) راجع : الإرشاد ٢٣٤ . (١١) أ : بدون (فأما قول أبى هاشم) زدناه من ب ، جـ ليستقيم النص .
(١٢) أ : الدافع . (١٣) ب : يحركه . (١٤) أ : الجسم . (١٥) بداية : ل ١٧٥/أ فى جـ .
(١٦) بداية : ل ١٤٠/ب فى ب . (١٧) د : واشتراط .

لا تصح إذا فقدت [١] أن ينتفى ما اشترطت فيه ،وذلك ينافى حقيقة الاشتراط [٢] .

وأما اختلافهم فى الجماعة إذا حملوا ثقيلا : وكل واحد يستقل بحمله فحيرة لازمة [٣] من القول بالتولد .

وإنما ذكرنا ذلك لتعرف أن تفريعات المذاهب الفاسدة تجر الى فساد وحيرة ، فيعتبر الناظر فى التفاريع فيستهجن الأصل المتفرع اليها .

فقيل لعباد [٤] : الجزء الذى يختص [٥] به بعض الحاملين معين أو مبهم؟ ومحال ارتفاع جزء مبهم ، وليس تعين جزء بأولى من جزء .

وهذا الحامل إذا كان بانفراده يستقل بالحمل لجميع الأجزاء فما وجه انفراده بجزء دون جزء ؟

فقال لا أعرف وجه الاختصاص .

وهذا هو التحير .

ثم قيل للآخرين : عين ما تولد من فعل أحد الحاملين تولد من الآخر أم لا ؟ فإن كان الأول فهو فعل واحد ،وأثر واحد بين مؤثرين محال .

وإن كان الثانى فارتفاع الجسم بأحدهما حاصل ، فلا افتقار الى فعل الثانى . وكفى هذا التنبيه ،وقد كدنا نخرج عن شرط الكتاب [٦] .

* * *

---

(١) أ،ب ،جـ : نفدت . صححناه من د . (٢) بداية :ل ١٣٠/أ فى أ .

(٣) أ، ب : الازمه . (٤) أ،ب ،جـ : للعباد صححناه من د ،عباد بن سليمان الصيمرى سبق التعريف به.راجع ص٣٩٣ (٥) ب : تختص .

(٦) راجع فصل التولد فى : التمهيد ٣٣٤ـ٣٤١ ،المغنى الجزء التاسع كله ، المحيط بالتكليف ٣٨٠ـ٤٠١ ، شرح الأصول الخمسة ٣٨٧ـ٣٩٠ ، أصول الدين ١٣٧ـ١٣٩ ،الأصول والفروع ٣١٠/٢ ،الارشاد ٢٣٠ـ٢٥٤ ،تبصرة الأدلة ٧٢٦/٢ـ٧٣٢ ، التمهيد لقواعد التوحيد ٣٠٢ـ٣٠٥ ، المحصل ٢٠٠ ، شرح المقاصد ١٠٦/٢ـ١٠٧ ، شرح المواقف ٢٥٧ـ٢٧٣ ، شرح الكبرى ٢٩٩ـ٣٠٧ .

فصل [١] فيما ذهبت إليه الفلاسفة فى عالم الكون والفساد [٢]

ومقصود صاحب الكتاب بهذا [٣] الفصل [٤] ذكر مستند مذهب المعتزلة القائلين بالتولد ، فإنا ذكرنا أن مصدر هذا المذهب من الطبائعيين [٥] ، وقد جره الكلام الى ذكر الأسباب الى المبدأ الأول عندهم وهو واجب الوجود ٠

ونحن نوضح مذاهبهم :

فالذى صار اليه أرسطا طاليس [٦] ومن تابعه من المتأخرين كابن سينا [٧] والفارابى [٨] ونحوهما أن واجب [٩] الوجود لذاته ليس إلا واحد [١٠] من كل وجه [١١] ، وأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد [١٢] ، فواجب الوجود إذن لا يتصور أن

---

(١) أ ، ب ، جـ ، د : باب ٠ صححناه اعتمادا على ما ذكره الشيخ المقترح وهو بصدد ذكره الغرض من هذا الفصل. راجع ص ٣٩٦ (٢) الكون والفساد يعبر بهما عن تركيب العناصر الأربعة وانحلالها بعد التركيب ٠ راجع : الإرشاد ٢٣٤٠ (٣) بداية : ل ١٧٥ / ب فى جـ٠ (٤) أ ، ب ، جـ ، د : الباب ٠ (٥) راجع ص ٣٨٣

(٦) سبق التعريف به ٠ راجع ص ٨٨ (٧) أبو على الحسين بن عبد الله ابن الحسن بن على بن سينا البلخى الملقب بالشيخ الرئيس ، ٣٧٠ـ٤٢٨ هـ كبير فلاسفة الإسلام ، طبيب ، شاعر ، مشارك فى كثير من العلوم ، ولد بخرميش من قرى بخارى ٠٠

من تصانيفه : القانون فى الطب ، تقاسيم الحكمة ، الموجز الكبير فى المنطق ، لسان العرب فى اللغة ، الاشارات ، الشفاء ، النجاة ، شرح أثولوجيا أرسطو ، شرح مقالة اللام لأرسطو وكثير من الرسائل ٠

انظر ترجمته فى : الملل والنحل ٣/٣ ـ٧٥ ، إخبار العلماء بأخبار الحكماء ٢٦٨ـ٢٧٨ ، وفيات الأعيان ١/ ٤٨٤ـ٤٨٩ ، تاج التراجم فى طبقات الحنفية ٢٥ـ٢٦ ، تاريخ الفلسفة فى الإسلام ٢٤٦ـ٢٧٣ ، معجم المؤلفين ٤/ ٢٠ـ٢٣ ، كتاب الشيخ الرئيس ابن سينا للعقاد ـ سلسلة إقرأ ـ العدد ٦/ط٢/ ١٩٦٧م ، بحوث فى الفلسفة الإسلامية/د ٠ محمد الأنور حامد عيسى ٨٧ـ١٤٠/ط١ مطبعة عبد الله وهبه أحمد ١٩٨١م٠ (٨) ب : الفرابى ٠ أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان الفارابى الملقب بالمعلم الثانى ٢٦٠ـ٣٣٩ هـ من كبار فلاسفة الإسلام ، حكيم رياضى طبيب موسيقى ، أجاد العديد من اللغات ، ولد فى فاراب ، وسافر الى حران ومصر ، وتوفى بدمشق ٠

من تصانيفه : آراء أهل المدينة الفاضلة ، المدخل الى صناعة الموسيقا ، المدخل الى علم المنطق ، تحصيل السعادة ، فصوص الحكم ، عيون المسائل ٠

انظر ترجمته فى : الفهرست ٣٢١ـ٣٢٢ ، إخبار العلماء بأخبار الحكماء ٢٨٢ـ٢٨٤ ، تاريخ الأدب العربى ٤/ ١٣٧ـ١٥١ ، تاريخ الفلسفة فى الاسلام ١٩٢ـ٢٢٨ ، معجم المؤلفين ١١/ ١٩٤ـ١٩٦٠ (٩) ب : راجب ٠ (١٠) جـ : واحدا ٠

(١١) راجع : الشفاء ٢/ ٣٤٣ـ٣٧٣ ، تهافت التهافت ٤٨ ، الفلسفة الإغريقية ٢/ ٨٧ ٠

(١٢) راجع : الشفاء ٢/ ٤٠٣ ، ٤٠٥ ، الملل والنحل ٣/ ٣٢ ، تهافت التهافت ٤٨ ٠

يوجد منه إلا واحد ، إذ لو صدر عنه اثنان لكان باعتبارين مختلفين ، وفى ذلك إثبات كثرة (١) فى واجب الوجود (٢) ، وذلك مناف لوجوب وجوده (٣) .

وذلك الواحد هو العقل الأول (٤) ـ وهو الذى سماه صاحب الكتاب الروحانى الأول (٥) ـ

ثم العقل الأول صدر عنه أربعة جواهر وهى : عقل ونفس وفلك مركب من جوهرين مادة وصورة .

ثم العقل الثانى أوجب كذلك .

وكذلك الثالث على هذا الترتيب الى أن كملت عشرة عقول وتسعة أفلاك ، وتسع نفوس (٦) .

ثم تحركت الأفلاك فوجدت العناصر ، ثم امتزجت فتركب العالم السفلى ، فالأجسام العلوية متركبة تركيبا (٧) لا ينحل قط ، ثم مآل (٨) الأمر الى تركيب لابد من الانحلال ، فسموا التركيب (٩) والانحلال كونا وفسادا ، ثم ما يحصل من التركيب من آثار الطبيعة (١٠) .

وغرض الفصل (١١) الكلام فى الإيجاب الطبيعى ، إلا أن الكلام جر فى النظر إلى الأسباب الى الكلام فى كل سبب ، فواجب الوجود عندهم هو سبب الأسباب وعلة العلل ، ولا علة لوجوده .

ولابد من مكالمتهم فى جميع ذلك ، ثم نعود ونتكلم على السبب (١٢) المعبر عنه بالطبيعة مستعينين بالله وهو خير معين .

أما قولهم إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد :

فنقول : هذه مقدمة غير ضرورية ، وقد قال جماعة من حكمائكم (١٣) إنه يصدر عن واجب الوجود متكثر ، واختلفوا فيه (١٤) .

وقولكم : لو صدر عنه اثنان لكان باعتبارين مختلفين :

---

(١) أ : كثيرة ، بداية : ل ١٣٠/ب فى أ . (٢) راجع : الشفاء ٢/ ٤٠٣ـ٤٠٤ .

(٣) بداية : ل ١٤١/أ فى ب . (٤) راجع : المصدر السابق ٢/ ٤٠٥ .

(٥) راجع : الإرشاد ٢٣٥ . (٦) راجع : الشفاء ٢/ ٤٠٥ـ٤٠٩ . (٧) أ : تركيب .

(٨) أ ، ب : مال . (٩) بداية : ل ١٧٦/أ فى جـ . (١٠) راجع : آراء أهل المدينة الفاضلة ٣٧ ـ ٣٩ ، الشفاء ٢/ ٤١٠ـ٤١٢ . (١١) أ : زيادة (فى) حذفنا الزيادة لعدم جدواها . (١٢) أ : التسبب .

(١٣) أ : حكمائكم ، جـ : حكمائهم .

(١٤) راجع : نهاية الأقدام ٥٥ .

عليـــــه ســـــؤالان :

احدهما : منع ذلك ، وهو منقوض بالعقل الفعــال .

والثانـــى : أن ثبوت اعتبارين لا يلزم منه كثرة تنافى الوحدة ؛ فإن كثرة الاعتبارات ليست كثرة فى الذات ، ألستم قلتم إن [١] واجب الوجود مبدأ الموجودات وعلة فيها ؟ ومعلوم أن معقولية وجوب الوجود لا تعطى [٢] كونه علة ومبدأ ، فهمـــا اعتباران مختلفان .

فإن قالوا هذه الاعتبارات ترجع الى نسب وإضافات [٣] . قلنا : فأنتم [٤] أضفتم [٥] الإيجاب فى المعلول الأول [٦] الى هذه النسب والاعتبارات ، فهلا كان واجب الوجود يقتضى باعتبارات مختلفة ، كما اقتضى المعلول الأول ؟ وهذا الزام واقــــع [٧] .

وقولهم : إن المعلول الأول صدر عنه أربعة جواهر وهى عقل ونفس وفلـــك مركب من مادة وصورة [٨] . قلنا : أصلتم أن الواحد لا يصدر عنه الا واحد ، ثم قلتم هذا الواحد الصادر عن واجب الوجود صدر عنه أربعة جواهر ، فمـــن أين أتت الكثرة الموجبة للعدد ، مع أن الصادر واحد ؟ .

قالوا : لأنه ممكن ، وصادر عن الغير ، وواحد ، وعقل [٩] ، فباعتبار [١٠] كونه عقلا صدر عنه عقل ، وباعتبار إضافته الى الغير صدر عنه نفس ؛ لأن الإضافـــة لها تعلق بالغير ، والنفس لها علاقة بالغير ، وباعتبار كونه ممكنا صدر عنـــه مادة ؛ لأن المادة لها طبيعة عدمية والإمكان لـه طبيعة عدمية ، وباعتبـــار كونـه واحدا صدر عنه صورة ، فحصل بذلك أربعة جواهر ، وهذا أحســـن من طرد الفقهاء فى [١١] الفروع .

فنقول هلا قلتم إن واجب الوجود صدر عنه باعتبار وجوب الوجود موجـــود ، وباعتبار كونه مبدأ شىء ، وباعتبار كونه عقل ذاته شىء ؟ وكل ذلك خبط .

على أنا نقول : الإمكان حكم عقلى ، والصدور عن الغير [١٢] إضافة ، وكونـــه واحدا يرجع إلى سلب [١٣] ، وكذلك كونه [١٤] عقلا ؛ إذ هو عبــــارة

---

(١) أ ، ب : انه . (٢) أ ، ب : يعطى . (٣) راجع : الشفاء ٢ / ٤٠٦ ، الملل والنحل ٣ / ٣٢ . (٤) بداية : ل ١٤١ / ب فى ب . (٥) أ : اصمتم . (٦) بداية : ل ١٧٦ / ب فى جـ . (٧) بداية : ل ١٣١ / أ فى أ . (٨) راجع : الشفاء ٢ / ٤٠٤ـ ٤٠٥ ، الملل والنحل ٣ / ٣٢ . (٩) راجع : الشفاء ٢ / ٤٠٤ـ ٤٠٥ .
(١٠) أ ، ب ، جـ : فاعتبار . (١١) أ : وفى . (١٢) أ : للغيـــر .
(١٣) ب ، جـ : ســـبب .
(١٤) بداية : ل ١٧٧ / أ فى جـ .

عن تجرده عن المادة على مذهبهم .

وما (١) السر في كون الوحدة مقتضية (٢) في المعلول الأول والثاني والثالث الى التسعة ، ولا تكون الوحدة مقتضية (٣) في الواجب لذاته ؟ وهل هذا الا تحكم؟

ثم نقول لم وقف الاقتضاء على العقل العاشر ؟
وهلا اقتضى العقل العاشر عقلا ونفسا وفلكا ؟ فما الموجب للوقف (٤) على عشرة من العقول وتسع أنفس وتسعة أفلاك ؟

وهلا تمادى الاقتضاء على هذا النمط من غير وقف ولا بتغير الترتيب ؟
وهلا قلتم ان واجب الوجود يفيض فيضا (٥) عاما على هذا العالم من غير أن تتغير ذاته ، كما قلتم في العقل العاشر انه يفيض (٦) ويعطى كل قابل ما (٧) استعد له من غير تغير في ذات المفيض ؟

ولئن قالوا إنما اختلف ما صدر عنه بحسب القوابل والحوامل (٨) قيل لهم فهلا اختلف ما صدر عن الواجب لذاته بحسب القوابل والحوامل ؟ فما الذى أوجب اختصاص ذلك بالعقل الفعال عندكم ؟

وإذا شرعتم في تحقيق الوجود ، وبيان علة كل موجود ، فما علة الكواكب ؟ وما المقتضى للشمس والقمر وسائر ما يوجد بالفلك ؟ فما أثبتم سوى أربعة اعتبارات تحصل (٩) بها أربعة جواهر ، فقد كثرت الموجودات عليكم ، وتاهت عقولكم ، واتسع الخرق عليكم .

والموجود (١٠) الأول (١١) الواجب لذاته فاعل عندنا بالاختيار يفعل الكل ، وينسب إليه الكل ، فهو رب كل شئ ، وخالق كل شئ فزالت الحيرة ، وانقشعت الظلمة عند الانتهاء الى رب كل شئ ورازق كل حى ، وبالله التوفيق .

وأما ازراؤهم (١٢) على قواطع المتكلمين : فقد بان ضعف مقالتهم ، وشدة حيرتهم عن المحاقة (١٣) .

---

(١) أ ، ب : وأما . (٢) أ : مقتضيته . (٣) أ : مقتضيته . (٤) بداية : ل ١٤٢ / أ في ب . (٥) أ : يقبض قبضا . (٦) أ : يقبض . (٧) بداية : ل ١٣١ / ب في أ .
(٨) أ ، ب . والحرامل . راجع : الشفاء ٢ / ٤٠٩ .
(٩) أ : نحصل . (١٠) ب : فالموجود . (١١) بداية : ل ١٧٧ / ب في جـ .
(١٢) زرى عليه فعله : عابه ، والإزراء : التهاون . راجع : مختار الصحاح / مادة زرى ٢٩٣ .
(١٣) حاق به الشئ : أحاط به . راجع المصدر السابق / مادة حيق ١٨٤ .

ولما ضاق بهم النطاق قالوا لا يدرك هذا بالبرهان ، وإنما يصار إليه بالعلوم الرياضية (١) ، فمن أدركها وأحكمها [وقف] (٢) على ما قلناه ضرورة .

وكأنهم يشيرون إلى أن هذه العلوم بها تتهيأ النفس الناطقة لأن يفاض عليها العلم ، وهذا سخيف ؛ فإن العلم بالهندسة نظر في كمية الجسم المتصلة ، وعلم الحساب نظر في الكمية المنفصلة ، والنظر في الهيئة نظر في كيفية الأجسام ، والنظر في الموسيقا نظر في ترتيب الألحان وتقطيعها على وجه مخصوص ، وكل ذلك فيما يباين المطلوب (٣) وبينا فيه .

وقد علم أن الإلف بالمحسوسات والنظر في المتخيلات والمتوهمات مما يبعد على الناظر (٤) نيل المعقولات ، فكيف صار النظر في أحكام ما يستحيل على واجب الوجود ويخالفه سببا لإدراك (٥) ذاته من جهة احتياجه وافتقاره ؟

نعم (٦) نحن ننظر في جهة احتياجه وافتقاره فنثبت له صانعا لا يصح فيه الافتقار ، بل (٧) هو المستغني على الإطلاق .

وقد قررتم (٨) في علومكم أن موضوع العلم الإلهي هو النظر في الموجود (٩) بما هو موجود (١٠) ممكن ، وفي سبب ذلك الموجود الممكن (١١) ، فكيف جعلتم الآن النظر في وصف الكمية والكيفية وهي غير ملحوظة في العلم ؟ بل لابد أن ينافيها ويجرد عنها ، فهل هذا إلا تلاعب بالضعفاء ، وإضلالهم (١٢) عن مشاهدة حيرتكم وعجزكم (١٣) ليغتروا بمقالتكم (١٤) .

ثم أسستم (١٥) علما سميتموه علم المنطق وتكلمتم فيه على البراهين والحدود حتى إذا دعتكم الحاجة الى استعماله عدلتم عنه كل العدول ، واقتنعتم في القطعيات بما لم يقنع (١٦) به حواذق (١٧) الفقهاء في الظنيات ، وما أنتم إلا كمن يعرف العروض ولا طبع له في الشعر .

" ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور (١٨) " .

---

(١) أ : الريا قفية . راجع : الإرشاد ٢٣٦ . (٢) أ ، ب : بدون (وقف) . زدناه من جـ ليستقيم النص . (٣) بداية : ل ١٤٢ / ب في ب . (٤) ب : الناقل .
(٥) بداية : ل ١٣٢ / أ في أ . (٦) أ : يعم . (٧) بداية : ل ٢٧٨ / أ في جـ .
(٨) أ ، ب ، جـ : قدرتم . صححناه من د . (٩) أ ، ب ، جـ ، د : الوجود .
(١٠) د : وجود . (١١) راجع : الشفاء ١ / ١٣ ، الملل والنحل ٣ / ١٧ .
(١٢) أ ، ب : واظلالهم . (١٣) أ : ويعجزكم ، ب : معجزكم ، جـ : وبعجزكم ، د : وهجركم .
(١٤) أ ، ب ، جـ : ليعتبروا مقالتكم . صححناه من د . (١٥) أ : ثم استتم ، د : استشبهتم .
(١٦) د : يقتنع . (١٧) أ ، ب ، جـ ، د : حوادق . تحريف .
(١٨) سورة النور من آية ٤٠ .

وقد حان الآن أن نتكلم على الطبائعيين فهو المهم في غرض هذا الباب •
وقد قيل لهم لم خالفتم بين ما يقتضى بالذات وبين ما يقتضى بالطبع حتى يصح للمقتضى أن يمنعه مانع ،ولا يجوز ذلك فى المقتضى بالذات ؟

قالوا لأن المقتضى بالذات اقتضاؤه باعتبار ذاته ،فمتى تحققت ذاته ثبت الاقتضاء المرتب على ذاته ،والمقتضى بالطبع إنما [(١)] يقتضى بقوة فى ذاته ،وقد تختل القوة [(٢)] وتضعف عند وجود المانع ؛ فلهذا فرقنا [(٣)] •

قلنا : ما اقتضى عند فقد المانع لا يصح أن يكون مقتضيا باعتبار عدم المانع ؛ إذ [(٤)] النفى المحض غير مقتض • وتلك القوة إذا لم تثبت [(٥)] فما باعتباره ثبت الاقتضاء لم [(٦)] ينتف ،فأى فرق بعد وجود ما به حصل الاقتضاء بين أن يكون ذاتا أو قوة فى ذات ؟ لولا القناعة بما لا يتضح للعقول •

ثم نقول جريتم [(٧)] على قياس فى الطبيعة وجعلتم بعض الأشياء يؤثر فى حرارة لأنه حار وبعض الأشياء يؤثر فى برودة لأنه بارد بالطبع • حتى إذا أورد عليكم النقوض بما أفادته [التجربة] [(٨)] فى الوجود قلتم هذا يفعل بالخاصة لا بالطبع ، فنقضتم كلامكم فى أن الحار يؤثر فى حرارة والبارد يؤثر فى برودة ،واعتللتم بخاصية [(٩)] مجهولة لا يهتدى إليها بذكر خاصية وماهية وتعليل النقض لا يصح ،فبئس [(١٠)] الوهم وهمكم غفلتم عن صانع الوجود ومدبره ،وأحلتم الموجودات على ما لا يصح منه الفعل • حتى إذا شهد الوجود بنقض أصولكم حرتم وتنازعتم فى الأمر ،أليس الزعفران [(١١)] القليل منه له تأثير ،والكثير بعكسه [(١٢)] عندكم ؟ والكثرة تقتضى على قياس الطبيعة زيادة ؛ لأن كل جزء من البسيط المتساوى [(١٣)] الأجزاء يقتضى ما يقتضى الجزء الآخر • فلا يحصل بالكثرة الا [(١٤)] زيادة فى النوع المقتضى ،فكيف انعكس الأمر ؟ فلابد من الرجوع إلى دعوى الخاصية ،وهكذا سجيتكم [(١٥)] فى كل ما تلزمون فى هذا الباب •

ثم نقول فى الحادث بالطبيعة على زعمكم : كل حادث فلا بد له من محدث ، فإن كان المحدث له الطبيعة ، فهى حادثة أم قديمة ؟

---

(١) أ : وإنما • (٢) بداية :ل ١٤٣ / أ فى ب • (٣) بداية :ل ١٧٨ / ب فى جـ •
(٤) ب : إذا • (٥) أ ،ب : يثبت • تصحيف • (٦) أ : ولم • (٧) أ : جويتم •
بداية :ل ١٣٢ / ب فى أ • (٨) أ :بدون (التجربة) زدناه من ب ،جـ ليستقيم النص •
(٩) ب : بخاصيته • (١٠) أ ،ب : فبس • (١١) الزعفران : صبغ من الطيب • راجع لسان العرب ،مادة زعفر ٣ / ١٨٣٣ • (١٢) أ : بعكسه • تصحيف •
(١٣) أ ،ب : التساوى • (١٤) بداية : ل ١٧٩ / أ فى جـ •
(١٥) أ : صحبتكم •

فإن كانت حادثة افتقرت إلى محدث ، ثم المحدث إلى محدث ، فإما أن يفضى (١) إلى أسباب ومسببات لا تتناهى وهو محال ؛ لأن ما أحال عللا ومعلولات (٢) لا تتناهى (٣) ثابت بالأسباب أيضا ؛ من حيث توقف المسبب على السبب ، والامكان ثابت فى المسببات ، والممكن من حيث ذاته إذا جرد النظر إليه ليس إلا معدوما (٤) ، والوجود له من غيره ، فإذا لم يقف على سبب لا سبب له كان الكل معدوما ، فلا بد من الاستناد الى غير ممكن والوقوف عنده ؛ لمنافاة الوجوب الصدور عن الغير .

وإن كانت الطبيعة قديمة فإما أن يكون (٥) لها مانع أولا ؟ والقول بعدم المانع يلزم ألا يكون المسبب حادثا ، وقد فرضناه حادثا فهو خلف ، وإن كان لها مانع فهو إما قديم أو حادث ؟ والقول بقدمه يحيل (٦) عدمه ، والقول بحدوثه يوجب اقتران المسبب بها لخلوها عن المانع مع القول (٧) بقدمها .

وإذا لزم (٨) الوصول إلى واجب بذاته ـ ولا يصح أن يكون علة ؛ لبطلان صدور الحادث عنه ـ فيلزم أن يكون فاعلا مختارا .

وعموم (٩) قدرته وإرادته تنافى صدور حادث عن غيره ، فبطل اقتضاء الطبيعة ، وبطل القول بالتولد المأخوذ عنها .

ثم نقول ما معنى الامتزاج الذى ذكرتموه وأحلتم الأمر عليه ؟

أهو إشارة الى تداخل الجواهر ؟ وهذا محال ؛ لأن كل جوهر شغل حيزا فهو يمانع غيره أن يكون بحيث هو ، ولو جاز ذلك لوجد العالم فى حيز خردلة كما ذكر صاحب الكتاب (١٠) .

وإن أردتم به المجاورة والتماس فكل جوهر شاغل حيزه ، وما قام به لا يقوم بغيره ، فلم يتغير حكمه عما كان عليه ، وهذا إنما يستمر بعد إثبات الجزء الفرد ، وقد سبق بيانه فيما تقدم (١١) .

ثم قال صاحب الكتاب فى بيان منع تداخل العناصر أنها : (لو تداخلت العناصر لاجتمع فى الحيز الواحد الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة (١٢)) ١٣٣ / أ

وفى هذا القول تسامح ؛ فإن هذه أعراض لا يصح عليها التحيز ، والخصم

---

(١) ب : تفضى . (٢) بداية : ل ١٤٣ / ب فى ب . (٣) أ : لا تتناهى .
(٤) أ : معدوم ، ب : معلوم . (٥) بداية : ل ١٣٣ / أ فى أ . (٦) أ : تستحيل .
(٧) أ : زيادة (الواجب) حذفنا الزيادة لعدم جدواها . (٨) بداية : ل ١٧٩ / ب فى جـ . (٩) أ : وفى عموم ، حذفنا (فى) ليستقيم النص .
(١٠) راجع : الإرشاد ٢٣٧ . (١١) راجع ص ٦٠ ـ ٦٥
(١٢) بداية : ل ١٤٤ / أ فى ب .

وإن قال هى صور وأطلق عليها جواهر من حيث إنها تغير جواب ماهية المادة عند حلول الصورة فيها ، إلا أنه يسلم أنها حالة فى المادة ، وما حل فى محل لا يكون شاغلا للحيز ، فلا تجتمع هذه الصور فى حيز واحد .

نعم (١) القول بالاتحاد فى العناصر ، وصيرورة الكل ذاتا واحدة يلزم عليه قيام الصور المتناقضة فى المادة الواحدة وهو محال ، وإذا ثبت عدم (٢) الاتحاد العناصر فى مراكزها وهى (٣) بسائط لم تتغير عما كانت عليه .

فلزم القول بعدم تجدد أمر زائد على ما كانت عليه من حيث التجاور والتماس (٤) ، وان وجد أمر آخر فيكون من سبب آخر .

ثم نقول عند الامتزاج تنتفى صورة كل عنصر أم لا ؟ فإن زعمتم أن الصورة تنتفى فما سبب انتفائها ؟ فإنها من الأمور الباقية عندكم ، وتمايز الأجسام لا يوجب انتفاء ما فيها من المعانى ، إذ لا تضاد ولا تنافى مع تعدد محل المعانى ، وإن لم تنتف صورها بقيت على ما كانت عليه قطعا .

ثم نقول لو قال لكم قائل هذه المعانى شرط قيام معان آخر ، والفاعل يفعل المشروط إذا تحقق الشرط كما قلتم فيما يحدث بواهب الصور عند حصول الاستعداد ، فما جوابه ؟

وقد كدنا نخرج عن شرط الكتاب ، ولكن الحاجة داعية الى ذلك ههنا (٥) .

* * *

---

(١) بداية : ل ١٨٠ / أ فى جـ .   (٢) أ : قدم .

(٣) بداية : ل ١٣٣ / ب فى أ .   (٤) أ ، ب ، جـ : والالتماس . صححناه من د .

(٥) راجع هذا الفصل فى آراء أهل المدينة الفاضلة ١٨ـ٢٦ ، ٣٧ـ٣٩ ، الشفاء ٢ / ٤٠٢ـ٤١٤ ، الإرشاد ٢٣٤ـ٢٣٧ ، تهافت الفلاسفة للغزالى ٢٧ـ٣٣ الملل والنحل ٣ / ٣٢ ـ ٣٥ ، نهاية الأقدام ٥٤ـ٦٥ ، شرح الإرشاد لابن ميمون ٤٦١ـ٤٦٦ ، تهافت التهافت ٤٦ـ٤٩ ، ٥٢ـ٦٩ ، تهافت الفلاسفة لخوجة زادة ١ / ٥٤ـ٧٨ ، تاريخ الفلسفة فى الإسلام ٢٠٩ـ٢١٥ ، ٢٥٥ ـ ٢٥٩ ، الله والعالم والإنسان ٢٦ـ٢٩ ، ٣١ ـ ٣٥ .

فصل في إرادة الكائنـــــــات

قال : (لما رأينا هذا الفصل متعلقا بأحكام الإرادة وخلق الأعمال ومتعلقات القدر رأينا تقديم هذه الأصول) ١٣٣/ب

يشير (١) به الى الفصل المتقدم ،ولهذا قال :

(وقد حـــان (٢) ذكر مذهب أهل (٣) الحق في إرادة الكائنات) ١٣٣/ب

وقد عقد هذا الفصل في إثبات عموم إرادة الباري ـ تعالى ـ لكل محدث (٤) وبعد أن ثبت فيما تقدم أن الله خالق كل شيء ومبدعه (٥) فيلزم أن يكون مريدا لـه ؛ اذ الخالق لابد أن يكون مريدا لما هو خالق له ،وقد سبق تقرير ذلك (٦) ، إلا أنه جرى على عادة من تقدمه في تخصيص هذه المسألة بالذكر مع اندراجها في الأصل الذي سبق عقدة ،ولمعنى آخر ينبه عليه في جواز إطلاق إرادة الشـــــر على التخصيص وإن كان مندرجا تحت عموم إرادة كل حادث ٠

ثم ذكر اختلاف أصحابنا في إطلاق أن الباري يريد الشر ،وأن منهم من منع ذلك ؛ لما فيه من إيهام النزلل (٧) ، وقد يتوهم من إطلاقه أنه يأمر به ؛ إذ الأمر يطلق بإزاء الإرادة ، وأن كل حادث منه ، وجار (٨) في الإطلاق كما تقول (٩) كل شيء لله ولا تطلق الزوجة (١٠) والولد لله ،فرب شيء يطلق مجملا ولا يطلق مفصلا ٠

والمحققون يطلقون أن الباري ـ تعالى ـ يريد كل شيء فيدرجون الشر (١١) تحت القول الجملي ،ويطلقون أنه يريد الشر مفصلا ، وهذا هو الحق ؛ لأن الامتناع من اللفظ الموهم إنما يكون إذا لم يرد بـــه الشرع ، وقد أطلق الشرع ذلك بطريـــق التفصيل ، قال عليه السلام :

" وأن تؤمن بالقدر خيره وشره ، حلوه ومره (١٢) "

ويمكن (١٣) أن يقرر المذهب الأول بأن (١٤) يقال : إنما ورد الإيمان بالقـــدر

---

(١) ب : ليشير ٠ (٢) بداية :ل ١٨٠/ب في ج ٠ (٣) بداية :ل ١٤٤/ب في ب ٠
(٤) مذهب أهل الحق عموم إرادة الباري ـ تعالى ـ لكل محدث ٠ راجع: اللمع ٨٤ ، الإبانة ٢٥ ،التمهيد ٣١٧ـ٣١٨ ،الإنصاف ٤٣ـ٤٤ ،أصول الدين ١٠٤ ،الإرشاد ٢٣٧ ،التمهيد لقواعد التوحيد ٣١٤ ،المحصل ٩٩ ،المعالم ٨٩ـ٩٠ ، المسايرة ٦٧ ، شرح المقاصد ١٠٧/٢ ٠ (٥) راجع ص ٣٢٤ (٦) راجع ص ٣٢٧
(٧) أ،ب : الذلل ٠ ذهب عبد الله بن سعيد بن كُلَّاب إلى هذا المذهب فهو يقول إن الباري ـ تعالى ـ أراد حدوث الكائنات في الجملة ولكنه لا يقول في التفصيل إنـــه أراد المعاصي ٠ راجع : أصول الدين ١٠٤ ، ١٤٦ ،وذهب الشيخ الأشعري إلـــى إطلاق إرادة الباري ـ تعالى ـ في مراداته جملة وتفصيلا ،ولكنه قيد في التفصيل بأن قال حدوث الكفر من الكافر بأن يكون كسبا له قبيحا ،وأن العرس من المـــعاني بأن خلقه لغيره ٠ راجع: اللمع ٨٤ ،أصول الدين ١٠٤ ، ١٤٦ ٠ (٨) أ ،وحار ،ج: وخلو ٠
(٩) أ: نقول ٠ (١٠) بداية :ل ١٣٤/أ في أ ٠ (١١) أ ،ب ،ج : الشيء صححناه من د ٠
(١٢) رواه الإمام ابن ماجة في سننه بسنده عن الشعبي بلفظ " ٠٠٠ وتؤمن بالاقدار كلها ، خيرها وشرها ،حلوها ومرها ". راجع : سنن ابن ماجة ، المقدمة ،باب القدر ٣٤/١/ عيسى الحلبي ٠ (١٣) بداية :ل ١٨١/أ في أ ٠ (١٤) أ : بانـــــه ٠

خيره وشره ليكون الشخص مصدقا بأن الكل منه ، ومنع الشرع من اتباع القدرية (١) الذين هم مجوس هذه الأمـة .

وأما الأدب ألا (٢) يطلق ذلك ، وقد قال عليه السلام فى بعض أدعيته " والشر ليس إليك (٣) " .

وربما قرر (٤) ذلك بعض الأئمـة بأن قال الإرادة تتعلق بالفعل من حيـث كونه متخصصا (٥) ببعض وجوه الجواز ، وكونه خيرا وشرا نسبة تثبت له باعتبـار ما يتعقبه وما يقارنه من القصود (٦) ، وهو كون الفعل طاعة ومعصية ، فإنه وإن كان البارى خالق الطاعة والمعصية فلا يقال إنه عاص مطيع ، وكذلك لا يقال شريـر لإرادة الشر ، وهو يريد كل شئ من حيث هو متجدد متخصص بالوقت والمحـل والمكان ، لا باعتبار كونه شـرا وخيرا (٧) .

ومما اختلف فيه الأئمة إطلاق محبة الكفر والرضا (٨) بـه :

فمن (٩) الأصحاب من منع ذلك مصيرا منه إلى أن المحبة والرضا (١٠) إرادة الأنعام أو نفس الإنعام (١١) ، وحمل قوله تعالى :

" ولا يرضى لعبادة الكفر (١٢) "

على أنه لا يثيب (١٣) عليه ولا يحسن لمن (١٤) أقدم عليه .

ومنهم من قال إن المحبة والرضا عبارة عن الإرادة (١٥) ، وقوله :

" ولا يرضى لعباده الكفر (١٦) " .

يريد خصوص العباد .

ولا شك أن (١٧) الرضا (١٨) والمحبة يطلقان (١٩) على الإرادة ، ويطلقان (٢٠)

---

(١) أ : القدرة . (٢) ب : الان . (٣) رواه الإمام النسائى فى سننه بسنده عن الإمام على ـ رضى الله عنه ـ . راجع سنن النسائى ، كتاب الافتتاح ـ نوع آخر من الذكر والدعاء بين التكبير والقرآءة ـ ٢/ ١٢٩ ـ ١٣١ . (٤) أ ، ب ، جـ : قدر .
(٥) بداية : ل ١٤٥/ أ فى ب . (٦) أ : العصود ، ب : المصور .
(٧) ب : وحيزا . (٨) أ ، ب : والرضى . (٩) أ : فى . (١٠) ب : والرضى .
(١١) راجع : الإرشاد ٢٣٨ ـ ٢٣٩ . (١٢) سورة الزمر من آية ٧ . (١٣) أ ، ب : يثيبت .
(١٤) أ ، ب : لم . (١٥) ذهب الى ذلك الأشعرى والباقلانى . راجع : الإنصاف ٢٦ ، ٤٥ ، الإرشاد ٢٣٩ ، التمهيد لقواعد التوحيد ٣١٥ ، المسايرة ٦٨ . كما نقل عن أبى حنيفة ما يدل على جعل الإرادة من جنس الرضا . راجع : المسايرة ٦٨ . ونقل ابن السبكى عن الأشعرى أن الإرادة غير الرضا كما أشار إلى أن المنقول عن أبى حنيفة مكذوب عليـه ، راجع : طبقات الشافعية الكبرى ٣/ ٣٨٥ . (١٦) بداية : ل ١٣٤/ ب فى أ .
(١٧) بداية : ل ١٨١/ ب فى جـ . (١٨) ب : الرضى . (١٩) أ ، ب : تطلقان تصحيف . (٢٠) أ ، ب : تطلقان .

على رقة وتحنن ، ويعقب ذلك في مقتضى العادة إرادة إحسان لمن يحنن عليه ٠

ثم اعترضه كلام آخر في أن الباري محب وهو محبوب لأوليائه فقال بناء على أن المحبة هي الإرادة :

(لا يجوز أن يكون محبوبا ؛ لأنه لا يصح أن يكون مرادا) ١٣٤/ ب

فإن الإرادة إنما تتعلق بمتجدد من حيث إنه متخصص ببعض وجوه للجواز ويتعالى عن ذلك الأزلي ويتقدس ٠

والتحقيق في هذا الفصل أن المحبة تطلق بمعنى الإرادة ،والإرادة أيضا لفظ مشترك يطلق على الشهوة (١) والميل ، ويطلق على القصد ٠

فأما القصد فلا يصح أن يتعلق به ، وإنما النظر في الميل ، قال صاحب الكتاب: (يستحيل أن يمال إليه) ١٣٤/ ب

وقد رد ذلك بأن الميل إنما يتعلق بالحظوظ البشرية ،ولاحظ للعبد (٢) في نفس الذات ٠

وهذا لا يصح ؛ بل يجد الإنسان ميلا لمن أحسن (٣) إليه ،و لا يحسن في الحقيقة إلا هو فمن لاحظ نعمه وأدام ذكرها في قلبه ،وعرف إحسانه اليه ٠ فيضطر الى معرفة ثبوت ميل في ذاته يحسه (٤) من نفسه كما يحس الآمه ولذاته ، وقد نجد (٥) الواحد منا يميل إلى عالم زاهد سمع بذكر كما له وجوده وإن لم ينله [منه] (٦) إحسان ، فثبت (٧) أن الميل لا يمتنع أن يتعلق به فتأملوا ٠

ثم قال : (قالت المعتزلة الرب تعالى ـ مريد لأفعاله سوى الإرادة) ١٣٤/ب

وهذا الذي حكاه إنما أراد به الحكاية عن البصريين من المعتزلة (٨) ؛ فإن الكعبي نفى الإرادة (٩) ، والنجار قال هو مريد لنفسه وفسره بسلب (١٠) الغلبة والاستكراه (١١) ، فلم تتناولهما هذه الحكاية أصلا ولا أتباعهما ٠

وأما (١٢) الكعبي فقد قال إن معنى كونه مريدا لأفعال غيره أنه آمر بها ، وقد قررنا (١٣) أنه لا يصح على مذهبه أن يكون الإله آمرا (١٤) ؛ لأن الصيغة إنما تكون أمرا عنده بإرادتين ،وهو قد نفى كونه مريدا فلم يصح له تأويل إرادة غير أفعاله

---

(١) أ: الشهرة تحريف ٠ (٢) بداية :ل ١٤٥/ب في ب ٠ (٣) ب : يحسن ٠
(٤) أ: يحسبه ٠ (٥) أ، ب : يجد ، تصحيف ٠ (٦) أ: بدون (منه) زدناه من ب،ج ليستقيم النص ٠ (٧) بداية : ل ١٨٢/ أ في ج ٠ (٨) راجع: شرح الأصول الخمسة ٤٥٦ ٠ (٩) راجع ص ١٣٥ (١٠) أ: بسببه ٠ (١١) راجع ص ١٣٥
(١٢) بداية : ل ١٣٥/ أ في أ ٠ (١٣) أ ، ب : قدرنا ٠
(١٤) راجع ص ١٣٥

بمعنى الأمر ، ولم يستمر له القول بالأمـــر .

وأما البصريون فقد أثبتوا الإرادة ، إلا أنها حادثة ،وقد قررنا (١) أن (٢) قولهـم إن الإرادة لا تراد نقض (٣) لدليل الإرادة (٤) ،ولا يصح اعتقاد انتقاض الدلالة العقلية مع اعتقاد أنها أدلة ، وكذلك قالوا في الكراهة (٥) .

وأما أفعال العباد فما هو قربة وطاعة مراد له عندهم (٦) وما هو محظور (٧) مكروه عندهم (٨) ،والمباح وأفعال من ليس له أهلية التكليف كالبهائم والصبيان ليـــس بمراد ولا مكروه (٩) هذا كلامهم في غير أفعاله . وقد بينا أن الله (١٠) خالـــق كل شيء ،فيجب أن يكون مريدا لكل شيء من غير تفصيل (١١) .

ولهذا قال :

(لنا مسلكان : أحدهما : البناء (١٢) على هذه (١٣) القاعدة ،والثاني ذكـــر طرق مغنية عن البناء مشوبة بمأخـذ (١٤) السمع) ١٣٥/أ

وهذا المسلك ذكره من فوائد فرض هذه المسألة على حيالها ،

احتج عليهم بأنهم إذا زعموا أن المعاصي لا يصح أن يريدها وهي أكثر وجودا فصار نفوذ إرادة عدو الله إبليس أعظم من نفوذ إرادة الباري ، إذ مراد العدو هو الغالب في الوجود ، ومراد الباري هو الأقل ، وقد اتفق كل مثبتي الصانع على وجوب الكمال للباري ،واستحالة النقص عليه (١٥) ،

وهذا المسلك يقرر بما ذكر في دلالة التمانع بأنه إذا أراد كل واحد منهما مرادا ، ونفذ مراد أحدهما دون الثاني أدى الى تعجيز من لم تنفذ إرادته ، فتطـــرد دلالة التمانع ههنا على النسق المتقدم (١٦) .

انفصلوا (١٧) عن هذا الإلزام بأن الباري قادر على إلجاء الخلق إلى مـــا

---

(١)أ، ب : قدرنا . (٢) أ، ب ،جـ : أن ، د : الهم . (٣) في قولهم الإرادة لا تراد نقضوا . (٤) راجع ص ١٤٠ (٥) راجع: شرح الأصول الخمسة ٤٣٩ . (٦) راجع: المصدر السابق ٤٥٧ . (٧)أ: مخصور ، ب : محضور.
(٨) راجع: المصدر السابق نفس الصفحة . (٩) راجع: المحيط بالتكليـف ٢٨٨ ، شرح الأصول الخمسة ٤٥٧ . (١٠) بداية : ل ١٤٦/أ في ب . (١١) راجع ص ١٢٣-١٢٧
(١٢)أ: البناء . (١٣) بداية : ل ١٨٢/ ب في جـ . (١٤) أ : بما أخذ .
(١٥) راجع : الإرشـــاد ٢٤٠ ـ ٢٤١ . (١٦) راجع ص ١٢٣ ـ ١٢٧
(١٧) بداية : ل ١٣٥/ ب في أ .

يريــــد (١) بخلاف الإلهين (٢)، فإن (٣) كل واحد منهما إذا لم تنفـــذ إرادته كان تعجيزا لــه ٠

وهذا لا يستقيم منهم ، فإن عندهم ما كلف الباري عبيده لا يصح أن يفعلـه ، ولا يصح أن يكره عليه ، وإنما أرادوا أن يخلق للخلق آية تظل لها الرقاب خاضعـــة ، وهذه الآية لا تلجئ الى الفعل ، فإنه لا يصح إكراه العبد على [مـــا] (٤) أمر بـه عندهم ، فالآية إذن تذكر تحقق الموعظة ، ورب عبد يعلم الله أنه لا يرعوى (٥) ولا يتعظ ٠

ولهذا (٦) تحقق من أصلهم أن من العبيد من علم الله أنه ليس في مقدوره لطف يؤمن به ذلك العبد (٧) ، لأنه لو كان ثمة لطف يؤمن بــه ذلك العبد ولم يفعـــله له لكان ذلك محالا ، غير لائق بحكمته وإرادته الخير ٠

وإذا كان ذلك (٨) كذلك فلا يصح الإلجاء بمعنى الإكراه ، وبمعنى الآيـــة المذكـرة (٩) الواعظة ، فلا يفيد ، فلم يتجـه الانفصال ٠

وقد ألزمونا : أنكم إذا قلتم أنه يكون ما نهى ولا يكون ما أمر فقد لزمكـــم مثل ما ألزمتمونا (١٠).

وهذا فاسد ، فإن ما أمر بــه لو أراده لوقع ، ولا مانع من وقوعه لو أراده ، وأنتم قلتم أراده ولم يقع ، وفي ذلك تعجيز له ، وقد بينا استحالة العجـــز عليه (١١) ، فكان بين ما ألزمناهم وبين ما ألزمونا تفاوت في اللزوم ٠

ومما تمسك به إجماع السلف الصالحين على أن ما شاء الله كان وما لم يشأ لـــم لم يكن (١٢) ٠

وهذا يناقض كلامهم ، فإنه شـاء الطاعات ولم تكن ولم يشأ المعصية وكانت ٠

وكذلك أجمع العلماء على أن من قال والله لأقضين دين غريمي غدا إن شاء الله ، أنه إذا لم يقضه لم يحنث ، وقضاء دينه مما يريده الله عندهم ، لأنه من المأمورات ، وكل حسن مراد ، وكان ينبغي أن يحنث هذا الحالف (١٣) لوجود ما حلف عليه (١٤)

---

(١) راجع: المصدر السابق ٢٤١ ٠ (٢) أ ، ب : اللهين ٠ (٣) أ : بأن ٠
(٤) أ : بدون (ما) زدناه من ب ، ج ليستقيم النص ٠ (٥) ارعوى عن القبيح : كف ٠ راجع : مختار الصحاح / مادة رعى ٢٦٩ ٠ (٦) بداية : ل ١٨٣ / أ في ج ٠ (٧) راجع : شرح الأصول الخمسة ٥٢٠ ، ٥٢٣ ٠ (٨) بداية : ل ١٤٦ / ب في ب ٠ (٩) ب : المذكورة ٠
(١٠) راجع: الإرشاد ٢٤٢ ٠ (١١) راجع : ص ١٢٥ - ١٢٧ ٠ (١٢) راجع : المصدر السابق ٢٤٢ ٠
(١٣) أ ، ب : الخلاف ٠ (١٤) بداية : ل ١٣٦ / أ في أ ٠

عندهم (١) .

ثم إنهم قالوا فى أفعال البارى ـ تعالى ـ أنه يخلق إرادتها قبل وجودها بزمن (٢) ،ولم يمكنهم أن يقولوا ذلك فى إرادته لفعل غيره ، فإنه يجوز أن يأمر بفعل ويتقدم (٣) الأمر على الفعل بأزمنة ، والأمر لابد فى حقيقته عندهم من الإرادة (٤) ،فعند ذلك لم يجدوا ضابطا ، فإذا طالبهم عن زمن خلق إرادة فعل الغير لم يجدوا جوابا .

شبهة المعتزلة : قالوا الأمر بالشئ يتضمن إرادته ،والنهى عن الشئ يتضمن كراهته ،والجمع بين كونه مرادا منهيا عنه كالجمع بين كونه مرادا مكروها ؛ إذ لا فرق بين قولك أنهى عنه وبين قولك أكرهه (٥) .

وهذا قد تقرر (٦) بيان (٧) بطلانه بإثبات أن الأمر لا يتضمن الإرادة ، وأن مدلول صيغة افعل اقتضاء وطلب مباين للإرادة والقدرة وجملة صفات الحى (٨) ، وإنما غلطهم فى ذلك أن من مشهورات الكلام إطلاق الكراهة على المنهى عنه ، وليست الكراهة المطلقة فى هذا المقام صفة تنافى إرادته ،وإنما هى عبارة عن تعلق خطاب النهى بالفعل على وجه يناقض طلب وقوعه .

وإذا وضح كون الأمر لا يتضمن الإرادة والنهى لا يتضمن الكراهة المنافية للإرادة ، فإذن دليلهم تركب من مقدمتين :

إحداهما : أن كل منهى عنه مكروه .

وكل مكروه غير مراد .

فكل منهى غير مراد .

وإذا فسرنا المكروه بطلب الترك فلا نسلم أن كل مطلوب (٩) الترك غير مراد ، فكانت هذه (١٠) المقدمة ممنوعة ، ولا يقدرون [على] (١١) الاستدلال عليها .

وقد بينا وجود الأمر والإرادة ومباينة النهى للكراهة بالمعنى الذى نافى (١٢) الإرادة ، فقد انحلت عزائمهم .

وقد استوفينا الكلام فى إثبات الأمر من غير إرادة فى كتاب الصفات عند تعرضنا لإثبات كلام النفس (١٣)

وقد ضرب الأمر لوجود الأمر مع كراهة الامتثال مثلا فى الشاهد وهو : أنه لو كان

---

(١) راجع: المصدر السابق ٢٤٢ـ٢٤٣ . (٢) بداية :ل ١٨٣ /ب فى جـ .
(٣) أ،ب : يتقدم . (٤) راجع: شرح الأصول الخمسة ٤٣٦ . (٥) راجع: الإرشاد ٢٤٣ـ ٢٤٤ . (٦) أ: تقرير . (٧) بداية :ل ١٤٧ /أ فى ب . (٨) راجع ص ١٩٤ ـ ١٩٥
(٩) أ : مطلوب . (١٠) بداية :ل ١٨٤ /أ فى جـ . (١١) أ، بدون « على » زدناه من ب،جـ ليستقيم النص ، (١٢) أ: تنافى .
(١٣) راجع ص ١٩٤ـ١٩٥

من السادة من يضرب عبده ، ووقع الإنكار عليه من سلطان البقعة ، فاعتذر لـــه بأنه يخالفه في أوامره ، فلم يصدقه فأراد إيضاح صدقه بأن يأمره بين يديـــه ، فيراه مخالفا ،فيتمهد عذره وأمره ، فإنه يفهم من قرائن الأحوال طلبه واقتضاؤه منه (١) .

وقد أورد على هذا اعتراضالهم وهو : إنكار كون السيد في هذه الحالة المفروضة آمرا (٢) .

وأجاب من وجهيـــــن :

أحدهما : بأن قال هذا إنكار الضرورة ،وجحد البديهة ، اذ علم العبد بقرائـــن الأحوال منه في هذه الحالة ما علمه (٣) في المحل المتفق على كونه أمرا .

الثاني : هو أنه لو كان كذلك لم يتمهد عذره (٤) .

والجواب الأول أصح ، إذ للخصم أن يقول على هذا الجواب : إذا التبســـت الحالـة على العبد فيتضح للملك أنه ممن يخالف الأوامر ، وبهذا يتمهد العذر .

ومما استدل به صاحب الكتاب : النسخ (٥) فإنه رفع الحكم بعد ثبوتـــــه ، ويستحيل (٦) كون المنسوخ مرادا ، فإن الواجب إذا حرم فيعود المراد مكروهـــا وهو باطل بالإجماع . (٧)

ولا شك في صحة كون الشيء مرادا في وقت آخر ،وإنما هو بناء على أن الأمـر اقتضاء الفعل في الزمن الذي توجـه النسخ فيه فيلزم أن يكون مرادا في ذلك الوقت ومكروها في ذلك الوقت ،وذلك محال بالاتفاق ،وهذا تقرير كلامه .

غير أن الخصم يمنع أن النسخ رفع الحكم بعد ثبوته ،وسنتكلم على ذلك فيمـــا بعد إن شـاء الله تعالى (٨) .

قوله : (لو كان مرادا في ذلك الوقت ، ثم تبين بالنسخ أنه مكروه في ذلك الوقت أدى الى البداء) (٩) ١٣٦/ ب

أيضا مبني على أن النسخ رفع الحكم بعد ثبوته ،وهذا متنازع فيه وقد أورد منازعتهم (١٠) ، وأحال (١١) بيان ما ادعى على ما سيأتي (١٢) ، والكـــلام عليه إذ ذاك يبيـن الحق فيـه .

---

(١) راجع: المثال المذكور في : المصدر السابق ٢٤٤ـ٢٤٥ . (٢) بداية :ل ١٣٦/ ب في أ . راجع : المصدر السابق ٢٤٥ . (٣) ب: فاعلمه ،بداية :ل ١٤٧/ب في ب .
(٤) راجع جواب الجويني المذكور في : المصدر السابق نفس الصفحة . (٥) أ: النسخ .
(٦) بداية :ل ١٨٤/ب في جـ . (٧) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .
(٨) راجع ص١١٣–١١٧ . (٩) أ ،ب: البدا ، جـ : البدأ . (١٠) راجع: المصدر السابق ٢٤٦ . (١١) ب : واحـــاد . (١٢) راجع : المصدر السابق ٢٤٦ .

قال : (ومما تمسك به الأئمة فى تقرير جواز أن يكون المأمور به غير مراد قصة إبراهيم ــ عليه الصلاة والسلام ــ حين أمر بالذبح ،ثم نسخ قبل الفعل) ١٣٦/ب

وهذا واقع إذا سلم ورود النسخ قبل الفعل ؛ لأن الأمر يتضمن إرادة الفعل المأمور به عند الخصم ،فإذا نسخ قبل الفعل تبين أن ما أريد وجوده [لم يرد وجوده] (١) ،وهذا (٢) باطل .

وعند هذا (٣) إلتجأ الخصم الى التزام أن النسخ لا يتوجه قبل الفعل ، وقال على مذاق هذا : إن النسخ (٤) يتوجه على مثل الفعل المأمور به ، ولا يرد على المأمور به .

فإذا قرر (٥) على الخصم جواز النسخ قبل الفعل تحقق عليه الإلزام .
وقد استدل (٦) على جواز النسخ قبل الفعل بقصة (٧) إبراهيم ــ عليه الصلاة والسلام (٨) ــ :

وقد حاول المعتزلة الانفصال عنه بطرق :
الأولى : أنهم أنكروا كونه (٩) مأمورا بذبح ولده تحقيقا ،وانما رأى شيئا فى منامه ، وحكى ما (١٠) رآه (١١) .

وهذا (١٢) ساقط ؛ فإن فيه إبطال عصمة الأنبياء فيما يبلغونه عن الله تعالى ، وقد فهم ولده أنه مأمور حيث قال :

" افعل ما تؤمر ستجدنى إن شاء الله من الصابرين " (١٣) ،
ثم حاول ايقاع الفعل معتقدا التقرب الى الله ــ تعالى ــ بفعل ما أمر به ، ولو ساغ خطأ الأنبياء فى ذلك لما صحت دلالة المعجزة على صدقهم فيما يخبرون به عن الله ــ تعالى ــ فبطلت هذه الطريقة .
الثانية : قالوا أمر بالتل (١٤) ،وإمرار المدية (١٥) على الحلق ، والشد

(١) أ : بدون (لم يرد وجوده) زدناه من ب ،ج ليستقيم النص .
(٢) أ : وبهذا . (٣) بداية : ل١٨٥/أ فى ج .
(٤) بداية : ل١٤٨/أ فى ب . (٥) أ ، ب ، ج : قدر .
(٦) بداية : ل١٣٧/أ فى أ . (٧) أ : بقضية ،ب : بقضيته .
(٨) راجع المصدر السابق ٢٤٦ ، البرهان ٢/ ١٣٠٥ .
(٩) أ ، ب ، ج : بكونه . (١٠) ب : بما .
(١١) راجع الإرشاد ٢٤٦ ، (١٢) ب : وهذه .
(١٣) سورة الصافات من آية ١٠٢ . (١٤) أ : التل .
تله للجبين : صرعه كما تقول كبه على وجهه . راجع : مختار الصحاح/مادة تلل ٩٣ .
(١٥) أ : المرية .

والربـــط (١) ،

وهذا حاصله راجع الى أنه لم يؤمر بالذبح ، واعتقادهما الأمر بالذبح يبطل ذلك .

فتبطل هذه الطريقة بما به بطلت الطريقة الأولى .

[وان] (٢) زعموا (٣) أن (٤) الأمر بالذبح عبر به عن الأمر (٥) بالشد على طريق التجوز . فجوابه ما ذكر صاحب الكتاب من ثبوت اعتقاده أنه مبتلى بـــلاء عظيما (٦) كما قال تعالى :

" إن هذا لهو البلاء المبين (٧) " .

الثالثة : قالوا امتثل ما أمر به ، فإنه ذبح والتأم (٨) ، فإن كان يتوجه عليه بمقتضى ظاهر الصيغة اعادة ذلك ، فالنسخ تبين به أن مثل ما فعله غير مأمور به ، وهو حقيقة النسخ .

وفى هذه الطريقة تسليم الأمر بالذبح وتسليم النسخ مع القول بأنه ليس نسخا قبل (٩) الفعل .

وقد أجاب صاحب الكتاب عن ذلك بوجوه :

منها : أنه مخالف لظاهر (١٠) الخطاب الدال على أن النداء عقيب إسلامهما (١١) وتله للجبين أن قال :

" قد صدقت الرؤيا (١٢) " .

وهذا ضعيف ، فإن التمسك بظاهر الخطاب لا يفيد فى القطعيات .

الثانى : ذكر الفداء بالذبح العظيم يدل على عدم الامتثال .

وهذا سديد .

الثالث (١٣) : أنه أمر بالذبح ، ولا تتحقق حقيقته إلا بفصل الحلقوم أوالمرىء (١٤) وفرى (١٥) الأوداج مع بقائها منفصلة (١٦) .

وهذا الجواب ضعيف أيضا ، فإن بقاءها على انفصالها ليس بمقدور ، والمأمور به لابد أن يكون مقدورا .

---

(١) راجع: الإرشاد ٢٤٦ ، البرهان ١٣٠٥/٢ . (٢) أ ، ب : بدون (وان) زدناه من جـ ليستقيم النص . (٣) أ ، ب : وزعموا . (٤) أ : كرر : (أن) حذفنا المكرر لعدم فائدته . (٥) بداية : ل ١٨٥/ب فى جـ . (٦) راجع: الإرشاد ٢٤٧ .
(٧) سورة الصافات آية ١٠٦ . (٨) راجع : المصدر السابق ٢٤٧ ، البرهان ١٣٠٦/٢ .
(٩) أ: مثل . (١٠) أ : الظاهــــر . (١١) أ: استلامهما .
(١٢) بداية : ل ١٤٨/ب فى ب ، ســـورة : الصافات من آية ١٠٥ .
(١٣) بداية : ل ١٣٧/ب فى أ . (١٤) أ: او المرىء . (١٥) أ: وترى . فرى الأوداج قطعها . راجع: مختار الصحاح/مادة فرا ٥٢٧ . (١٦) راجع أجوبة الجوينى فى : الإرشاد ٢٤٧ ـ ٢٤٨ ، البرهان ١٣٠٦/٢ .

ومما يستدل به على كون (١) المأمور به غير مراد : ما تحقق من الآي في كتاب الله ـ تعالى ـ أن الله لم يرد إيمان الكفرة ، ولم يشأ هدايتهم مع أنهم مأمورون بذلك إجماعا ، ولو قال (٢) واحد منا لعبده قد أزحت (٣) علتك (٤) ، وسددت خلتك ، ومرادي (٥) أن توقع الخيرات ، مع علمي أنك تفجر (٦) وتسعى في الأرض الفساد ، كان ذلك متناقضا .

هذا القول يلزمهم ثبوته في حق الباري ـ تعالى ـ ؛ فإنه أراد بتكليفه (٧) إياهم حصول الخير مع علمه أنهم يعجزون (٨) ولا يطيعون (٩) .

وقد تمسك المعتزلة بأن قالوا الإرادة تكسب وصف المراد ، فمريد الشر شرير ، ومريد السفه سفيه (١٠) .

وهذه دعوى لو جرى على مقتضاها لقيل (١١) مريد الطاعة مطيع .

ثم قد بينا أن الإرادة تتعلق بالشر باعتبار تجدده وتخصصه بالوقت والمحل فيما يقوم بمحل ، والحيز (١٢) فيما يتحيز ، وكونه شرا وخيرا أمر وراء جهة التخصيص ، وهو أمر نسبي يختلف باختلاف الأشخاص ، وقد سبق تقرير ذلك (١٣) .

ثم قال : (الإرادة أزلية ، وإنما يكون ما ذكروه في المكتسب المتجدد) ١٣٧/ب

ألا ترى أن من اكتسب علما بالفجور وأنواع الشرور من غير حاجة ماسة إليه يكون شريرا فاجرا ، والباري ـ تعالى ـ يعلم في أزله الخير والشر والسفه والظلم والجور ، ومع ذلك لا يسمى باسم من اكتسب ذلك ، فدل على صحة ما ذكرناه ، وبطلان ما ذكروه (١٤)

* * *

---

(١) أ : كونه . (٢) بداية : ل ١٨٦/أ في جـ . (٣) أ ، ب : ارخت ، جـ : ارحت .
(٤) أ : عليك ، ب : علسك . (٥) ب : ومزادي . (٦) أ ، ب ، جـ : تعجز .
(٧) أ ، ب : بتكليفهم . (٨) أ : تعجزون . (٩) راجع هذا الاستدلال في الإرشاد ٢٤٨ـ٢٤٩ . (١٠) راجع : المصدر السابق ٢٤٩ .
(١١) أ : القيل . (١٢) أ ، جـ : والخير ، ب : والخيز .
(١٣) راجع ص ٤٠٤ (١٤) بداية : ل ١٤٩/أ في ب . راجع هذا الفصل في : اللمع ٤٧ـ٥٩ ، الإنصاف ٣٦ ، ٤٣ـ٤٤ ، التمهيد ٣١٧ـ ٣٢٣ ، أصول الدين ١٠٤ـ١٠٥ ، ١٤٥ـ١٤٨ ، الإرشاد ٢٣٧ـ٢٤٩ ، التمهيد لقواعد التوحيد ٣١٤ـ٣٣٠ ، المعالم ٨٩ـ٩٠ ، شرح المقاصد ٢/١٠٧ .

* فصل في ذكر الاستدلال للمعتزلة بظواهر من الكتاب على هذا الباب لم يحيطوا بفحواها ، ولم يفهموا معناها . *

منها : قوله (١) تعالى :

" ولا يرضى لعباده الكفر " (٢)

والجواب عن ذلك من وجهين :

أحدهما : القول (٣) بموجب الآية بناء على أن لفظ الرضا ليس بمرادف لفظ الإرادة ؛ بل لفظ الرضا [المراد به] (٤) خلق الثواب عليه ، أو إرادة الإحسان إلى من فعل الفعل الذى وقع موقع الرضا .

وعلى هذا قول الباري لا يرضى الكفر ويريده ـ أى ـ يريد وجوده ، ولا يثيب عليه .

الجواب الثاني : أن نسلم أن لفظ الإرادة يرادف لفظ الرضا ، غير أن المراد بلفظ العباد : عباد مخصوصون مشرفون بالإضافة إلى الله ـ تعالى ـ (٥) .

ومنها (٦) قوله تعالى : " سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا (٧) " ـ الآية ـ

قالوا وجه الدليل من هذه الآية أنه وبخهم على هذا القول فلو كان صحيحا لما وقع عليه توبيخ (٨) .

وأجاب صاحب الكتاب بأنه :

(إنما أراد توبيخهم على استهزائهم بالشرائع ؛ لأنه قرع مسامعهم من أربابها تفويض الأمور كلها الى الله ـ تعالى ـ) ١٣٨/أ

واستدل بسياق الآية حيث قال :

" قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا (٩) " .

وهذا السياق لا يدل على ما ذكروه ، واللفظ محتمل لما أشار إليه .

ثم قال : (المقرعون (١٠) كفرة ، ومعرفة الصفات فرع معرفة الموصوف ، والكلام فيما نحن فيه في ذكر عموم تعلق صفة من الصفات) ١٣٨/أ

---

(١) بداية : ل ١٨٦/ب في جـ . (٢) قال عبد الجبار : يدل على أنه تعالى لا يريد الكفر الواقع ؛ لأنه لو أراده ، لوجب متى وقع أن يكون راضيا له وبه . راجع : متشابه القرآن ٥٩٢ .
(٣) بداية : ل ١٣٨/أ في أ . (٤) أ ، ب ، جـ : بدون (المراد به) زدناه ليستقيم النص .
(٥) راجع : الجوابين في الإرشاد ٢٥٠ . (٦) ب : ومنه . (٧) سورة الأنعام من آية ١٤٨ .
(٨) راجع : متشابه القرآن ٢٦٧ـ٢٦٩ ، شرح الأصول الخمسة ٤٢٦ ، الإرشاد ٢٥٠ .
(٩) سورة الأنعام من الآية ١٤٨ ، راجع : الإرشاد ٢٥١ .
(١٠) أ : المصرعون .

وهذا الكلام (١) فيه ضعف ، فإن الجاهل بالوحدانية القائل بالشرك لا يمتنع عليه معرفة ذات الله وصفاته وإن جهل استحالة النظير عليه .

ومنها قوله تعالى " وما خلقت الجن والأنس إلا ليعبدون " (٢)

قال (وهذه الآية من الصيغ العامة) ١٣٨ / أ ـ

وهى مجملة عند الواقفية (٣) ،ظاهرة معرضة للتأويل عند الفقهاء ، ولا (٤) يحتج بها فى القطعيات على المذهبين .

ولا خلاف أن الصبيان والمجانين غير داخلين تحت هذا اللفظ (٥) .

وأراد بذلك : الصبيان والمجانين الذين ماتوا على الصبا والجنون من غير ثبوت أهلية العبادة ، فإنه موضع الاستثناء ،والعام إذا دخله التخصيص بطل عند المعتزلة فلا يصح الاستدلال به .

والمقصود بيان الاستغناء عنهم ،وأنهم لم يخلقوا لمنفعة (٦) الخالق ـ فأنه قال ـ وإنما خلقوا لأن يئول (٧) أمرهم الى أن يؤمروا بالعبادة (٨) ، واللام (٩) هنا لام المآل وصيرورة الحال ، لا لام التعليل ،وهو كقوله :

" فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا " (١٠)

ومعلوم أنهم قالوا :

" عسى أن ينفعنا أو نتخذه ولدا (١١) "

فكان غرضهم من التقاطه نقيض ما آل أمرهم إليه معه .

ثم قد تطلق العبادة على التذلل (١٢) ، والكل فى ذل الله ـ عزوجل ـ إما (١٣) بالقصد وإما بشواهد الفطرة ، فإن الذل (١٤) يلزمه على كل تقدير ،

---

(١) بداية :ل ١٨٧ / أ فى جـ . (٢) سورة الذاريات آية ٥٦ . قال عبد الجبار فى تفسير هذه الآية : اللام للغرض والإرادة ،فكأنه قال ما خلقهم وأراد منهم إلا العبادة فالبارى ـ تعالى ـ خلق جميعهم للعبادة ، وأنه أراد منهم ذلك إذا بلغوا حد التكليف . راجع : متشابه القرآن ٦٢٩ ، شرح الأصول الخمسة ٦٤٠ .

(٣) الواقفية : صنف من الرافضة يسوقون الإمامة حتى ينتهوا بها الى جعفر بن محمد ، ويزعمون أن جعفر بن محمد نص على إمامة ابنه موسى بن جعفر ،وأن موسى بن جعفر حى لم يمت ، ولا يموت حتى يملك الأرض ،ويسمون بالواقفة ؛ لأنهم وقفوا الإمامة على موسى بن جعفر ، وأنكروا إمامة على بن موسى بعده .

انظر التعريف بهم فى : مقالات الإسلاميين ١ / ١٠٠ ، الملل والنحل ١ / ١٦٩ ، كتاب الزينة ٣ / ٢٨٩ ـ ٢٩٠ . (٤) بداية : ل ١٤٩ / ب فى ب . (٥) راجع : الإرشاد ٢٥١ .

(٦) أ : المضغة . (٧) أ ، جـ : يؤل ، ب يؤول . (٨) راجع المقصود من الآية فى المصدر السابق ٢٥١ ـ ٢٥٢ . (٩) بداية : ل ١٣٨ / ب فى أ . (١٠) سورة القصص من آية ٨ .

(١١) سورة القصص من آية ٩ . (١٢) راجع : المصدر السابق ٢٥٢ .

(١٣) بداية : ل ١٨٧ / ب فى جـ . (١٤) أ : الذى . تحريف .

وهو معنى العبادة المراد (١) ، وهذا المحمل أولى من حمل الخصم على نفس التقرب الى الله ـ تعالى ـ بالفعل ؛ فإنه يكون معناه على أصله وما خلقت من علمت أنه لا يعبد إلا ليعبد (٢) .

ومنها قوله تعالى :

" ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك " (٣)

وهذه الآية غير مشعرة بمحل النزاع ؛ فإن الإصابة التى أشعرت الآية بها إنما هى حلول النعم والضرر ، وليست من المكتسبات ، والكلام فى ذلك تدل عليه الآية السابقة ، فإنه قال عز من قائل :

" وإن تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وإن تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله " (٤)

والخصم يقول إن أفعال العباد كلها مخلوقة لهم خيرها وشرها ، سيئها وحسنها فكيف يصح لهم التمسك بهذه الآية (٥) المفصلة (٦) ، وكأن (٧) حمل اللفظ على التفصيل فيما هو مكتسب مجمع على نفيه .

أما المعتزلة فيعممون صدور الكل من العبد .

وأما نحن فنعمم صدور الكل من الله ـ تعالى ـ

فالتفصيل فى المكتسبات ممتنع بالإجماع ، فمعنى ذلك بأن ما أصابك من حسنة ـ أى من نعمة ـ فمن الله ، وما أصابك من سيئة (٨) ـ أى من ضرر نفسك ـ ـ يعنى ـ أنه جزاء عملك .

وقد كان كفار (٩) قريش متى أصابهم جدب (١٠) قالوا من شؤم (١١) دعوة محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ على مثال :

" يطيروا بموسى ومن معه (١٢) " .

---

(١) ب ، جـ : المرادة . (٢) راجع المصدر السابق ٢٥٢ .
(٣) سورة النساء من آية ٧٩ . (٤) سورة النساء من آية ٧٨ .
(٥) بداية : ل ١٥٠ / أ فى ب . (٦) قال عبد الجبار فى تفسير قوله تعالى : " ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك " : تبين أن السيئة ليست من قبل الله ـ تعالى ـ ولو كان تعالى خالقا للجميع لكان إضافتهما جميعا إليه على حد واحد ، وإضافة الحسنة إلى الله ـ تعالى ـ بمعنى أنه أعان عليها ولطف فيها ، ولم نصل اليه إلا بمعونته وتأييده ، وذلك لا يتأتى فى السيئة ؛ لأنه تعالى نهى عنها . راجع : المغنى ٨ / ٢٥٩ ، متشابه القرآن ١٩٩ . (٧) أ ، جـ : وكان ، ب : وكأنه . (٨) بداية : ل ١٨٨ / أ فى جـ . (٩) أ : كفا . (١٠) أ ، ب : جذب .
(١١) أ : سوم . (١٢) سورة الأعراف من آية ١٣١ . راجع المروى عن كفار قريش فى : المغنى ٨ / ٢٦٠ ، متشابه القرآن ١٩٧ ـ ١٩٨ ، الإرشاد ٢٥٢ ـ ٢٥٣ .

وقد يستدلون بالآى الدالة على زعمهم على كونه خالقا فى هذا المقام كقوله (١) تعالى :

" فتبارك الله أحسن الخالقين (٢) "

والمراد بها أحسن المقدرين (٣)

قال : (ثم العبد عند المعتزلة أحسن خلقا من ربه ؛ لأنه خلق المعرفة بالله وهى أحسن من خلق الأجسام) ١٣٩ / أ

ثم الآى التى تقدمت (٤) فى الهدى والضلال والختم حجة ههنا (٥) ،

ثم قوله : " ولو شاء الله لجمعهم على الهدى (٦) " .

وقوله : " ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله " (٧)

وقوله " فمن يرد الله أن يهديه "

من الحجج أيضا فى المسألة ،وقد سبق ذكر ذلك (٨) .

* * *

---

(١) بداية : ل ١٣٩/أ فى أ .

(٢) قال عبد الجبار هذه الآية تدل على أن غير الله يصح منه الفعل والخلق ،والا لتنزل ذلك منزلة القول فتبارك الله أحسن الآلهة ،ومعلوم خلافه . راجع : المغنى ٢٥٧/٨ ،متشابه القرآن ٥١٥ـ٥١٦، شرح الأصول الخمسة ٣٨٠ .

(٣) راجع : الإرشاد ٢٥٣ .

(٤) أ : تقدست .

(٥) راجع ص ٣٥٠ـ٣٥٤

(٦) سورة الأنعام من آية ٣٥ .

(٧) سورة الأنعام من آية ١١١ .

(٨) راجع ص ٣٥٠ـ٣٥٢ . راجع هذا الفصل فى : الإرشاد ٢٥٠ـ٢٥٤ ، شرح الإرشاد لابن ميمون ٤٨٢ ـ ٤٨٦ .

* فصل في التوفيق *

التوفيق فى مقتضى اللسان تهيئة العبد للوفاق (١) ، فخلق القدرة على الطاعة تهيئة لموافقة أمر الله ـ تعالى ـ ،

ويصح أيضا إطلاقه على خلق نفس الطاعة ، فإنه بها يصير موافقا للأمر (٢) ، وصار الى ذلك بعض الأئمة من حيث رأى أن القدرة الحادثة لا تؤثر فى متعلقها ، فلم يكن لها أثر فى حصول الوفاق والامتثال ، وارتضى ذلك (٣) من قال إن قدرة العبد تؤثر فى حال أو وجه واعتبار ، من حيث إن القدرة تئوثر فى ثبوت الموافقة عنده .

ولا شك أن القدرة على رأى أبى الحسن تقارن المقدور وتتعلق (٤) به ، وهى وإن لم تؤثر فيه فلها إلى الفعل نسبة التعلق (٥) ،فسميت (٦) لذلك توفيقا لتعلقها بالموافقة .

والخذلان نقيض التوفيق ، فمن صار من أصحابنا إلى [أن] (٧) التوفيق خلق القدرة على الطاعة قال الخذلان خلق القدرة على المعصية ، وأما من قال التوفيق خلق نفس الطاعة قال الخذلان خلق نفس المعصية (٨) .

والموفق على كل تقدير لا يعصى ، إذ لا قدرة له على المعصية ، ووجود الطاعة ينافى وجود المعصية فيما وقعت الطاعة فيه .

أما المعتزلة فقد اضطربت آراؤهم فى معنى التوفيق (٩) :
وأما العصمة (١٠) فمعناها ما يراد من التوفيق (١١)
فقال قوم منهم (١٢) إن التوفيق والعصمة عبارة عن الدعوة والبيان والإرشاد الى سبيل الحق من حيث إنه أعانه على الموافقة (١٣) .

وهذا وإن [لم] (١٤) يأب اللفظ لغة إلا أنه مخالف لما اتفق عليه

---

(١) راجع: لسان العرب٦ / ٤٨٨٤ . (٢) راجع: الإرشاد ٢٥٤ ،نهاية الأقدام ٤١٢ ، شرح المقاصد ٢ / ١٨١ ،الكامل فى اختصار الشامل ل ٢٠٠ / ب .
(٣) بداية : ل ١٨٨ / ب فى جـ . (٤) أ ، ب : ويتعلق . (٥) راجع: اللمع ٩٣ ، شرح المواقف ٢٣٧ . (٦) بداية : ل ١٥٠ /ب فى ب . (٧) أ: بدون (ان) زدناه من ب ،جـ ليستقيم النص . (٨) راجع: نهاية الأقدام ٤١٢ ،الكامل فى اختصار الشامل ل ٢٠٠ /ب . (٩) التوفيق عند عبد الجبار : اللطف الذى يوافق وجوده اختيار المكلف للطاعة . راجع: شرح الأصول الخمسة ٧٨٠ ، متشابه القرآن ٧٣٥ .
(١٠) أ: العصمت . (١١) العصمة عند عبد الجبار : الأمر الذى عنده لا يفعل المكلف القبيح على وجه لولاه لاختاره حتى يكون المرء معه كالمدفوع الى اجتناب الكبائر . راجع : شرح الأصول الخمسة ٧٨٠ ،متشابه القرآن ٧٣٦ . (١٢) من المعتزلة .
(١٣) راجع: شرح الأصول الخمسة ٧٨٠ ، نهاية الأقدام ٤١١ . (١٤) أ ، ب ، جـ : بدون (لم) زدناه من د ليستقيم النص .

حملة (١) الشريعة ، فإنهم (٢) أجمعوا على أن المؤمنين هم الموفقون (٣) وأن الكفار لم يوفقوا ، والبيان والإرشاد عام للفريقين ، وهذا الذى منعهم (٤) أن يقولوا : التوفيق خلق القدرة على الطاعة ، وكان يمشى على أصلهم من حيث إن قدرة العبد تؤثر ، إلا أنهم قالوا القدرة على الطاعة قدرة على الكفر ، فإن كان موفقا لأنه خلق [له] (٥) القدرة على الطاعة ، فليكن مخذولا لأنه خلق له القدرة على المعصية ، ونسبة القدرة الى الضدين عندهم نسبة واحدة .

وقال آخرون التوفيق والعصمة خلق ألطاف يؤمن العبد عندها ويطيع (٦) . وهذا اللطف إن كان يلجئ العبد الى الإيمان والطاعة ، فهذا ينافى التكليف عندهم ، وإن كان يرغب ـ لا يلجئ ـ وهو باق على خيرته ، فهو إذا كان من صلاح العبد ، فيجب رعايته فى حق غيره تحقيقا (٧) للصلاح الواجب .

قال من صار إلى هذا الرأى ليس كل عبد يؤمن عند خلق هذا اللطف بل من العبيد من يعلم الله أنه لو خلق له اللطف لم يزده إلا طغيانا وتماديا فى الغواية .

فالزم أن البارى لا يقدر إذن على أن يؤمن جميع الخلائق (٨) ، وهذا خلاف الدين ومخالف لنص الكتاب المبين ، قال الله ـ تعالى :

" ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها " (٩)

وقال " ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة " (١٠)

وأما الخذلان فقد أختبط (١١) كلام المعتزلة فيه (١٢) ، وسبب اضطرابهم (١٣) واختباطهم (١٤) أنهم أحالوا (١٥) ورود التكليف من غير تقدم القدرة ، وكان من الواجب عندهم على الله تمكين المكلف وتيسير الأمر عليه بأقصى الممكن ، فامتنع

---

(١) أ: جملة . (٢) أ: فافهم ، بداية : ل ١٣٩ / ب فى أ . (٣) أ ، ب : المفقون .
(٤) بداية : ل ١٨٩ / أ فى جـ . (٥) أ: بدون (له) زدناه من ب ، جـ ليستقيم النص .
(٦) ذهب عبد الجبار الى وصف اللطف عند وقوع الطاعة بأنه توفيق ، وعند مجانبة المعصية بأنه عصمة . راجع : متشابه القرآن ٧٣٦ . (٧) بداية : ل ١٥١ / أ فى ب .
(٨) راجع : الإرشاد ٢٥٥ . (٩) سورة السجدة من آية ١٣ . (١٠) سورة هود من آية ١١٨ .
(١١) أ ، ب : احتبط . (١٢) الخذلان عند عبد الجبار : هو ما يقابل النصرة ، وهو كل فعل حرمه الظفر بما ينفعه مما يؤثر على قلب عدوه ، وعند عبد الجبار يكون الكافر مخذولا بالحجة ، حيث لا حجة عنده ، وتكون معاقبته خذلانا . راجع : متشابه القرآن ٧٢٦ـ٧٢٧ . (١٣) بداية : ل ١٨٩ / ب فى جـ .
(١٤) أ ، ب : احتباطهم .
(١٥) أ : قالوا .

أن يمنعه من الأمر الذى كلفه به ٠

فلما ورد من حملة [١] الشريعة إطلاق لفظ الخذلان ، وشاع فى لسان الأمة حمل البصريون [٢] من المعتزلة الخذلان على الذم [٣] من الله - تعالى - للكفار والعصاة ، والتوبيخ لهم على سوء [٤] صنيعهم ٠

وهذا فاسد ؛ فإنه [٥] لو كان الذم [٦] خذلانا لكان الذام [٧] خاذلا ، وكنا نحن لذمهم [٨] وتوبيخهم خاذلين ،ولم يكن لإضافة الخذلان إلى الله - تعالى - فى لسان الأمة ،وحملة الشريعة معنى ٠

وكما اتفقوا على أن الموفق هو الله - تعالى - اتفقوا على أن لا خاذل للعبد فى مقدوره سواه ٠

ثم العرب لا تطلق الخذلان على الذم [٩] ،وإنما تطلقه على منع المعونة على المراشد [١٠]

وذهب الكعبى ومتبعوه الى أن الخذلان محمول على قطع لطف عن العبد ، ثم قال : من أحسن ضروب اللطف قطع الألطاف عن الكفار ،وصلاح الكافر فى قطع اللطف عنه [١١]

وهذا سخيف [١٢] ، فيقال له خلق اللطف للكفار ممكن أم لا ؟ فإن كان ممكنا فأصله أنه يجب على الله - تعالى - خلق كل ممكن من الألطاف ، وإن لم يكن ممكنا فلم يقطع [١٣] عنه شيئا ليكون به خاذلا له ٠

ثم اللطف الواجب عنده : [هو ما يعلم البارى أنه إذا فعله آمن العبد عنده] [١٤] ، فإذا علم الله - تعالى - أن الكافر لا يؤمن فقد علم أنه لا لطف عنده يؤمن [١٥] العبد إذا خلقه له ، فما الذى قطع عنه ٠

ثم التوفيق والخذلان يطلقان فى لسان حملة الشريعة على جهة التنافى والتناقض، فإذا كان خلق التوفيق خلق اللطف فيلزم أن يكون الخذلان قطعه ، وما لا يمكن لا يقطع ،وعلى رأى الأولين لا تنافى ولا تناقض بينهما ؛ فإنهم حملوا التوفيق

---

(١) أ: جملة ٠ (٢) أ: البصريين ٠ (٣) أ: ألزم ٠ راجع: مقالات الإسلاميين ١/٣٢٨ ط ٢ مكتبة النهضة ١٩٦٩م ،الكامل فى اختصار الشامل ل ٢٠٠/ب ٠ ، قارن : متشابه القرآن ٧٢٢ ٠ (٤) أ: سواء ٠ (٥) ب : لأنه ٠ (٦) أ: الزم ،بداية :ل ١٤٠/ أ فى أ ٠ (٧) أ: إلزام ٠ (٨) أ : لزمهم ٠ (٩) أ: الــزم ٠

(١٠) د : المرشد ٠ (١١) راجع : الكامل فى اختصار الشامل ل ٢٠٠/ب ٠

(١٢) بداية :ل ١٥١/ب فى ب ٠ (١٣) بداية : ل ١٩٠/ أ فى جـ ٠

(١٤) أ ، ب ، جـ : بدون ما بين القوسين ٠ زدناه من د ليستقيم النص ، د : زيادة (آمن العبد) ٠ (١٥) أ : ويؤمن ٠

على الإرشاد (١) والبيان ، والخذلان على الذم والتوبيخ ،وهذا واضح للمتأمـــل ،

فتبين أن التوفيق إنما هو خلق القدرة على الطاعة والإعانة عليها ، والخذلان نقيضــه .

والعصمة هى التوفيق بعينه ،وإن كان بالنسبة إلى حفظ (٢) العبد عـــن معصية مخصوصة كان توفيقا خاصا ،وإن كان حفظا عن المعاصى كلها كان توفيقــــا عامـا (٣) .

* * *

---

(١) ب : الارث . (٢) أ : لفـــظ .

(٣) راجع : الإرشاد ٢٥٥ . راجع هذا الفصل فى : المصدر السابق ٢٥٤ـ٢٥٥، نهاية الأقدام ٤١١ ــ ٤١٥ ،شرح الإرشاد لابن ميمون ٤٨٦ـ٤٨٨ ، شرح المقاصد ١١٨/٢، شرح المواقف ٢٧٦ـ٢٧٨ ، نشر الطوالع ٢٨٨ـ٢٩٠ .

فصل : اتفق أهل الملل على ذم القدرية ولعنهم (١)

ولا شك فى ورود الأخبار فى ذمهم ،وقد أورد (٢) ما روى عن النبى ـ صلى الله عليه وسلم ـ :

" القدرية مجوس (٣) هذه الأمة (٤) "

وهذا الحديث رواه أبو داود (٥) .

وقال الدارقطنى (٦) الصحيح أنه موقوف (٧) على ابن عمر (٨) .

---

(١) راجع: الإرشاد ٢٥٥. (٢) يقصد : الجوينى . راجع المصدر السابق ٢٥٦ .

(٣) من أقدم الطوائف التى نشأت فى بلاد الفرس وهم عبدة النار وقد أثبتوا الأصلين : النور والظلمة ،وزعموا أن النور قديم ،والظلمة حادثة وكانت لهم ثقافة واسعة فى علوم التنجيم . من فرقهم : الكيُومَرْثِيَّة ،الزَوْرانيَّة ،الزرادشتية ، المَسْخِيَّة ، الخُرَّمْدينية ،آلبه آفريدية ،ويجمعهم القول بيزدان وأهرمن . انظر التعريف بهم فى : التمهيد ٨٧ـ٩٣ ،المغنى ٥/٧١ـ٧٩ ، الأصول والفروع ٢/٣٦٠ـ٣٦٢ ،التبصير فى الدين ٨٩ ،الملل والنحل ٢/٣٨ـ٤٩ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ١٣٤ـ١٣٧ ، أبكار الأفكار ٢/٧٦٠ـ٧٦١ ،الجدل ٢٢ـ٢٦ ،فى الفكر الدينى الجاهلى ١٨٩ـ١٩٧ . (٤) رواه أبو داود بسنده فى سننه عن ابن عمر . راجع: سنن أبى داود ،كتاب السنة ،باب فى القدر ٤/٢٢٢. (٥) أبو داود : سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد الأزدى السجستانى ـ نسبة إلى سجستان ـ ٢٠٢ـ٢٧٥هـ محدث حافظ فقيه جمع وصنف وخرج ،سمع من سعدويه وعاصم بن على وسليمان بن حرب وكثير من مشايخ الشام ومصر والجزيرة والعراق وخراسان ، من كتبه : السنن ،البعث ،كتاب المصاحف ،المصابيح فى الحديث ،فضائل القرآن ، الناسخ والمنسوخ . انظر ترجمته فى : الفهرست ٢٨٨ ،وفيات الأعيان ٢/١٣٧ـ١٤٠ ، تذكرة الحفاظ ٢/٥٩١ـ٥٩٣ ،طبقات الشافعية الكبرى ٢/٢٩٣ـ٢٩٦ ، الأعلام ٣/١٢٢ ،معجم المؤلفين ٤/٢٥٥ـ٢٥٦. (٦) الدارقطنى :أبو الحسن على بن عمر بن أحمد بن مهدى بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادى ٣٠٦ـ٣٨٥هـ ،محدث حافظ فقيه على مذهب الإمام الشافعى ، مقرئ ،سمع من أبى القاسم البغوى وكثير من علماء بغداد والكوفة والبصرة ،رحل الى الشام ومصر ،وتوفى ببغداد ، ودفن قريبا من معروف الكرخى . من تصانيفه : المختلف والمؤتلف فى أسماء الرجال ، غريب اللغة ، كتاب القراءات ،كتاب السنن ، المعرفة بمذاهب الفقهاء . انظر ترجمته فى : وفيات الأعيان ٢/٤٥٩ـ٤٦٠ ،طبقات الشافعية الكبرى ٣/٤٦٢ـ٤٦٦ ،طبقات الشافعية للإسنوى ١/٥٠٨ـ٥٠٩ ، هدية العارفين ١/٦٨٣ـ٦٨٤ ،معجم المؤلفين ٧/١٥٧ـ١٥٨. (٧) الموقوف: مطلقه يختص بالصحابى ولا يستعمل فيمن دونه إلا مقيدا ، وقد يكون إسناده متصلا أو غير متصل وهو الذى يسميه كثير من الفقهاء والمحدثين أثرا . راجع الباحث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث للحافظ ابن كثير تأليف/أحمد محمد شاكر ٤٣/ط١ دار الكتب العلمية/بيروت ١٩٨٣م .

(٨) ابن عمر هو ابن عمر هو أبو عبد الرحمن عبد الله بن عمر ،م٧٣هـ ،صحابى جليل هاجر الى المدينة . وشهد فتح مكة ،عرض على الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ يوم أحد فلم يجزه لصغر سنه ،ثم عرض يوم الخندق فأجازه ، كان من أكثر الناس تتبعا لأحاديث رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ . انظر ترجمته فى : التاريخ الكبير ٥/٢ـ٣ ،الحلية ١/٢٩٢ـ٣١٤ ،أسد الغابة ٣/٣٤٠ـ٣٤٥ ، العبر ١/٨٣ ،تذكرة الحفاظ ١/٣٧ـ٤٠ ، الإصابة ٣/١٣٥ ، إسعاف المبطأ برجال الموطأ ٢٤.

لم أظفر بمقولة الدارقطنى المذكورة ، وقد قال الحافظ المنذرى عن رواية أبى داود فى سننه عن العزيز بن ابى حازم عن أبيه عن ابن عمر رضى الله عنهما .. =

ووجـه تشبيههم (١) بالمجوس (٢) . أن (٣) المجوس جعلوا للخيـــر فاعلا ،وللشر فاعلا ،أو منعوا صدور الشر عن النور ، وهم منعوا نسبة الشر الى اللـه ـ تعالى ـ وأضا فوه الى إبليس تسببا وسيعا ، وإلى العباد مباشرة وفعلا .

ثـم [لا] (٤) تنكر (٥) استفاضة ذمهم (٦) فى السلف الصالح ، فقـد صـح أن ابن عمر (٧) قال :

" القدرية مجوس هذه الأمة إن مرضوا (٨) فلا تعودوهم وإن ماتوا فـلا تشهدوهم " (٩) .

وقد رواه أبو داود (١٠) حديثا .

وقد روى مسلم (١١) فى صحيحه : تبرى ابن عمر منهـم (١٢)

وقد زعمت المعتزلة أنهم ليسوا قدرية (١٣) ،وقالوا لأصحابنا أنتم القدرية ؛ لأنكم أضفتم القدرة إلى اللهـ تعالى ـ وقلتم الخير والشر بقدرته ، والنسبه إلى من أثبت المعنى أقرب من النسبة الى من نفاها (١٤) .

فنقول (١٥) هذا لفظ أطلقه سلف هذه الأمة وشاع فى عصرهم ، ويتعرف مراد هم فى إطلاقهم بما شـاع عنهم إرادته ، فهم أولى بتفسير لفظهم الشائع عنهم .

= عن النبى صلى الله عليه وسلم ـ أن هذا الحديث منقطع ،أبو حازم سلمة بن دينار لم يسمع من ابن عمر ،وقد روى هذا الحديث من طرق عن ابن عمر ليس فيها شـىء يثبت . راجع: مختصر سنن أبى داود للحافظ المنذرى ٧/٥٨،وقال شمس الدين محمد السخاوى : عند أبى داود والطبرانى وغيرهما من حديث ابن عمر مرفوعـا بلفظ القدرية مجوس هذه الأمة . راجع: المقاصد الحسنة ببيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة للسخاوى ٣٤ ٢/صححه عبد الله محمد الصديق وعبد الوهاب عبد اللطيف/نشر الخانجى ١٩٥٦م .

(١) أ،ب : تشبيههم . (٢) بداية :ل١٤٠/ ب فى أ . المجوس سبق التعريف بهم. راجع ص ٤٢١ (٣) بداية :ل١٩٠/ب فى جـ. (٤) أ،ب ،جـ : بدون (لا) زدناه من د ليستقيم النص . (٥) أ: تنكر . (٦) بداية :ل ١٥٢/أ فى ب .

(٧) ابن عمر سبق التعريف به،راجع ص ٤٢١ (٨) أ : عرضوا .

(٩) سبق تخريجه،راجع ص ٤٢١ (١٠) أبو داود : سبق التعريف به . راجع ص ٤٢١

(١١) الإمام مسلم : سـبق التعريف به . راجع ص ٢٨٦

(١٢) رواه الإمام مسلم فى صحيحه بسنده عن يحيى بن يعمر ـ راجع: صحيح مسلم، كتاب الإيمان ١/٢٢ .

(١٣) راجع: شرح الأصول الخمسة ٧٧٦ـ٧٧٧ ، المحيط بالتكليف ٤٢١ .

(١٤) أ، ب : نقلها . راجع : شـرح : الأصول الخمسة ٧٧٣ـ٧٧٦ .

(١٥) أ ، ب ، جـ : فيقـول .

فمما (١) رواه مسلم في صحيحه قول رجل (٢) لابن عمر :

" ظهر (٣) قبلنا قوم يتقفرون (٤) العلم ويزعمون أن لا قدر ،وأن الأمر أنف ، فقال أعلمهم أنهم برآء (٥) منى وأنى (٦) برىء (٧) منهم (٨) "

ولا شك أنهم القائلون (٩) بأن القدر أُنُف ؛ فإن الإرادة المنسوبة إلى البارى حادثة (١٠) ،والأفعال الصادرة (١١) من العبيد على حسب إرادتهم وإيثارهم ، ومنها ما يقع والبارى لم يرده ، ولم يقدره .

والأُنُف: المستفتح ، يقال روضة أُنُف ـ أى ـ لم ترع بعد وكأس أُنُف ـ أى ـ لم يشرب فيه بعد (١٢) .

قال الله تعالى : " ماذا قال آنفا (١٣) "

ـ أى ـ الساعة ،

فهذا ابن عمر تبرأ ممن قال أن لا قدر .

ثم روى عن أبيه عمر بن الخطاب (١٤) قال : " بينما نحن عند رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب ،شديد سواد الشعر ، لا يرى (١٥) عليه أثر السفر ، ولا يعرفه منا أحد ،حتى جلس إلى النبى (١٦) ـ صلى الله عليه وسلم ـ فاسند ركبتيه إلى ركبتيه (١٧) ،ووضع كفيه على فخذيه (١٨) ،وقال : يا محمد أخبرنى عن الإسلام ثم ساق الحديث إلى (١٩) أن قال : فأخبرنى عن

(١) أ ،ب ، جـ : فما . (٢) يحيى بن يعمر . (٣) أ ، ب : ظهير .

(٤) أ ،ب ،جـ : يتفرقون ،د : يتقفرون ، وفى الاعتقاد على مذهب السلف ويعرفون . راجع : الاعتقاد ٦٥ . صححناه اعتمادا على صحيح مسلم . (٥) أ: برءاو ، ب: براء ،جـ : برءآء ،د : بريون . (٦) أ: وانبى ، ب : واننى ،د : وانا .

(٧) أ : برئى . (٨) الحديث سبق تخريجه . راجع ص ٤٢٢ (٩) ب : القائمون .

(١٠) على زعم البصريين من المعتزلة . (١١) بداية : ل ١٩١ / أ فى جـ .

(١٢) راجع : مختار الصحاح / مادة أنف ٤٠ .

(١٣) سورة محمد من آية ١٦ . (١٤) أمير المؤمنين الفاروق عمر بن الخطاب ابن نفيل بن العزى ،م ٢٣ هـ ،الخليفة الثانى لرسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ . انظر ترجمته فى : حلية الأولياء ١/ ٣٨ ـ ٥٥ ،تذكرة الحفاظ ١ / ٥ ـ ٨ ،إسعاف المبطأ برجال الموطأ ٣١ . (١٥) أ: ترى ،ب : نرى . (١٦) بداية : ل ١٥٢ / ب فى ب .

(١٧) أ ،ب ،جـ : ركبته الى ركبته . صححناه من د اعتمادا على صحيح مسلم .

(١٨) أ ، ب ،جـ : كفه على فخذه . صححناه من د اعتمادا على صحيح مسلم .

(١٩) بداية : ل ١٤١ / أ فى أ .

الإيمان ، قال : أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ،وتؤمن بالقدر خيره وشره ، ثم ذكر تمام الحديث (١) ".

وروى مسلم عن طاوس (٢) قال : " أدركت ناسا من أصحاب رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ يقولون كل شيء بقدر " (٣)

قال : " وسمعت عبد الله بن عمر يقول : " قال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم : كل شيء حتى العجز واليسر (٤) ".

وروى في صحيحه مسلم أيضا (٥) عن أبي هريرة (٦) أن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال :

" تحاج (٧) آدم وموسى ،فحج آدم موسى ، فقال له موسى أنت الذى أغويت الناس وأخرجتهم من الجنة ، فقال له آدم أنت الذى أعطاك الله علم كل شيء ، واصطفاك على الناس برسالته ،قال نعم ، قال أفتلومني على أمر قد قدر على قبل أن أخلق (٨) "

---

(١) رواه الإمام مسلم في صحيحه بسنده عن ابن عمر عن عمر بن الخطاب .راجع : صحيح مسلم ،كتاب الإيمان ٢٢/١ . (٢) أبو عبد الرحمن طاوس بن كيسان اليماني الجندي الخولاني الحميري ، م سنة ١٠٦ هـ ، من أكابر التابعين ، تفقه في الدين ورواية الحديث ،كان يعظ الخلفاء والملوك ،فارسي الأصل ولد ونشأ باليمن ،حج أربعين سنة ،كان مستجاب الدعوة ،أخذ عن السيدة عائشة وطائفة ،قال عمرو بن دينار : ما رأيت أحدا قط مثل طاوس ، توفي حاجا بالمزدلفة ، وصلى عليه هشام بن عبد الملك . أنظر ترجمته في :فرق وطبقات المعتزلة ٣١/١ ، حلية الأولياء ٤/٤ـ٢٣ ،وفيات الأعيان ١٩٤/٢ـ١٩٥ ،تذكرة الحفاظ ٩٠/١ ،تهذيب التهذيب ٨/٥ـ١٠ ،إسعاف المبطأ برجال الموطأ ٢٠ ، شذرات الذهب ١ /١٣٣ ، الأعلام ٢٢٤/٣. (٣) رواه الإمام مسلم في صحيحه بسنده عن طاوس. راجع: صحيح مسلم ، كتاب القدرة باب كل شيء بقدر ٤٥٧/٢. (٤) رواه الإمام مسلم في صحيحه بسنده عن طاوس بلفظ انه قال وسمعت عبد الله بن عمر يقول : قال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم : كل شيء بقدر حتى العجز والكيس أو الكيس والعجز . راجع: صحيح مسلم ،كتاب القدر ، باب كل شيء بقدر ٤٥٧/٢. (٥) بداية : ل ١٩١ /ب في ج. (٦) أبو هريرة : عبد الرحمن بن صخر الدوسي ، ٢١ ق هـ ـ ٥٩ هـ ،صحابي جليل ،كثير الرواية عن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ وأكثر الصحابة حفظا ،ولي أمر المدينة وكان كثير العبادة والذكر حسن الاخلاق . انظر ترجمته في : التاريخ الكبير ١٣٢/٣ـ١٣٦ ، تذكرة الحفاظ ٣٢/١ـ٣٧ ، شذرات الذهب ٦٣/١ـ٦٤ ، الأعلام ٢٠٨/٣ . (٧) أ: اتحاج . (٨) رواه الإمام مسلم في صحيحه بسنده عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ راجع : صحيح مسلم ،كتاب القدر ،باب حجاج آدم وموسى عليهما السلام ٤٥٦/٢ .

وروى مسلم أيضا عن أبى هريرة (١) قال : " كتب على ابن آدم نصيبه (٢) من الزنـا مدرك ذلك لا محالة ، العينان تزنيان وزناهما النظر (٣) " .

ولو شرعنا ننقل من كتب الحديث الصحاح ما قالت الصحابة فى ذلك لطال .

ولا خفاء بتواقحهم فى إضافة نبز (٤) القدر إلى خصومهم.والله ولى العصمة والتوفيق (٥) .

* * *

---

(١) أبو هريرة ـ رضى الله عنه : سبق التعريف به . راجع ص ٤٢٤

(٢) أ : نصبه .

(٣) رواه الإمام مسلم فى صحيحه بسنده عن أبى هريرة . راجع : صحيح مسلم ، كتاب القدر ، باب قدر على ابن آدم حظه من الزنا وغيره ٤٥٨/٢ .

(٤) ب ، ج : نبذ .

(٥) راجع هذا الفصل فى : التمهيد ٣٦٢ ـ ٣٦٦ ،شرح الأصول الخمسة ٧٧٢ـ ٧٧٩ ، المحيط بالتكليف ٤٢١ ـ ٤٢٣ ، الإرشاد ٢٥٥ـ٢٥٦ ، تبصرة الأدلة ٨٠٦/٢ـ٨١٠ ، شرح الإرشاد لابن ميمون ٤٨٨ـ٤٨٩ ، شرح المقاصد ١٠٥/٢ـ١٠٦ .

* باب فى التعديل والتجويـــــــــر . *

يقال عدلته إذا نسبته الى العدل ،وجورته إذا نسبته الى الجَـوْر .

واتفق أهل الـــملل على وجوب العدل لله ، واستحالة الظلم والجور عليه

وإنما الكلام فيما يسمى عدلا وجورا (١) ، والكلام فى هذا الباب يتشعب . فالمعتزلة بنوا الكلام فيه على فروع أصلها التحسين والتقبيح (٢) ،ولما بنينا (٣) على إبطاله فى العقل لم يرد ما ذكروه جورا ،ولا أن العقل يقتضى أن ما يشيرون إليـــه هو العدل ، بل العدل عندنا وضع (٤) الشىء فى محله ، ومن فعل ماله أن يفعله فليس بجائر (٥) ، وحق الجائر (٦) أن (٧) يميل عن الحق اللازم له ، وإذا لم يلزم البارى شىء لم يلزم أن يكون (٨) ماعد فى حقنا جورا أن يكون فى حقـــــه جـــورا (٩) ،

فلهذا ابتدأ بالكلام (١٠) على ذكر تحسين العقل وتقبيحه ، ثم يندرج فـى هذا الباب الصلاح والأصلح ،واللطف ، وإيلام البرايا ، وقبول التوبة من العاصين (١١) ، وتعذيب العصاة المصرين ،وإثابة المطيعين (١٢) ، كل ذلك داخل فى هـــــذا البـــاب .

* * *

---

(١) بداية :ل١٥٣/أ فى ب . (٢) المعتزلة وصفوا البارى تعالى بأنه عدل وأرادوا : أنه لا يفعل القبيح أو لا يختاره . راجع : شرح الأصول الخمسة ٣٠١ .

(٣) أ : تبينـــا . (٤) بداية : ل١٩٢/أ فى ج . (٥) بعض الأصحـــاب قال العدل هو ما للفاعل أن يفعله ، وبعضهم قال العدل من أفعالنـــــا ما وافق أمر الله ــ عز وجل ــ راجع : أصول الدين ١٣١ .

(٦) أ : بجائز وفق الجائز . (٧) ب : انه . (٨) أ : يخون .

(٩) ب : حـــورا . (١٠) ب : الكلام . (١١) أ : العاصيين .

(١٢) بداية : ل ١٤١/ ب فى ب .

* فصل [في التحسين والتقبيح]

قال : (العقل لا يدل على حسن شيء ولا على قبحه في حكم التكليف ، وإنما يتلقى التحسين والتقبيح من موارد (١) الشرع وموجب السمع) ١٤١/ب

قلت : في هذه العبارة تسامح ؛ فإن قول القائل لا يدرك به ، وإنما يتلقى التحسين والتقبيح (٢) من موارد الشرع قد يوهم أن الشرع دليل على القبح والحسن ، وهما راجعان (٣) إلى الأمر والنهي وهو الشرع بعينه (٤) .

ولابد من البحث عن محل النزاع ليفهم توارد النفي والإثبات على محل واحد ، ويصح انقسام القول فيه الى الصدق والكذب .

فنقول القبح قد يطلق على ما لا يلائم الطبع ،والحسن على ما يلائمه كالذي يشار إليه في الصورة الجميلة والقبيحة .

وليس هذا محل (٥) النزاع ؛ فان هذا يختلف باختلاف الأغراض والشهوات وفاقا .

وقد يطلق الحسن على ما استحث عليه بالعقوبة على تركه ،والثواب على فعله . وهذا (٦) الاستحثاث عندنا لا يدرك الا بالشرع ؛ إذ الثواب والعقاب جائزان ، ولا يهتدى العقل إلى وقوع الجائزات ، ويدرك ذلك في بعض الأفعال عندهم عقلا .

وقد يطلق القبح والحسن على ما يتعارف قبل الشرع من الميل إلى الفعل والنفرة عنه (٧) .

والمعتزلة يدعون أن ذلك [استحثاث] (٨) العقل (٩) على الفعل ، ونحن نرى أنه مما جبل عليه الحيوان (١٠) من شهوة ما ينفعه وكراهة ما يضره .

ثم زعمت المعتزلة والخوارج (١١) والكرامية والروافض والبراهمة (١٢) وغيرهم :

---

(١) أ،ب: مراد . (٢) أ : والقبيح . (٣) أ : واقعان . (٤) فطن الإمام الجويني الى التسامح في عبارته فقال : "ومما يجب الإحاطة به قبل الخوض في المحاجة أن أئمتنا تجوزوا في إطلاق لفظة فقالوا لا يدرك الحسن والقبح إلا بالشرع ، وهذا يوهم كون الحسن والقبح زائدا على الشرع مع المصير الى توقف إدراكه عليه ، وليس الأمر كذلك فليس الحسن صفة زائدة على الشرع مدركة به ". راجع : الإرشاد ٢٥٨ـ٢٥٩ . (٥) بداية : ل ١٩٢/ب في ج . (٦) بداية : ل ١٥٣/ب في ب . (٧) راجع معنى الحسن والقبح في : المحصل ٢٠٢ ،شرح المقاصد ١٠٩/٢ ،شرح المواقف ٢٩٩ـ٣٠٠ . (٨) أ،ب ،ج : بدون (استحثاث). زدناه من د ليستقيم النص . (٩) د : للعقل . (١٠) ب ،ج : الخلق .
(١١) الخوارج سبق التعريف بهم راجع ص ١٨٧ (١٢) البراهمة : من طوائف الهند ،أقروا بحدوث العالم وتوحيد صانعه وعدله وحكمته ،غير أنهم أنكروا النبوات ، وأثبتوا تكليف المعرفة من جهة خواطر العقل ،وهم فرق : منهم أصحاب البددة ، وأصحاب الفكرة والوهم ،وأصحاب التناسخ . انظر التعريف بهم في : التمهيد ١٢٦ـ ١٥٦، أصول الدين ٣٦ـ٣٧ ،الفصل ٦٩/١ـ٧٠ ،التبصير في الدين ٨٩ ،الملل والنحل ٩٥/٣ـ١٠٠ ، الديانات القديمة لأبي زهرة ٢١ـ٥٢ ، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ٢٤٨/١ـ٢٥١ ،مقارنة الأديان بين اليهودية والإسلام ٥١ـ٥٣ ،تعليق د . سليمان دنيا على فيصل التفرقة للإمام الغزالي ١٣٥ـ١٥٨ .

أن العقل إنما يستحث على الفعل (١) لأنه على صفة فى نفسه لأجلها يحث على فعله ·

واضطربت (٢) المعتزلة فى هذه الصفة : فذهب قد ماؤهم إلى أنها صفة نفسية ، وذهب متأخروهم إلى أنها من الصفات التابعة للحدوث ، ثم قالوا إنما ينهى الشرع عن الفعل لأنه على صفة فى نفسه لأجلها يقبح ، أو لأنه يؤدى (٣) الى مستقبح فى نفسه (٤)،

وزعموا أن من المستقبحات ما يدرك بضرورة (٥) العقل ، ومنها ما يدرك بنظره (٦)، ومنها ما تقصر العقول عن إدراكه فلا تدركه لا بضرورة ولا بنظر (٧) ·

وأصل هذه المسألة أخذه المعتزلة من الفلاسفة ، فإنهم قالوا العلم محمود لذاته والجهل مذموم لذاته ، وسائر الأفعال عندهم ليست محمودة لذاتها (٨) ولا مذمومة لذاتها ، بل لعوارض تعرض بالنسبة (٩) إليها ، فأخذ المعتزلة هذا المذهب فى العلم والجهل وعدوه إلى سائر الأفعال ·

وعبر بعض الناس عن مذهب القوم بأنه قال عندهم إنه يدرك الحسن والقبح عقلا من غير أن يتوقف على إخبار مخبر (١٠) ، وليس فى هذا إفصاح على أنهم يردوه (١١) إلى (١٢) صفة نفسية (١٣) ، أو صفة تابعة للحدوث أو غير ذلك ·

فنقول : هذا الحسن والقبح الذى أثبتموه إما أن يرجع إلى عدم أو ثبوت ، ومحال أن يرجع الحسن والقبح معا إلى عدم ، لتقابل الحسن والقبح على جهة التناقض ، ولا يتناقض نفيان ، فلابد أن يكونا ثبوتيين (١٤) أو أحدهما ثبوتا والآخر نفيا ·

وذلك الإثبات إما أن يتعقل بالنظر إلى الأفعال فحسب من غير أن يتوقف على إضافته لأمر آخر أو لا ، فإن انعقل (١٥) لا بالقياس الى أمرين فهو اما معلل

---

(١) راجع: المحيط بالتكليف ٢٣٤ ، نهاية الأقدام ٣٧١ · (٢) ب : واضطرت ·
(٣) بداية : ل ١٤٢/أ فى أ · (٤) راجع المغنى : (التعديل والتجوير) ٥٨/٦ ، شرح المواقف ٣٠٠ـ٣٠١ · (٥) أ : بقدرة · (٦) بداية : ل ١٩٣/أ فى جـ ·
(٧) راجع: المحيط بالتكليف ٢٣٤ـ٢٣٥ · (٨) راجع: نهاية الأقدام ٣٧٥ ·
(٩) أ: بالتسية · (١٠) حقق الجوينى مذهب المعتزلة بقوله : " فمعنى قولهم يقبح ويحسن الشيء لعينه أنه يدرك ذلك عقلا من غير إخبار مخبر راجع: البرهان ٨٩/١ ·
(١١) جـ: يردونه ، أ : زيادة (بيان) حذفنا الزيادة ليستقيم النص ·
(١٢) بداية : ل ١٥٤/أ فى ب · (١٣) أ ، ب : النفسية ·
(١٤) أ ، جـ : ثبوتين · (١٥) أ: اتعقل ·

[أو غير معلل] (١) ، وما هو معلل يستدعى أن تقوم علته (٢) بالمحل الذى ثبت له ،وذلك يفضى إلى قيام معنى بالأفعال ، والمعانى لا تثبت لها أحكام المعانى ، وما ليس بمعلل فهو واجب ،وحقه أن يشترك فيه المتماثلان (٣) سواء قلتم يجب فى الوجود والعدم ، أو فى الوجود دون العدم ، فلابد من تساوى المثلين [فيه] (٤)

ونحن نرى أن القتل ابتداء والقتل (٥) قصاصا متماثلان ،وأن هذا القتل لو لم تسبقه قتلة لكان هو بعينه (٦) جناية محرمة ، ومع تماثلهما حكمنا بأن أحدهما حسن والآخر قبيح .

وكذلك الوطء (٧) المسبوق بالعقد لو قدرنا أنه غير مسبوق بالعقد لكان قبيحا (٨) .

وإن (٩) قال الخصم إنه أمر إضافى لا يتعقل (١٠) إلا بأمر آخر ، وذلك الأمر الآخر إن كان لا زماله فيلزم مثله ، وإن كان غير لازم له فيصح ثبوته بدونه ، وعند ذلك يلزم ألا يدرك بالعقل ؛ فإن وقوع الجائز لا يدرك بالعقل ، فهذه مباحثته قبل الخوض فى الجدال تبين فساد المذهب .

فإن قالوا نريد به أنه أمر إضافى ، وهو نسبة الذم والعقاب الى (١١) الفعل أو نسبة (١٢) المدح والثواب الى الفعل (١٣) .

قلنا (١٤) إن وجب المدح والثواب والذم والعقاب عليه فيجب على مثله ، وإن لم يجب فوقوع الجائز لا يدرك بالعقل ، فلابد من شرع ، وكذلك كل شىء ينسب إلى الفعل ويضاف (١٥) إليه فيتجه (١٦) فيه هذا التقسيم .

ثم قال لهم صاحب الكتاب : (ما ادعيتم الضرورة فيه فأنتم فيه منازعون ،ولا يقع النزاع من عدد التواتر فى الأمر الضرورى .

ونحن (١٧) نزيد على هذا العدد مقرون على هذه المنازعة) . ١٤٢/ب

وذكر انفصالهم عن ذلك بأن (١٨) قالوا : إنما خالفتم فى المأخذ كمخالفة

---

(١) أ: بدون (أو غير معلل) زدناه من ب،ج ليستقيم النص . (٢) بداية :ل ١٩٣/ب فى ج.
(٣) ب ،ج :،التماثلان . (٤) أ: بدون (فيه) زدناه من ب،ج ليستقيم النص .
(٥) ب: أو القتل . (٦) ب : لعينه . (٧) أ : الوطىء . (٨) ب : قبحا .
(٩) بداية : ل ١٤٢/ب فى أ . (١٠) ب ،ج : ينعقل . (١١) بداية :ل ١٥٤/ب فى ب .
(١٢) ج : ونسبه . (١٣) أ،ب : العقل . (١٤) ب : قلت . (١٥) بداية :ل ١٩٤/أ فى ج . (١٦) أ : فينجه . (١٧) أ : زيادة (نرقى) حذفنا الزيادة لعدم جدواها .
(١٨) ب ، ج : بأنهم .

الكعبى فى مستند العلم بخبر التواتر (١) أنه ضرورى فيقول هو نظرى مع اعترافه بأنه يفضى إلى العلم (٢).

وأجاب عنه من وجهين :

أحدهما : أن ما أثبتوه من الحسن والقبح فى الجهل والعلم والصدق والكذب يرجع الى صفة نفسية ، أو صفة تابعة للحدوث ، ونحن ننفى ذلك ،وما نثبته نحن فى ذلك يرجع الى تعلق الأمر والنهى وهو من كلام النفس ،وهم نافوه ، فالاختلاف فى إطلاق العبارة مع الاختلاف فى نفس المعنى غير نافع فى هذا المقام .

الجواب الثانى : هو أن إيلام البرايا من غير جرم سابق ولا عوض (٣) لاحق حسن لو صدر من الله - تعالى - عندنا ، لا يحسن (٤) بل هو قبيح يستحيل صدوره منه عندهم ،وهو مما ادعوا فيه الضرورة ،وخالفناهم فى ذلك (٥).

والجواب الأول أعم وأولى .

ومما (٦) نبرهن به على هذه القاعدة أن نقول : كل من تساوت الأفعال بالنسبة إليه ، لم يقبح شىء ولا يحسن فى حقه ، والبارى (٧) -تعالى- (٨) قد تساوت الأفعال بالنسبة اليه فلم يقبح شىء ولم يحسن فى حقه . تقرير الأولى : أن نقول : التحسين يستدعى ترجيح الفعل على الترك والتقبيح (٩) يستدعى ترجيح الترك على الفعل ، والتساوى ينافى الترجيح .

وبيان تساوى الأفعال بالنسبة إليه هو : أنه سبحانه وتعالى يتعالى عن النفع والضر (١٠) ، ولو قدرنا فعلا لا يلحقنا (١١) به ضرر ، ولا يفوتنا بتركه نفع لم يقع استحثاث على فعله وتركه ، وجميع الأفعال بالنسبة الى الله - تعالى - كهذا الفعل المفروض بالنسبة الينا .

وأيضا فإنه لو لم تتساو (١٢) الأفعال بالنسبة إليه لكان وجودها منه أولى من ألا يوجدها ، وذلك يؤدى الى أن يكون كماله بأفعاله ، وهو كامل بذاته ، وأوصاف جلاله لا بأفعاله ، فتبين أنه لا يحسن شىء ولا يقبح فى حقه .

---

(١) أ: التواترا . (٢) راجع: الإرشاد ٢٦٠-٢٦١، البرهان ٥٧٩/١ .
(٣) أ: عرض . (٤) أ : بحسن . (٥) راجع الجوابين فى : الإرشاد ٢٦١ .
(٦) بداية : ل ١٤٣/أ فى أ . (٧) بداية : ل ١٥٥/أ فى ب . (٨) بداية : ل ١٩٤/ب فى ج .
(٩) أ ، ب : والقبيح . (١٠) ج : والضرر . (١١) أ : يتحققنا .
(١٢) أ ، ب : يتساو .

ومما ناقضوا فيه : أنهم زعموا أن الكذب قبيح سواء عقبه (١) نفع أولا (٢)، ثم قالوا الألم الذى يعقبه نفع حسن بخلاف الألم الذى لا منفعة فيه (٣)

فقيل لهم لم حسنتم الألم للنفع ولم تحسنوا الكذب لذلك ؟ والكذب منه ما فيه منفعة عظيمة كما لو قدرنا شخصا واقفا على فُوَّهة (٤) طريق اجتاز به نبى وأمته ، واتبعهم ظالم فاستخبره عن طريق ذهابهم ، فالصدق سعى فى (٥) افنائهم (٦)، والكذب طريق تخليصهم منه ، فما وجه تقبيح هذه الكذبة ؟

فلما ورد هذا السؤال على بعض متأخريهم قال : فإن الكذب المشتمل على منفعة تربى (٧) عليه حسن ، وطرد ما قالوه فى الألم فى الكذب .

فقيل له الكذب خبر يتعلق بالشئ على خلاف ما هو عليه ، وهو من أقسام الكلام ، وهو من الأسماء الراجعة (٨) الى الأفعال ، فيلزمك تجويز أن يفعل كذبا (٩) نافعا يكون به كاذبا ؛ فإن كل شئ حسن يصح من البارى فعله ، فإذا لم يكن الكذب فى الصورة المفروضة قبيحا وكان حسنا فيجوز فعل الحسن ، فوقع عليه السؤال .

ومما يرد عليهم لزوم تقبيح أفعال البهائم والصبيان ؛ فإن صفة نفس الفعل ، أو التابعة للحدوث لا تختلف (١٠) باختلاف من صدر الفعل منه ، والإلزامات فيها كثيرة، وفيما (١١) ذكرناه مقنع .

شبهة الخصوم : فيما تمسكوا به أن قالوا : لو كان القبح والحسن من الشرع لما أدرك ذلك من لا يعلم الشرائع ، ومعلوم أن البراهمة (١٢) مع إنكارها الشرع قبحت وحسنت ، وعلموا حسن شكر المنعم ، وقبح الكفران ، ولا يخفى على أحد من العقلاء لو لم يرد الشرع تحسين إنقاذ الغرقى وحفظ الهلكى وتقبيح السعى فى إهلاكهم من غير جريمة ، وكل (١٣) ذلك معقول لو لم يرد شرع ولم يستقر سمع ، ومنكر ذلك فى حكم المعاند ، ويكفى حجة على من يخالف إجماع العقلاء على مناقضته ، وهو دليل على مخالفة المعقول وإنكار ضرورات العقول (١٤) .

---

(١) جـ : أعقبه . (٢) راجع: المغنى (التعديل والتجوير) ٦٦/٦ . (٣) راجع: الأصول الخمسة ٤٨٤ . (٤) أ: فرهه . (٥) بداية: ل١٩٥/أ فى جـ . (٦) ب: أجفائهم .
(٧) أ: ترى . (٨) بداية: ل١٥٥/ب فى ب . (٩) بداية: ل١٤٣/ب فى أ .
(١٠) ب : يختلف . (١١) ب : ومما .
(١٢) البراهمة سبق التعريف بهم . راجع ص ٤٢٧
(١٣) بداية : ل ١٩٥ / ب فى جـ . (١٤) راجع هذه الشبهة فى : المغنى (التعديل والتجوير) ١٠٩/٦ ، الإرشاد ٢٦٢ ، شرح المقاصد ١١٢/٢ ، شرح المواقف ٣١٤ ـ ٣١٥ .

والجواب : أن نقول إقدام البراهمة على التحسين والتقبيح لا حجة فيه إلا بعد ثبوت أن ما اعتقدوه في ذلك من قبيل ما علموه (١) وتيقنوه ، وهذا ممنوع ،بل جهلوا كجهل الخصوم فلا استرواح (٢) الى ما اعتقدوه في ذلك ،أليس قد اعتقدوا قبح ذبح البهائم وإيلامها لمنافع الأشخاص البشرية ؟ وهم في ذلك جهلة بالاتفاق ، فأمرهم عندنا في أصل القبيح كأمرهم عند الخصوم في تفصيل ما يقبح (٣) .

ثم قد يكون ما صار إليه البراهمة واعتقدوه بناء على نفرة وشهوة ثابتة في (٤) الجبلات (٥) ،واعتقدوا أن استحثاث الشهوة من قبيل استحثاث العقول ــ مع أنهم لم يثبت عنهم (٦) [أنهم] (٧) عزوا (٨) ذلك إلى الله ــ تعالى ــ وحكموا بأنه قبحه وحسنه .

ثم (٩) شيوع هذه المقدمة عند الخصوم لا يلزم أن تكون يقينية ، فإن المقدمات (١٠) المشهورات يعتقد (١١) فيها ذلك ، وليس القول بها يقينيا (١٢) ، بل قد يتربى (١٣) الإنسان من حين صغره يتواتر على سمعه من تأديب المؤدبين ، وتعليم (١٤) الأستاذ حسن هذا (١٥) والحث عليه ، وقبح هذا والتحذير منه ، فيرسخ (١٦) في ذهنه ذلك ،ولو اهتدى لعلم أنه نظر (١٧) مصلحي ، تعارف العقلاء الحمل (١٨) عليه توسلا إلى تحصيل منافعهم ،وسعيا في نيل مراشدهم .

فإن قالوا فالعقول تحث على تحصيل الصالح ونيل المراشد فقد اعترفتم (١٩) بالمسألة .

قلنا : لا نسلم أن العقول تستحث ،وإنما العقول تدرك ، وفي جبلات الحيوان من شهوة المنافع وكراهة المضار ما يستحث على تحصيل أحدهما ،والهروب من الآخر ، أليس كل حيوان يهرب من مضرته ،وينفر (٢٠) من عدوه المهلك له ،ويألف لجنسه (٢١) ؟ فإذا كان هذا حكم البهيمة مع عدم العقل فكيف يجعل من خصائص حكم العقل ؟

(١) أ،ب : علموا . (٢) أ: فلا استروح ،جـ : فلا استرواج . (٣) راجع هذا الجواب في : الإرشاد ٢٦٢ــ٢٦٣ ، (٤) بداية :ل ١٥٦/أ في ب . (٥) ب : الجيبلات .
(٦) ب: عندهم . (٧) أ،جـ ،د : بدون (أنهم) زدناه ليستقيم النص.
(٨) د : ما عزوا . (٩) بداية : ل ١٤٤/أ في أ . (١٠) ب : المعتقدات .
(١١) ب: يتسقد . (١٢) ب : تيقينيا . (١٣) ب: يترقى . (١٤) ب : وتسليم .
(١٥) بداية : ل ١٩٦/أ في جـ . (١٦) ب : فيربخ . (١٧) ب : انظر .
(١٨) ب : يحمل . (١٩) ب : اغترافتم . (٢٠) أ ، ب ، جـ : وينفى .
(٢١) ب : لجعنه .

نعم من المصالح ما لا يدرك إلا بالعقل فيكون تحرك الشهوة إلى جهة مشروطا بإدراك العقل لـه .

ثم المنافع والمضار إنما لزمت للأفعال بمجرى العادة ، وهى حوادث يخلقهـا الرب عقيبها ، وليس لفعل حكم أن يولد فعلا آخر ،وقد سبق الكلام على إبطال التولد (١) .

ثم الكلام مدار على أن نعلم بقضية العقل أن الله ـ تعالى ـ يثيب على هـذا ويمدح ،ويلوم على الآخر ويعاقب ،وفيه وقع النزاع ،ولم (٢) يلزم من هذا الاستحثاث أن نسلم (٣) جدلا أنه من المعقول (٤) إدراك حصول الثواب (٥) والعقاب والمدح والذم من العقل ، بل من الجائز أن يعاقب (٦) على ترك تحصيل منفعته (٧) ،ومن الجائز ألا يعاقبه ؛ فإن البارى ـ تعالى ـ لا يتضرر بلحوق الضرر بنا ، ولا ينتفع (٨) بما يحصل لنا من المصلحة ،والكفر والشكر فى حقه سيان ،والمشكور منا قد يتألـم بالكفران ، فيعاقب من ألمه بذلك ، والبارى ـ تعالى ـ لا يضره كفر كافر ، ولا ينفعـه شكر شاكـر ، فمن أين يلزم مجازاة الشاكر بالثواب والكافر (٩) بالعقاب ؟

فإن كان ذلك مأخوذا من قياس الغائب على الشاهد (١٠) ، فما ذكرنـاه فارقا (١١) يقدح فى الجمع على تقدير تسليم صحة القياس .

شبهة أخرى لهم : قالوا إذا قدرنا للعاقل غرضا يحصل له بتقدير الصـدق والكذب على حد سـواء ،فالعقل يرجح جانب الصدق على جانب الكذب ، فلـولا أنه على صفة ترجح لما اقتضاه (١٢) العقل مع تساويهما بالنسبة الى الأغـراض جلبا (١٣) ودفعا (١٤) .

والجـواب من وجـوه :

الاول : أن الكذب الذى لا فائدة فيه قبيح عندكم ضرورة ، وفى الصورة المفروضـة لا فائدة فى الكذب ، فيكون استدلالا (١٥) منكم على ما ادعيتم فيه الضرورة .

ويمكنهم الانفصال عن هذا بأن يقولوا لا ندعى الضرورة إلا فيما (١٦) عرى عن الفائدة من الكذب ، وهذا يفضى إلى غرض ،وحصول الغرض منه يصيره (١٧) يحتاج

---

(١) راجع : ص٣٨٦ـ ٣٩٠ (٢) بداية :ل ١٥٦/ب فى ب. (٣) أ،ب ،جـ : لم سلم .
(٤) أ،ب : العقول . (٥) بداية :ل ١٩٦/ب فى جـ. (٦) جـ : يعاقبـه .
(٧) ب : معرفته . (٨) ب : ينتفع . (٩) ب : فالكافر . (١٠) أ،ب ،جـ : الشاهد على الغائب . صححناه ليستقيم النص . (١١) بداية : ل ١٤٤/ب فى أ .
(١٢) أ : لما تقتضاه . (١٣) أ : حلبا . (١٤) راجع: المغنى (التعديل والتجوير) ١٨١/٦ ، شرح الأصول الخمسه ٣٠٥ . (١٥) أ : استدلال .
(١٦) بداية :ل ١٩٧/أ فى جـ . (١٧) أ : بصيره .

إلى نظر فى إلحاقــه لما قبــح ضــــرورة (١) .

وقــد أورد صاحب الكتاب هذه الشبهة فى الاستدلال لهم على كونه ضروريـــا ، وأجاب عنها بهذا الجواب (٢) .

وهم لا يدعون الضرورة فى قبح كل كذب ،وانما يدعونه فى غير ما يفيد وأما (٣) المفيد فيلحق بغير المفيد بمسلك لهم نظرى (٤)

الجواب الثانى : أن الكاذب متعرض للملامة عرفا وشرعا ، فكيف يمكن دعوى التساوى (٥) بينهما .

وأورد صاحب الكتاب هذا الجواب فى معرض تناقض القول من القوم (٦) ، فإن العقل عندهم يوجب ذم الكاذب ومدح الصادق ، فكيف يفرضون التساوى فى موضـــع يوجبون [فيـه] (٧) الترجيح ؟ والخصم إنما فرض استواءهما فى جهة قضــــاء الحاجــة ،وتحصيل الغرض .

ونقول لولا ترجيح آخر لا من جهــة العقل لما كان الاستحثاث على أحدهما أولى من الآخـر ، إلا أنه يقال له الاستحثاث بناء على خوف الملامة ، والإنسان بجبلتـــه يكره توجــه اللوم أو العقوبة عليه ، فلم يلزم أن يكون للعقل استحثاث عليه لصفة فيــه ، وإنمــا ينفع الخصوم إذا (٨) عرى الفعل (٩) عن جميع جهات الضرر (١٠) والنفـــع ، ورجح العقل وهو محــل النزاع .

الجواب الثالث : قال صاحب الكتاب :

(إذا حكمتم أن العقل يتقاضى (١١) الصدق ،فيلزم خروجه عن حكم التكليف ، فـــإن الملجأ عندكم لا يصح تكليفه (١٢) بما ألجئ اليه) ١٤٥/أ

وهذا الجواب ضعيف (١٣) ، فإنهم يقولون تقاضى (١٤) العقل ليس فيـــه إلجاء بل حكمه حكم استدعاء الشرع الفعل واقتضائه (١٥) ، وعندكم لا يكون ذلك إلجاء .

الجواب الرابع هو : أنكم إنما فهمتم هذا الاستحثاث بعد ورود الشرع ، ولما استقر فى أذهانكم ذلك ،وتربيتم على ما استقر فى الشريعة من اللوم على الكذب ،والمدح

---

(١) راجع : المغنى (التعديل والتجوير) ٦/١٨، ٦٦ . (٢) راجع: الإرشاد ٢٦٣ـ٢٦٤ .

(٣) بداية : ل١٥٧/أ فى ب . (٤) المعتزلة قبحوا الكذب المفيد ، حيث إن وجه قبحه عندهم أنه كذب ،ولا يرجع وجه قبحه عندهم إلى كونه خاليا من نفع أو دفع ضرر ،وبينوا ذلك بأن الكذب لو صح أن يحسن لنفع أو دفع ضرر لم نأمن أن يحسن ذلك منه تعالى وذلك يوجب الشك فى أخباره وأخبار رسله . راجع: المغنى (التعديل والتجوير) ٦/٦٦ـ٦٧ .

(٥) أ: تساوى . (٦) راجع: الإرشاد ٢٦٤ . (٧) أ،ب : بدون (فيه) زدناه من ج ليستقيم النص . (٨) بداية : ل١٩٧/ ب فى ج . (٩) أ : للفعــل .

(١٠) بداية : ل١٤٥/أ فى أ . (١١) أ ، ب : يتقاضا . (١٢) أ : تكليف .

(١٣) أ،ب : ضعف . (١٤) أ : نقاضى . (١٥) ب : واقتضاءه .

على الصدق اعتقدتم (١) ذلك من مقتضيات العقول (٢) .

اعترضوا على هذا الجواب بأن قالوا ان القدر الذى اعتقدناه قد اعتقده من لم تبلغه الشرائع ، ولم يستقر (٣) حكمها فى عقله (٤) .

قلنا : لعله رأى فى قوم يعتقدون اللوم عليه ، فاستقر ذلك فى ذهنه ، فاعتقد أنه من مقتضيات العقول ، وليس من لازم التعارف (٥) فيما بيننا جريانه فى (٦) حكم الله ، ووجوب ذمه على الكذب ، ومدحه على نقيضه .

فإن فرضوا المبالغة فى التصوير الى أن قدروا شخصا لم تبلغه الشريعة ، ولم يترب بين (٧) أقوام يتعارفون ذلك ، فلسنا نسلم أن عقله يتقاضى الصدق والحالة هـــــــــذه .

وليس التحقيق فى دفع هذه الشبهة إلا منع الاستواء فى حق من عرف الشرع وربى فى قوم يتعارفونه ، ومنع الترجيح عند فرض عدم هذه المرجحات فافهم ذلك .

شبهة أخرى لهم : قالوا لو لم يدرك التحسين والتقبيح (٨) عقلا لما (٩) فهم عند ورود الشرع ؛ فإن مخاطبة المكلف بما لا يفهم حقيقته لا يجديه (١٠) ولا يفيد معنى (١١) .

والجواب : أن إدراك حقيقة القبح والحسن (١٢) قبل ورود الشرع لا نزاع فيه ، وإنما ثبوته بغير الشرع هو الممنوع .

وبيانه : أن حقيقة الأمر والنهى وتعلقهما بالأفعال أمر معقول مفهوم قبل الشرع ، ويجوز وروده قبل الشرع ، ولم لم يكن معقولا لما حكم عليه بالجواز ، ولم يلزم من تجويز أمر ما ثبوته ، وهذا كالنبوءات (١٣) فإنا نحكم بجوازها قبل ورودها ، ولا يصح الحكم بالجواز إلا على مفهوم الحقيقة ، ولا يلزم من فهم حقيقتها قبل وجودها اعتقاد ثبوتها قبل كونها (١٤) .

شبهة أخرى لهم : قالوا العقلاء يستحسنون (١٥) إنقاذ (١٦) الغرقى ، وتخليص الهلكى ، ويستقبحون الظلم والعدوان ، وإنكار ذلك مكابرة مع ذهولهم عن هذه المستندات التى ذكرتموها ، ولو (١٧) كان ما ذكرتموه من السمع مدركا لما فهمه (١٨)

---

(١) أ: اعتقهم . (٢) راجع: الجوابين المذكورين فى :الإرشاد ٢٦٤. (٣) أ،ب ، ج: يسند فى . (٤) راجع:الاعتراض المذكور فى المصدر السابق٢٦٤. (٥) ب:التعارف.
(٦) بداية :ل١٥٧ /ب فى ب . (٧) بداية :ل١٩٨ /أ فى ج. (٨) أ: والقبيح . (٩) أ: لا .
(١٠) أ:لا يجد . (١١) راجع هذه الشبهة فى :المغنى ١١ / ٣٨٤ ،الإرشاد ٢٦٥.
(١٢) بداية :ل١٤٥ /ب فى أ . (١٣) أ: النبوءات ،ج : كالنبوات . (١٤) راجع الجواب المذكور فى المصدر السابق٢٦٥. (١٥) ج:يستحسنون . (١٦) ب: اتقاذ .
(١٧) بداية :ل١٩٨ /ب فى ج. (١٨) أ : فهم .

من ذهل عن المدرك (١) .

والجواب : أن ميل الطباع إلى الإحسان ونفرتها عن الإساءة ، والتذاذها بالشكر ،ونفرتها من نقيضه لا ننكره (٢) ،ودعواكم أن (٣) هذا من استحسان العقول ممنوع ،ولو سلم لهم ذلك تنزلا ، فلا يلزم منه أن الله يلوم عليه ، ويعاقب ويمدح على نقيضه ويثيب ، وهو محل النزاع ،وإن أخذتم ماتنازعنا فيه مما تعارفه العقلاء فليس بلازم،والدليل على عدم اللزوم إنا نتعارف أن ملكا لو رأى عبيده يفجر (٤) بعضهم ببعض ،ويتعدى بعضهم على بعض ، وهو قادر على منعهم (٥) من فجورهم وتعديهم وأعرض عنهم لعد ذلك من أقبح الأمور عليه ، ولم يلزم مثله في حق الله ـ سبحانه ـ ، فإنه يرى العبيد والإماء في فساد قد نهى عنه وحذر منه ، وهو قادر على منعهم ولا يمنعهم مما قبحه عليهم ، فدل والحالة هذه على إبطال جريان اللزوم الذى ذكروه (٦) .

اعتذر (٧) صاحب الكتاب عن تقديمه الكلام في شبهتهم على نصب الدليل على (٨) خلاف ما (٩) أشرنا إليه في بحثنا (١٠) بأن (١١) الخصم لما ادعى الضرورة في هذه الأمور التى تنازعنا فيها ، دعت الحاجة إلى بيان فساد مأخذه (١٢) .

ثم نتكلم بعد ذلك (١٣) في حجتنا .

واستدل بأن قال : (القبح والحسن إما أن يرجع إلى ذات المقبح (١٤) أو إلى صفة نفسية ،أو لا إلى ذاته ، ولا إلى صفة نفسية) ١٤٦ / أ

والقول بأنه يرجع إلى ذاته أو إلى صفة نفسية يلزم منه تساوى المثلين في الحسن والقبح ، وقد قررنا (١٥) فساده (١٦) .

والقول بأنه يرجع لا إلى ذاته ، ولا إلى صفة ذاته : فاما أن يرجع إلى تعلق الأمر والنهى أو لا يرجع ، ورجوعه إليه هو المطلوب ، أو عدم رجوعه إليه ينفى اختصاصه به .

ويحتاج ههنا إلى مزيد تقرير :

فيقال هذا الزائد على تعلق الخطاب وليس بصفة نفسية إما أن يكون نفيا أو إثباتا ، والنفى لا يتقابل فيه النقيضان ، والإثبات (١٧) إما أن يختص بما حكم فيه بالقبح أو لا يختص ، وعدم الاختصاص يلزم منه انتفاء الحكم ، وثبوت الاختصاص به يلزم أن يكون

---

(١) راجع هذه الشبهة في : المصدر السابق ٢٦٥ . (٢) أ : تنكره . تصحيف .
(٣) بداية : ل ١٥٨ / أ في ب . (٤) ب : تفجر . (٥) ب : زيادة (ولا يمنعهم مما قبحه) .
(٦) راجع الجواب المذكور في : المصدر السابق ٢٦٥ ـ ٢٦٦ . (٧) ب : واعتذر .
د : أعرض . (٨) أ ، ب ، جـ : في ، د : بدون (على) صححناه ليستقيم النص .
(٩) بداية : ل ١٤٦ / أ في أ . (١٠) راجع ص ٤٢٦ (١١) د : فان . (١٢) راجع اعتذار الجوينى المذكور في المصدر السابق ٢٦٦ . (١٣) بداية : ل ١٩٩ / أ في جـ .
(١٤) أ : القبح . (١٥) أ ، ب : قدرنا .
(١٦) راجع ص ٤٢٨ ـ ٤٢٩ (١٧) بداية : ل ١٥٨ / ب في ب .

صفة ، وهى نفسية أو معنوية .

ووجه الحصر أن الصفة إما أن تعلل أو لا تعلل ، فغير المعلل صفة نفسية ،والمعلل صفة معنوية ، والأفعال يستحيل ثبوت أحكام المعانى لها ، والصفة النفسية لا تصح ، فإنا فرضنا فى هذا الطرف ألا يرجع الى ذاته ،ولا الى صفة ذاته .

وقد يقولون بصفة وراءها وهى الصفة التابعة (١) للحدوث .

ووجه إبطالها هو وجه الإبطال فى الصفة النفسية ، وقد سبق إيضاحه بما يغنى عن إعادته (٢) .

وإذا بطلت هذه القاعدة بطل ما يستند (٣) إليها ويتعلق بها من مسائل هذا الباب ، وقد أشبعنا القول فيها لمسيس الحاجة اليها ،والله الموفق للصواب (٤) .

* * *

---

(١) بداية : ل ١٩٩/ ب فى ج .   (٢) راجع ص ٤٢٨-٤٢٩

(٣) أ : ما ستند ،ب : ما استند .   (٤) راجع هذا الفصل فى : المغنى الجزء السادس (التعديل والتجوير) ،المحيط بالتكليف ٢٣٤-٢٤٠، الإرشاد ٢٥٨-٢٦٧، نهاية الأقدام ٣٧٠-٣٩٦، الأربعين ٢٤٦-٢٤٩ ، المحصل ٢٠٢-٢٠٣ ،أبكار الأفكار ٢/ ٦٠٢-٦٣٠، المسايرة ٩٠-١٠٥ ، شرح طوالع الأنوار ١٩٥-١٩٦ ، شرح المقاصد ٢/ ١٠٩-١١٣ ، شرح المواقف ٢٩٧-٣٢٠، شرح الكبرى ٣٤٤-٣٤٨ ، نشر الطوالع ٢٧٨-٢٨١ ، مغلطة الجذر الأصم وقضية التحسين والتقبيح / د . أحمد طلعت الغنام ٣٠٣-٣٢٨/بحث منشور فى حولية كلية أصول الدين بالقاهرة - العدد الرابع ١٩٨٧م .

فصل فى المقدمة الثانية التى وعد بها فى ترجمة كلامه (١) .

تشتمل على الرد على من قال إن العقل يدل على وجوب واجب (٢) ،وهى مندرجة تحت القاعدة التى سبق تقريرها (٣) .

والكلام فى هذا الفصل كما ذكر (٤) فى قسمين :

أحدهما : فى دعواهم ملقى الوجوب على العبد عقلا .

والثانى : فى دعواهم الوجوب على الله ـ تعالى ـ عما يقول الظالمون علوا كبيرا ـ

أما القسم الأول : فربما يدعون فيه الضرورة (٥) ،والكلام فيه كما سبق فى المسألة السابقة (٦) .

وإذا قالوا بأن شكر المنعم واجب عقلا (٧) . فمأخذهم الرجوع الى ما تعارفه العقلاء فى ذلك ، وقد ذكرنا أن ذلك من المقدمات المشهورة لا من المقدمات اليقينية (٨) .

فنقول : لو (٩) أوجب العقل : الشكر إما أن يوجبه لفائدة أو لا لفائدة ، والقول بهما ممتنع ،فيمتنع القول بالوجوب .

بيانه : هو أن الوجوب لا لفائدة لوحكم به العقل لأوجب كل عبث عند الخصم لغير (١٠) فائدة ،ولأن من الأفعال قطعا ما لا يجب ، ولو أوجب لا لفائدة لما تميز ما يجب عما لا يجب ،وإن أوجب لفائدة فهى إما أن تعود إلى المشكور أو إلى الشاكر (١١) ، وعودها إلى المشكور محال ؛ لأنه لا ينتفع ولا يتضرر ، بل يتعالى عن قبول النفع والضر ، وإن عادت الفائدة الى الشاكر فهى إما عاجلة أو آجلة ،والعاجلة تعب ناجز (١٢) ،والآجل معدوم الآن فهو جائز ،والعقل (١٣) لا يهتدى الى وقوع الجائز ، وانما يدرك العقل جوازه .

ولأن النفع الابتدائى غير واجب ،والمشكور إذا قال أنت ما نفعتنى (١٤) بشكرك (١٥) فمن أين يجب أن يثيبه .

ثم العبد إذا أدى ما وجب عليه فمن أين يستحق إثابة .

وإن كان أداء الواجب يستوجب ثوابا (١٦) قيل (١٧) لكم فى أن البارى ـ تعالى ـ

---

(١) راجع : الإرشاد ٢٥٧ . (٢) بداية : ل ١٤٦/ب فى أ . (٣) راجع ص ٤٢٧ـ٤٣٧

(٤) راجع: المصدر السابق ٢٦٨ . (٥) راجع: المصدر السابق نفس الصفحة .

(٦) راجع ص ٤٢٩-٤٣٠ (٧) راجع: المغنى ١١/ ٣٧٥ ،شرح الأصول الخمسة ٨٦ ،المحيط بالتكليف ١٨ . (٨) راجع ص ٤٣١-٤٣٢ (٩) أ: لواجب ،بداية: ١٥٩/أ فى ب .

(١٠) بداية: ل ٢٠٠/أ فى جـ . (١١) أ: شاكر . (١٢) أ: تأخر . (١٣) ب: والعضل .

(١٤) جـ : نفعنى .

(١٥) أ ، جـ : شكرك . (١٦) ذهب المعتزلة الى أن الله ـ تعالى ـ يجب عليه الثواب لمن أطاعه . راجع : المغنى ١١/ ٤٢٩ ،٦/٤٦ (التعديل والتجوير) .

(١٧) أ : قبل .

إذا أتى بالإثابة ،فقد أدى ما وجب عليه ،فيستحق عوضا (١) عن الثواب •

وربما بنى بعض الأصحاب هذه المسألة على أصلنا من أن الله تعالى (٢) هاد (٣) كل مهتد ، فهدايته الى الشكر نعمة ، فلو كانت النعمة توجب شكرا فالهداية الى الشكر نعمة فتوجب شكرا ويتسلسل (٤) •

وهذا مسلك حسن •

وإن منعوا أن الهداية من المنعم عدنا الى تقرير (٥) ذلك بما مضى (٦) •

واعلم بعد ذلك أن كل مسلك يقرر به الخصم مذهبه في هذه المسألة فلك مقابلته بجائز (٧) آخر ، فيكون ما أبداه غير معين في طريق العقل ،والجائز لا يهتدى العقل (٨) إلى وقوعه بدلا من الجائز الذى يقابله •

قالوا إذا خطر ببال العاقل تجويز أن يكون له رب يطلب منه شكر (٩) نعمته ، فإن شكر أثابه ، وإن كفر عاقبه ، فالعقل (١٠) معين عليه الشكر طلبا للسلامة والأمن (١١) •

وهذا يقابله في التجويز العقلى أن يخطر ببال العاقل أن له ربا خلقه للترفه (١٢) والنعم ، وأنه ملك لخالقه ، ولو أتعب نفسه فيما لا ينتفع به مالكه لكان ذلك تصرفا في ملك مالكه بغير إذنه ،فربما عاقبه ،فيكون ارتقاب العقاب على ترك الشكر كارتقابه على فعله ،ولا يترجح أحدهما على الثاني ، فلابد من سمع مرجح (١٣) •

قال صاحب الكتاب (ويتأيد ذلك بأن الرب ـ تعالى ـ غنى عن شكر الشاكرين ، متعال عن الاحتياج ، فإنه (١٤) تعالى يبتدئ (١٥) بالنعم قبل استحقاقها) ١٤٧/أ

قلت : في هذا اللفظ تسامح ، فإن قوله قبل استحقاقها يوهم أن للنعم وقتا تستحق فيه ، وأنه يأتى بها قبله ،وليس الأمر كذلك ، فإنه لا يستحق على الله شيء (١٦) ، وإن أريد أن الإرادة إذا خصصت شيئا بوقت ، فقد استحق (١٧) وقوعه في ذلك الوقت ، فلا يتصور أن يوجد الشيء قبل وجود الوقت الذى خصصت الإرادة الفعل به •

فالأحسن في التعبير أن يقال يبتدئ بالنعم ولا استحقاق ،وأكد صاحب الكتاب هذا بضرب مثال ليبين (١٨) به أنه لا يجرى حكم الغائب على حكم الشاهد (١٩)

---

(١) أ: عرفا ،ب،ج: عونا • (٢) بداية: ل ١٤٧/أ في أ • (٣) أ،ب،ج : هادى •
(٤) أ،ب : وتسلسل • (٥) بداية: ل ٢٠٠/ب في ج • (٦) راجع ص ٢٠٠-٢٤٧ (٧) أ: لجائز •
(٨) بداية: ل ١٥٩/ب في ب • (٩) ب : فشكر • (١٠) ج: فالعاقل • (١١) راجع هذا المسلك في :الإرشاد ٢٦٨ • (١٢) ب: للترفه • (١٣) راجع: المصدر السابق ٢٦٩ •
(١٤) أ: بانه • (١٥) أ: ينتدي • (١٦) أ،ب: شيئا • (١٧) بداية: ل ٢٠١/أ في ج •
(١٨) ج : ليتبين •
(١٩) بداية : ل ١٤٧ / ب في أ •

فيما يتعلق باستحقاق الشكر ، وذلك أن المشكور شاهدا يرتاح بالشكر فينعم على من شكره ، وأما الباري فالشكر والكفر بالنسبة إليه سيان ، لأنه متعال عن قبول النفع والضرر .

والمثال [١] الذي ذكره أن قال : (لو قدرنا شيئا يسيرا يستقبح أهل العرف بالنسبة إلى المشكور ذكره في معرض الشكر فلا يستحسن الشكر فيه ، كما لو فرضنا ملكا عظيما أعطى فقيرا كسرة خبز فأخذ يطوف في البلاد وينادي على رؤس [٢] الأشهاد بذكر نعمة الملك فيعد ذلك ازراء ، وجميع النعم بالنسبة الى خزائن ملك الله التي لا تفنى ولا تنقصها العطايا ، دون نسبة الكسرة إلى الملك ، فلا يقضي العقل فيه بوجوب الشكر) ١٤٧/ب

ثم قال : (هذا قولكم فيمن خطر له الخاطر ان فما قولكم في الذاهل [٣] الغافل فلا سبيل الى أن يعلم والوجوب ثابت عليه) ١٤٧/ب

وهذا الذي ذكره ادعى أنه عظم [٤] وقوعه على الخصوم [٥] .

وأنا أقول الخصم لا [٦] يدعى أن وجوب شكر المنعم من قبيل الضروريات ، ولا بعد [٧] فيمن ذهل عن طرق النظر الا يعلم وجوب الشكر ، وسبيل العلم به النظر [٨] .

وقوله : (الوجوب ثابت عند الغفلة والذهول [٩]) ١٤٧/ب

فما أراهم يوجبون شيئا على الغافل الناسي [١٠] ، فلا أرى هذا إلزاما واقعا .

وذكر لهم إلزاما على هذا وهو أن قال : (لابد أن يخطر [١١] ببال الغافل [١٢] هذان [١٣] الخاطران) ١٤٧/ ب

ورد عليهم بما تشهد له العادة من ثبوت الغفلات في حق كثير من المكلفين عن هذه الخواطر [١٤]

ثم قال : (في هذه الخواطر في ابتداء النظر شكوك ، والشك في الله كفر) ١٤٧/ب

فإن كان الباري ـ تعالى ـ يخلق هذه الخواطر في قلبه ضرورة حتى لا يكون

---

(١) بداية : ل ١٦٠/أ في ب . (٢) أ ، ب ، جـ رؤس ـ خطأ إملائي . (٣) أ : الزاهل .
(٤) ب ، جـ : عظيم . (٥) راجع : الإرشاد ١٧٠ . (٦) بداية : ل ٢٠١/ب في جـ .
(٧) أ ، جـ : يعد . (٨) قارن : المحيط بالتكليف ١٨ حيث ذهب عبد الجبار الى أن وجوب شكر المنعم من الضروريات . (٩) أ : والوهول . (١٠) راجع : المغني ١١/٣٧٢ـ٣٧٣ . (١١) أ : يخط . (١٢) أ : العاقل .
(١٣) أ ، ب : وهذان .
(١٤) راجع : الإرشاد ٢٧٠ .

لـه منها بد (١) ، فالبارى عندهم لا يصح أن يخلق الكفر ،ولا سائر المستقبحات عندهم ، وإن كانت (٢) هذه الخواطر مكتسبة للعبد ، فللعبد ألا يقدم عليها وهو متمكن من ذلك ، فكيف يصح القول بأنه لابد (٣) منها ، على أنها إذا كانت كفرا امتنع القول باستحسانها ،ووجب (٤) اجتنابها والاضراب عنها ،وهى الداعية الجالبة (٥) للنظر .

وقول صاحب الكتاب : (هذه الخواطر فى ابتداء النظر شكوك)
لا يريد به أن الشك يجامع النظر (٦) ؛ فانه سبق منه القول بمضادته له (٧) ، وإنما الخواطر تبدأ (٨) قبل التأمل فيها ، فالشك إذن سابق على النظر .

قالوا يبعث الله إلى كل مدعو ملكا يختم على قلبه (٩) ، ويقول (١٠) فى نفسه قولا يسمعه (١١) .

وهذا بهت منهم ،وإثبات كلام لم يسمعه ذو عقل ،وادعو أنه مسموع للمكلف ، والكلام على أصولهم عبارة عن الحروف والأصوات المقطعة ، ففى إثبات كلام خارج عن ذلك نقض أصلهم (١٢) .

ثم أنهم منعوا توقف الوجوب (١٣) على ورود رسول (١٤) واحد ، ثم التزموا أن يبعث الله الى كل مدعو رسولا .

وفى دعوة الأنبياء غنية عما هذوا بـه .

ثم قال : (بعد أن بينا ان الله خالق اكتساب العباد ، فلا يستقيم التمسك بهذه الدلالة ؛ فإن العقل لا يوجب تكليف مالا يعقله العبد ، كما أنه لا يوجب التكليف بفعل الجواهر (١٥) ١٤٨/أ

فلولا ورود الشرع بثبوت التكليف لم يمكنا إثباته (١٦) .

القسم الثانى فى نفى الإيجاب على الله ـ تعالى ـ .

ومستند الخصوم فى هذا الباب يئول (١٧) الى التحسين والتقبيح بالعقل (١٨) ، وقد استأصلنا هذا الأصل وأبطلناه (١٩) ،فلا معتمد لهم فى هذه المسألة .

---

(١) أ : يد . (٢) بداية : ل ١٤٨/أ فى أ . (٣) بداية : ل ١٦٠/ب فى ب .
(٤) أ: وجب. (٥) ب: الجاليه. (٦) بداية : ل ٢٠٢/أ فى ج. (٧) راجع ص ١٨
(٨) أ: يبداء . ،ب : يبدأ ،ج : تبدو . (٩) أ: زيادة (حجة) . حذفنا الزيادة اعتمادا على الإرشاد . (١٠) أ: يقول . (١١) راجع: المصدر السابق نفس الصفحة .
(١٢) راجع: الجواب فى المصدر السابق. ٢٧ ،راجع قولهم: لا معنى للكلام الا المنتظم من الحروف والأصوات فى : شرح الأصول الخمسة ٥٢٩ . (١٣) أ: الوجود .
(١٤) ب: زيادة (الله صلى الله عليه وسلم) . (١٥) ب: الجوهر . (١٦) أ: اثبات.
(١٧) أ: يؤل ،ب ،ج يؤول . (١٨) راجع :الإرشاد ٢٧١.
(١٩) راجع ص ٤٢٧ـ٤٣٧

فهذا القسم مندرج تحت القسم (١) الذى سبق عقده (٢) ،ولكن البحث فى هذه المسألة (٣) بخصوصها أن يطالب الخصم عن معنى الوجوب ،ولا يمكن أن يريد بـه توجه الأمر الجازم ؛ فإنه محال ،ولا يمكن أن يراد به لحوق ضرر على تقدير (٤) ترك (٥) ما وجب ؛ فانـه يتعالى عن قبول الضرر والنفع ، ولا شك فى موافقتهم فى نفى الوجوب بكلا المعنيين المذكورين (٦) ، وإنما يقولون انه واجب بمعنى أن حكمة الحكيم تتقاضى (٧) فعله ولابد ؛ لأنه اشتمل على حسن لا يسوغ فى الحكمة تركه.

وقد أبطلنا أن القبح والحسن صفتان للأفعال (٨) ، فلم يبق لهم معتصم .
ثم نقول القول بالوجوب يقتضى ترجيح الفعل (٩) على الترك ،والأفعال متساوية بالنسبة إليه على ما سبق بيان ذلك وتقريره (١٠).

وما ذكروه من الحكمة المنسوبة اليه (١١) فمعناه : أنه عالم بالأشياء وأحكامها قادر على إنشائها وإتقانها (١٢) ، ولا يعطى ذلك وقوع المقدور المعلوم حقيقة .

ومما ادعوا القول بوجوبه ــ أنه يجب على الله ــ تعالى ــ ثواب الأعمال ــ وقد وعد بأن يعقد له بابا إن شاء الله ــ تعالى (١٣) ــ .

غير أنه ذكر هذه المسألة نكتة واحدة ، وذلك أن الأعمال وقعت شكرا للنعمة ، ومن أدى (١٤) ما وجب عليه كيف يستوجب عوضا (١٥).

ومرجعهم الرجوع إلى ما تعارفه العقلاء ،فلا سبيل إلى إنكار [أن] (١٦)

---

(١) أ: الأصل . (٢) وهو القسم الأول فيما يجب عقلا على العبد . (٣) بداية :ل ٢٠٢ /ب فى جـ . (٤) بداية : ل ١٤٨/ ب فى أ . (٥) بداية : ل ١٦١/ أ فى ب.

(٦) تجاسر القاضى عبد الجبار ووصف كل فعل علم من حاله أنه عزوجل لو لم يفعله لاستحق الذم بأنه واجب وذلك كالثواب والألطاف وتمكين المكلف إلى ماشاكله . راجع: المغنى (التعديل والتجوير) ٦/ ٤٦، ١٤/ ١٥/ ٥٣ . (٧) أ: تتقاضا .

(٨) راجع ص ٤٣٦ ـ ٤٣٧ (٩) أ: العقل . (١٠) راجع ص ٤٣٠

(١١) راجع قولهم : بأن الله ـ تعالى ـ خلق الخلق لعلة وحكمة فى : المصدر السابق ١١/ ٥٩، ٩٢.

(١٢) راجع : التمهيد لقواعد التوحيد ٢١٢، شرح الكبرى ٣٤٣. (١٣) راجع: الإرشاد ٢٧٢. (١٤) أ، ب، جـ : ادعى . صححناه اعتمادا على الإرشاد ،ويدل عليه سياق الكلام . (١٥) راجع هذه النكته فى :المصدر السابق نفس الصفحة أجاب القاضى عبد الجبار على هذه النكته بأن : " الله ــ تعالى ــ هو الذى جعل الشكر شاقا علينا ،فلابد أن يكون فى مقابله مايوفى عليه شكره وإلا كان ظلما ،وكان بمنزلة أن يكلف أحدنا غيره عملا شاقا ولم يوفر عليه أجرا ،فكما أن ذلك قبيح فى الشاهد لكونه ظلما فكذلك فى الغائب ... ولهذا فانه تعالى لما أوجب علينا الشكر للوالدين فمن شكر نعمهما البارئة الوالدة فإنه يستحق من الله ــ تعالى ـ نفعا آخر ونعمة أخرى " . راجع: شرح الاصول الخمسة ٨٢ ـ ٨٣.

(١٦) أ، ب ، جـ : بدون (ان) زدناه ليستقيم النص .

السيد إذا (١) أمر عبده بفعل ففعل ما أوجب عليه سيده لا يستحق عوضا على السيد في خدمته .

وما يوجبونه (٢) الصلاح والأصلح وسيأتي الكلام فيه إن شاء الله ـ تعالى (٣)ـ .

* * *

(١) بداية : ل٢٠٣/أ في جـ .   (٢) أ، ب، هـ : يوجبوا به . صححناه من د .

(٣) راجع ص٤٥٥ـ٤٦٢ . راجع هذا الفصل في : الإرشاد ٢٦٨ـ٢٧٢، لمع الأدلة ١٠٨، شرح الإرشاد لابن ميمون ٤٩٩ـ٥٠٤ ، المحصل ٢٠٤، شرح طوالع الأنوار ١٩٦، شرح المواقف ٣٢١ ـ ٣٣٠ ، شرح الكبرى ٣٣٦ـ٣٤٠ .

فصل فى الآلام واللذات

مذهب أهل الحق قاطبة أن الآلام واللذات تقع مقدورة لله غير مقدورة للبشر (١) .

والمعتزلة قالوا بأن الآلام مقدورة بواسطة إيقاع أسبابها ، (٢) واختلفوا فى سبب الألم :

فمنهم من قال : هو الاعتماد على الغير بضرب أو قطع ، ومال إلى ذلك ابن الجُبّائى (٣) فى بعض أجوبته ، ثم رجع عنه واستقر جوابه على أن الاعتماد يولد افتراق الأجزاء ، وقد يسمى هذا الافتراق (٤) الوهى (٥) ، فيقول الاعتماد يولد الوهى ، والوهى (٦) يولد الألم (٧) .

فإذا خلق الله (٨) الألم فى جسم بغير افتراق أجزاء ولا اعتماد فذلك ضرورى بالاتفاق .

وهل يجوز أن يخلق الله ألما من غير سابقة جرم ، ولا ثواب لاحق عليه ؟ هذا مما نجوزه نحن (٩) ، وهم يمنعون ذلك (١٠) .

وليقع الغرض فى إيلام الأطفال والبهائم ، مع أنه لا وزر لهم ولا ذنب . فالثنوية (١١) قالوا : الآلام (١٢) على كل تقدير قبيح (١٣) ، فلا تصدر (١٤) من النور المسمى عندهم يزدان (١٥) ، بل تصدر من الظلمة المسماة

---

(١) راجع مذهب أهل الحق فى : التمهيد ٣٣٤ـ٣٣٥ ، أصول الدين ١٣٩ ، الإرشاد ٢٧٣ ، نهاية الأقدام ٤١٠ . (٢) راجع : المغنى ١٣/٩ ، شرح الأصول الخمسة ٩٠ .

(٣) راجع : المغنى ١٣٨/٩ . (٤) بداية : ل ١٦١/ب فى ب . (٥) أ ، ب ، جـ ، د : الوها . (٦) أ ، ب ، جـ ، د : الوها والوها . (٧) راجع : المصدر السابق ١٣٨/٩ . (٨) بداية : ل ١٤٩/أ فى أ . (٩) أ : يجوزه مسخن . راجع مذهب الأشاعرة فى : اللمع ١١٦ ، التمهيد ٣٨٢ـ٣٨٣ . (١٠) مذهبهم : أنه لابد أن يكون فى مقابلته من الإعواض ما يوفى عليه . راجع : شرح الأصول الخمسة ٤٨٥ .

(١١) أ : فالثبوته ، ب : فما لثبوته ، جـ : فالثبوتيه . صححناه من د . الثنوية : أصحاب الاثنين الأزليين المتساويين فى القدم المختلفين فى الجوهر والطبع والفعل والحيز والمكان والأجناس والأبدان والأرواح ـ النور والظلمة ـ وهم فرق : منهم : المانوية ، المزدكية ، الديصانية ، المرقيونية . انظر التعريف بهم فى : التمهيد ٧٨ـ٨٧ ، المغنى ٥/ ٩ـ٧٠ ، أصول الدين ٥٣ ، الملل والنحل ٢/ ٤٩ـ٦٠ ، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ١٣٩ـ١٤٢ ، أبكار الأفكار ٢/ ٧٦٢ـ٧٦٧ .

(١٢) أ ، ب ، جـ ، د : الألم . صححناه اعتمادا على سياق الكلام .

(١٣) د : قبيح راجع : المغنى ٢٢٦/١٣ ، شرح الأصول الخمسة ٤٨٣ ، الإرشاد ٢٧٤ .

(١٤) أ : تصور ، د : يتصور .

(١٥) أ ، ب ، جـ ، د : أهرمن .

عندهم أَهْرَمَن (١) ،فالألم الصادر فى حق الصبيان والبهائم هذا مستنده عندهم .

وأما البكرية (٢) ـ وهم فرقة ينسبون إلى بكر بن أخت عبد الواحد بن زيد ـ ذهبوا الى أن البهائم والأطفال لا تتألم (٣) أصلا (٤) .

وذهبت طوائف من غلاة الروافض وغيرهم من التناسخية (٥) الى التناسخ من حيث إنهم استقبحوا الألم من غير عقوبة (٦) ، ولم يجوزوا ما قالت المعتزلة من حسن الألم إذا أثيب (٧) عليه (٨) ، فجرهم ذلك الى أن البهائم كانت فى قوالب أحسن من هذه فلما أجرمت نقلت إلى قوالب أخس (٩) ، فإذا عوقبت فيها (١٠) واستوفت جزاء جريمتها عادت إلى أحسن بنية .

ثم القوالب على رتب فى الخسة والدناءة ،والعلو والرفعة ، ويختلف الرد الى الأحسن . بحسب عظم الزلة (١١) وكثرة الذنب .

---

(١) أ،ب ،جـ ،د : يزدان ،بداية ل٢٠٣/ب فى جـ. صححنا التسمية اعتمادا على الإرشاد ٢٧٤ ، الملل والنحل ٢/ ٣٧ـ٣٨ . يزدان بهمز أوله أو باء مثناه تحتية لفظه فارسية معناها النور ، أهرمن : بفتح الهمزة وسكون الهاء وفتح الراء والميم آخره نون معناه الظلمة ويعنون به الشيطان . راجع : الأمير على الجوهرة ٧٣.

(٢) البكرية : أتباع بكر بن زياد الباهلى المعروف ببكر بن أخت عبد الواحد بن زيد . كان فى أيام النظام ووافقه فى بعض أقواله ،ووافق أهل السنة فى بعض الأقوال وانفرد بأقوال شاذة منها : تحريم أكل الثوم والبصل ،ومنها قوله بوجوب الوضوء من قرقرة البطن ،نقل البغدادى فى أصول الدين تكفير الأمة له . انظر التعريف بهم فى : مقالات الإسلاميين ١/ ٣٤٢ ـ ٣٤٣/ط ٢ النهضة /١٩٦٩م الفرق بين الفرق ٢١٢ـ٢١٣ ، أصول الدين ٣٣٨ـ٣٣٩ ، التبصير فى الدين ٦٤ـ٦٥ ،ابكار الافكار ٢/ ٦٥٦.

(٣) أ،ب : يتألم . (٤) راجع: شرح الأصول الخمسة ٤٨٣ ،أصول الدين ٣٣٩ ، الإرشاد ٢٧٤ . (٥) التناسخية : أصناف ، ظهر قبل الإسلام منهم تناسخية الفلاسفة والسُّمَنِيَّة والمانوية ،وظهر فى عصور الاسلام منهم أصناف من جملة القدرية والرفعة الغالية ،فمنهم السبأية أول من قال ان عليا صار إلها بعد أن حل فيه روح الإله ، ومنهم البيانية والجناحية والخطابية والراوندية ويجمعهم القول بتناسخ روح الإله فى الأئمة .
انظر التعريف بهم فى : الفرق بين الفرق ٢٧٠ـ٢٧٦ ، التبصير فى الدين ٨٠ـ٨٢ ، الملل والنحل ٣/ ١٠٠ ، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ١/ ٢٤٧ـ ٢٤٨ . (٦) راجع: شرح الأصول الخمسة ٤٨٣ ، الأصول والفروع ٢/ ٣١٨ ، الإرشاد ٢٧٤ ، نهاية الأقدام ٤١٠ . (٧) أ،جـ : أثبت ،ب : أثيب صححناه من د . (٨) راجع: شرح الأصول الخمسة ٤٨٤ـ٤٨٥ .

(٩) أ،ب : أحسن . (١٠) أ : فيه .

(١١) ب الذله .

ومن أصول التناسخية (١) أن البهائم مكلفة عالمة مدركة ما هى فيه من العقوبة على الزلات السابقة (٢).

وصار منهم طائفة الى أن كل جنس من أجناس الحيوانات قد بعث الله لها رسولا إلى آحاد ذلك الجنس من الجنس (٣).

وذهب بعضهم الى أنه ليس فى الموجودات جمادات وأن جملة ما يتخيله الناس (٤) جمادات فهى أحياء ذوات أرواح معذبة (٥).

واختلف مذهبهم فى ابتداء التكليف:

فقال (٦) بعضهم كلف الله الأرواح ابتداء وارتضين التزام المشقات (٧) والآلام. (٨)

وصار صائرون (٩) الى أنه لم يكلف ابتداء، وإنما هو فوض (١٠) الخيرة (١١) إلى الأرواح، فالتزموا التكليف من تلقاء (١٢) أنفسهم، ثم منهم من وفى بالملتزم، ومنهم من تعداه (١٣).

وذهب ذاهبون الى أنه كلف الأرواح فى ابتداء الفطرة مالا مشقة فيه، ثم خالف من خالف ووفى من وفى (١٤).

والغلاة من التناسخية أنكروا الحشر والآخرة وقالوا لا مزيد على تقلب الأرواح فى الأجساد عقابا وثوابا (١٥).

وأما المعتزلة فإنهم حسنوا الآلام لأوجه: منها ما ذكره الأولون من جرائم سبقت، ومنها اجتلاب نفع، ومنها دفع ضرر (١٦).

فقالوا على هذا الأصل إذا آلم الله الأطفال والبهائم فلابد من تعويضها (١٧) على ذلك الألم الواقع بها بثواب فى الآخرة (١٨).

ثم قالوا العوض اللازم على الألم أحط رتبة من ثواب التكليف (١٩).

---

(١) التناسخية: سبق التعريف بهم. راجع ص ٤٤٥، (٢) راجع: الإرشاد ٢٧٥.
(٣) ب: بدون (من الجنس) ذهب الى هذا المذهب أحمد بن خابط فى أصول الدين ٣٢٢ ابن حائط ـ من أصحاب النظام. راجع: الأصول والفروع ٢/ ٣٢٢، الإرشاد ٢٧٥.
(٤) بداية: ل ١٦٢/أ فى ب. (٥) راجع: المصدر السابق ٢٧٥. (٦) بداية: ل ٢٠٤/أ فى جـ. (٧) بداية: ل ١٤٩/ب فى أ. (٨) راجع: المصدر السابق نفس الصفحة.
(٩) أ: ما دون، ب، جـ: مارون. صححناه من د. (١٠) أ، جـ: فرض.
(١١) أ: الخبرة، ب: الحيزه. (١٢) راجع: المصدر السابق نفس الصفحة.
(١٣) راجع: المصدر السابق ٢٧٥ ـ ٢٧٦. (١٤) راجع: المصدر السابق ٢٧٦.
(١٥) راجع: المصدر السابق نفس الصفحة. (١٦) راجع: شرح الأصول الخمسة ٤٨٤ ـ ٤٨٥، الارشاد ٢٧٦. (١٧) أ: تعويقها. (١٨) راجع: المصدرين السابقين نفس الصفحة. (١٩) راجع: شرح الأصول الخمسة ٤٩٥، الإرشاد ٢٧٦.

واختلفوا في دوام العوض: هل يدوم كما يدوم ثواب التكليف أم لا (١)؟
ويسألوا (٢) هل يجوز أن يخلق الله مثل العوض تفضلا ؟

فصار بعضهم الى أن ذلك يمتنع كما يمتنع التفضل بمثل الثواب (٣)
وصار بعضهم الى أن التفضل بمقدار الإعواض ممكن (٤).

فمن قال بامتناع (٥) التفضل بمثل الإعواض حسن الألم للتعويض ، ومن قال بجوازه ضم الى التعويض شرطا آخر في تحسين الألم ، وهو اعتبار غير المؤلم بذلك ، وكونها جزاء للغواة (٦) عن غوايتهم (٧).

وذهب عباد الصيمري الى أن الألم يحسن بمحض الاعتبار من غير تقدير عوض (٨) فهذه أصول المعتزلة (٩) ، ثم قالوا لا يستدعى (١٠) في تحسين الألم العلم واليقين بما يحسن به الألم ، بل يكفي في التحسين الظن والاعتقاد (١١)، ولذلك يحسن في عادات الناس ارتكاب الكلف (١٢) والمشاقات لتوقع منافع زائدة ، وإن كانت عواقبها منطوية عن العباد ، وعلام الغيوب هو المستأثر بعلمها (١٣).

(١) ذهب ابن الجُبّائي الى أن العوض لا يستحق على سبيل الدوام ، وقد صحح هذا المذهب القاضي عبد الجبار ، وذهب الجُبّائي والعلاف وبعض معتزلة بغداد والصاحب الكافي الى أنه يستحق على طريق الدوام ، وقد نقل عبد الجبار عن الجُبّائي الرجوع الى المذهب الأول . راجع : شرح الأصول الخمسة ٤٩٤ .

(٢) أ ، ب ، جـ : وسيما ، د : ويسئلوا .

(٣) ذهب الجُبّائي الى هذا المذهب . راجع المصدر السابق ٤٩٣ .

(٤) ذهب الى هذا المذهب ابن الجُبّائي وصححه واختاره عبد الجبار . راجع المصدر السابق ٤٩٣ . (٥) بداية : ل ٢٠٤ / ب في جـ .

(٦) أ : للغرات ، ب ، جـ : للغوات . (٧) أ : غرابتهم ، ب : غرايتهم . راجع : المصدر السابق ٤٩٣ ، الإرشاد ٢٧٧ . (٨) راجع : المغني ٢٢٧/١٣ ، شرح الأصول الخمسة ٤٨٩ . (٩) بداية : ل ١٦٢ ب في ب . (١٠) أ ، جـ : نستدعى .

(١١) راجع : المصدر السابق ٤٨٤-٤٨٥ . (١٢) بداية : ل ١٥٠ / أ في أ .

(١٣) راجع : هذا الفصل في : اللمع ١١٦-١١٧ ، الإبانة ٥٣ ، شرح الأصول الخمسة ٤٨٣ - ٥٠٧ ، الارشاد ٢٧٣- ٢٧٨ ، نهاية الأقدام ٤١٠-٤١١ ، أبكار الأفكار ٦٥٣/٢-٦٦٠ ، المسايرة ١١٠-١١٨ ، شرح المقاصد ١٢١/٢-١٢٢ ، شرح المواقف ٣٢٦ - ٣٣٠ .

فصل [في الرد على الثنوية والبكرية]

أما قول الثنوية (١) إن الألم ظلم قبيح لعينه . فهو وإن كان يبطل مذهبهم لإبطال (٢) قاعدة التحسين والتقبيح ، إلا أنهم خصوا بإبطال على قاعدة العقلاء في تعارفهم ، فإن التعارف الثابت بين العقلاء في إيلام المسيء ومعاقبته ، وزجر كل جان عن جنايته بما يحذره من المضار اللازمة بما ينزجر به لا يخلو (٣) عنه أحد من أرباب الولايات (٤) والسياسات والنظار في وجوه المصالح .

والزمهم صاحب الكتاب إقدام المريض على شرب (٥) مر الدواء ؛ فإنه مستحسن في نظر العقلاء وإن (٦) كان فيه ألم (٧) .

ويلتحق بما ألزم الفصد والحجامة ؛ فإنه من قبيل الدواء ، وهو ألم ناجز فتبين أن القول بتعميم التقبيح لكل ألم لا يصح .

ثم قال أيضا : (أليس الحض على الخيرات والمنع من تعاطي الفواحش الموبقات من مطالب العقل عندكم ؟) ١٥٠/أ

فإذا قالوا بلى ، قيل لهم (٨) : فهل على من ترك ذلك أو فعل هذا من ملام ؟ فإن قالوا نعم ، قيل (٨) فالملام نوع ألم فلم حسنتموه وهو قبيح لعينه ، والقول بأنه لا يلام مسيء ولا يثنى على محسن تجانبه (٩) العقول (١٠) .

ثم نقول مطلق الألم إن كان قبيحا عندكم فهل تعلمونه (١١) بضرورة العقل أو بنظره ؟

ولا يصح أن يكون معلوما بضرورة العقل ؛ إذ من لازمه اشتراك العقلاء في العلم به ، ونحن نرى معظم العقلاء يستحسنون الآلام لمنافع تربى (١٢) عليها .

وإن ادعيتموه نظرا فأبدوه (١٣) ، ولا تجدون (١٤) إلى ذلك سبيلا .

والمقدمة التي يذكرها القائلون بالتحسين والتقبيح (١٥) إنما هي من المقبولات المشهورات عند أهل التعارف .

---

(١) أ، ب، جـ : الثبوتيه. صححناه من د. الثنوية سبق التعريف بهم : راجع ص ٤٤٤
(٢) ب، جـ : بابطال . (٣) أ: يخلوا . (٤) أ : الايللات ، ب : الاالللات .
(٥) أ : من . (٦) بداية : ل ٢٠٥/أ في جـ . (٧) راجع : الإلزام في : الإرشاد ٢٧٨ .
(٨) ب : بدون ما بين الرقمين . (٩) ب : لجانبه . (١٠) أ: بالعقول .
(١١) ب : تعلمون . (١٢) أ ، ب : ترمى .
(١٣) أ : فابدوه . (١٤) ب : يجدون .
(١٥) بداية : ل ١٦٣٤/أ في ب .

فإذا لم ينظروا (١) إلى تعاقل أهل العرف ، ولم يبنوا عليها مأخذهم فى التقبيح ، فلا يجدون الى تقرير كلامهم سبيلا ، ولا يوضحون على ما يدعونه دليلا ، والله الموفق.

وأما البكرية : فلا معنى لمكالمتهم ؛ فإنهم جحدوا الضرورة والبديهة حيث قالوا إن (٢) البهائم لا تتألم (٣) وكذلك الأطفال ، ومن جحد الضرورة فهو من طائفة السوفسطائية ، فمن الناس من يضرب عنهم ، ومن الناس من يلزمهم التناقض وضرب الأمثال ، وصاحب الكتاب مال الى هذا حيث فرض ضرب البهائم وقلقها وانزعاجها عند وقوع الضرب عليها (٤) ، وكذلك ما يجرى على الأطفال عند ضرب المؤدب والمعلم (٥) الى نحو ذلك من الأمثله المضروبة فى جنسه (٦)

* * *

---

(١) بداية : ل ١٥٠/ ب فى أ . (٢) بداية : ل ٢٠٥/ب فى ج.

(٣) أ : يتألم ، ب : يتكلم . (٤) راجع : المصدر السابق ٧٩ ٢.

(٥) أ : فالمعلم . (٦) راجع هذا الفصل فى : الإرشاد ٢٧٨ـ٢٧٩ ، شرح الإرشاد لابن ميمون ٥٠٥ـ٥٠٧ .

فصل [في الرد على أهل التناسخ والمعتزلة]

أما أهل التناسخ : فإنهم قبحوا الألم من غير سابقة جريمة ولم يحسنوا لأجل عوض لاحق ، وقالوا القدرة على التفضل بمثل العوض يمنع من تحسين الألم لأجل العوض (١) .

وفي ذلك ما يلزم أن يكون الألم الواقع إنما يكون عن جريمة سابقة ، فإذا رأوه واقعا بالبهائم حكموا أنها كانت لها جناية قبل هذا ، فنقلت إلى هذا القالب (٢) ، وعذبت فيه .

والمعتزلة مع تصريحهم بالتقبيح والتحسين يقولون الألم للعوض (٣) جائز ، كما أن العقلاء يتعارفون فيما بينهم الآلام لأجل النفع .

وإنكار تحسين الألم لأجل نفع متوقع مما خالف فيه التناسخية حكم تعاقل العقلاء في التحسين والتقبيح ، والقدرة على مثل العوض من (٤) غير إيلام من المشكلات على المعتزلة ، والكل مربوطون بهذه المقدمة المشهورة ، والأمور المتعارفة لا تجرى على قياس مطرد في العقول ؛ فلهذا تخبط (٥) الجميع .

ثم قسم صاحب الكتاب عليهم (٦) القول فقال :

(إذا قلتم أن الألم إنما يحسن لسبق (٧) الجناية ، فهل تحكمون بثبوت الألم في امتثال الأمر أو في فعل ما تستحسنه العقول أم لا ؟) ١٥١/أ

فإن قالوا لا (٨) ألم (٩) فيه كان محالا ، فإنا نعلم أن جميع مكارم الأخلاق وما يستحسنه العقلاء لا (١٠) يحصل في مستقر العادة الا بمحاولة أفعال والتزام مشاق من إخراج مال محبوب ، وسعى في انقاذ هالك وغير ذلك ، وذلك الألم الذى لزم هذه (١١) الحالة لم يكن مبنيا على جرم سابق ، وفي هذا إبطال ما أصلوه .

ثم التكليف والالزام حسن ، وفي (١٢) الإلزام واعتقاد الوجوب (١٣) ما لا يخفى من المشاق ، وذلك لا يستدعى جرما سابقا .

ثم الثواب في عادة العقلاء على الفعل الشاق ، فما لا مشقة فيه لا يحسن عند القائلين بالتقبيح الإثابة عليه ، حتى منع المعتزلة تكليف المكره بما أكره عليه .

---

(١) راجع: الإرشاد ٢٧٩ـ ٢٨٠ . (٢) أ: الغالب . (٣) أ ، ج : العوض .
(٤) بداية : ل ٢٠٦ /آ في ج . (٥) أ : نحيط . (٦) بداية : ل ١٢٣ /ب في ب .
(٧) بداية : ل ١٥١ /أ في أ . (٨) ب ، ج : بدون (لا) . (٩) ب ، ج : الألم .
(١٠) ب : ولا . (١١) ب : بهذه . (١٢) أ : فنى .
(١٣) أ : الوجود . تحريف .

وإن قالوا إنما ورد على الأرواح تكليف بما تلذ (١) لا تكليف بما يشـــق •

فيقال لهم إذا ساغ نقض المقدمة المشهورة التي اعتمدتموها من تعاقل العقلاء وتعارفهم في (٢) أن الثواب على المشقات ، لا على نيل اللذات جاز نقضها بناء على تحسيـــن الألم من غير جـرم •

وان انفصلوا عن هذا الإلزام بأن قالوا لم يكن على الأرواح إلزام ، وإنما فوض (٣) لهم الخيرة فاختاروا بأنفسهم التزام التكليف ،وخالفوا فاستحقوا العقوبة •

قيل لهم إن كان الألم قبيحا في نفسه ، فليس لهم التزامه ،فإن شرط تحســـينه ســبق جريمة ، ولم تسبق ، فلا سبيل لهم إلى اختيار ما يقبح في العقول •

ثم قال صاحب الكتاب :

(هذا تعريض من الحق لهم الى التزام (٤) الألم من غير جريمة والتعريض للتقبيـــح قبيـــح) ١٥١/ أ،ب

ثم (٥) نسبهم صاحب الكتاب الى جحد الضرورة في القول بأن البهائم تعقـــل وتفهم الخطاب عن رسولها (٦) •

قال : (ويلزم (٧) أن يقال انها مفكرة مستدلة قائمة بسبيل الحجاج علـــى بعضها بعضا وهم لا يأبون شيئا من ذلك) ١٥١/ ب

ثم قال : (تستدل على ثبوت الشرائع ، فيلزم بطلان من جانب موارد الشريعة) ١٥١/ب

وهذا يلزم من لم يعترف بجواز بعثة الرسل ،ورأوا أن في العقول ما يغني عنها ، فإن الأرواح عنده إنما جريمتها لمخالفة مستحسنات العقول ، فيتوقف إزالة الشبهة عنهم في جواز بعثة الأنبياء على بطلان هذا الأصل •

ثم تكلم صاحب الكتاب على المعتزلة (٨) في الوجوه التي باعتبارها يحســـن الألم ، فمنها القول بتحسينه بناء على جرم سابق ،وأبدى (٩) لهم صحة الخـــلاف في هذا القســـم (١٠) •

و الأولى بنا أن نحقق موضع الخلاف هنا ، فإن تجويز الألم عند سابقة جـــرم لا نمنعه (١١) نحن قطعا ، بل يجوز (١٢) أن يؤلم الله كل من أجرم ، ويجوز (١٣)

---

(١) ج: يلذ • (٢) بداية : ل ٢٠٦/ب في ج• (٣) أ: فرض • تحريف •
(٤) أ: الالتزام • (٥) بداية : ل ١٥١/ب في أ • (٦) راجع: المصدر السابق ٢٨١•
(٧) بداية : ل ١٦٤/أ في ب • (٨) بداية : ل ٢٠٧/ أ في ج •
(٩) أ، ب : وابدا • (١٠) راجع : المصدر السابق ٢٨٢ •
(١١) أ : تمنعـــــه • (١٢) ب ،ج نجـــوز •
(١٣) ب ،ج : ونجـــوز •

ألا يؤلمه ، والشريعة واردة بذلك ، فلسنا نمنع حسنه إذا ورد .

وظاهر هذا الكلام يوهم بأننا ندعي قبحه والمنع من فعله ، وهذا قول بالتقبيح العقلي ، ونحن من القائلين ببطلانه ، فما محل مطالبتهم إذن ، إلا [١] أن دعواهم أن المعقول تستحسنه ـ بمعنى ـ أنها تحث عليه وتستدعيه ، ولهذا يوجبون العقوبة ، ونحن نجوزها ولا نوجبها ، إلا أن نريد [٢] مناقضتهم على أصولهم فقط .

وإذا اعتمدوا تعاقل العقلاء في معاقبة من أساء [٣] وظلم .

فنقول : إن أردتم استحسان العقلاء معاقبة من أساء وظلم ـ بمعنى ـ أنهم لا يقبحونه فسلم أن ذلك سجيتهم .

وإن أردتم بذلك أن العقلاء يوجبون عقبوته [٤] فهذا يمنع ، فإنه على الإطلاق غير مستحسن عند العقلاء ، فإنهم يستحسنون العفو والصفح ، والشريعة وردت بذلك كثيرا ، وهو من مكارم الأخلاق التي [٥] يستحثون عليها .

ثم قال صاحب الكتاب [٦] : (حيث استحسن العقلاء العقوبة على الجرائم ، إنما كان ذلك لأن المعاقب يشفي غليله ، ويدفع عن نفسه ألم الغيظ والحقد ، ففيه منفعة المعاقب ، والباري غني عن العباد لا يتضرر ولا ينتفع ، فلا معنى لإجراء أحكام هي لوازم الضرر والنفع في حقه) ١٥٢/أ

وانفصلوا عن هذا الإلزام بأن قالوا هو وإن كان غنيا ، غير أن ترك عقوبتهم إغراء بالفواحش الموبقات [٧] .

وألزمهم ألا يقولوا بقبول التوبة ، فإن فيه إغراء ، فإن المذنب يقدم بناء على تحصيل اللذة ، وله مستدرك بالتوبة والإنابة [٨] ، وهذا تمام الكلام على هذا القسم .

والقسم الثاني في الآلام للتعويض :

فيقال لهم : عمدتكم المقدمة المشهورة بين العقلاء ، فما بالكم خالفتم تعاقل العقلاء ؟

وهو ههنا باطل من وجهين :

أحدهما : أن [٩] ايلام ضعيف لتعويضه برغيف مستقبح عند العقلاء ، فكيف يصح

---

(١) أ : لا . (٢) أ : ، ب : تريد . (٣) أ ، ب : أسى .
(٤) بداية : ل ١٥٢/أ في أ . (٥) بداية : ل ٢٠٧/ ب في جـ .
(٦) بداية : ل ١٦٤/ ب في ب . (٧) راجع : شرح الأصول الخمسة ٦٢٠ـ ٦٢١ ، الإرشاد ٢٨٣ . (٨) ب : والاثابة . راجع : المصدر السابق ٢٨٣ .
(٩) أ : انه .

أن يؤلم البارى ضعيفا لأجل التعويض مع قدرته على أن يثيبهم بمثل العوض من غير ألم ؟ كما يقدر المعطى للفقير على إعطائه الرغيف بدون إيلامه (١) .

قال بعضهم لا يقدر البارى على التفضل (٢) بمثل العوض (٣) .

وهذا نقض قولهم إن القدرة على الشيء صالحة لمثله (٤) ، واختصاص أحد (٥) المثلين بجواز (٦) الوقوع عن الآخر فيه رفع أحكام التماثل .

ثم يلزمهم أن يقولوا إن لنا أن نؤلم شخصا ونعوضه فإن العوض إذا اقتضى تحسين الفعل فى حقه فليقتض التحسين فى حقنا (٧) .

قالوا إنما يحسن فى حق البارى لقدرته على التعويض وامتناع طريان العجز عن إيقاعه ، ونحن إن قدرنا عليه فاحتمال طريان العجز عن العوض قائم ، فيتمحل إيلامه لعوض غير متحقق الثبوت (٨) .

قيل لهم : فترى (٩) العقلاء (١٠) فى الفصد والحجامة وشرب الأدوية المرة (١١) إنما يباشرون ما يؤلم لرجاء منفعة مظنونة (١٢) ، فلم اشترطتم تعين العوض ، والمنفعة (١٣) المظنونة مما تحسن الإقدام على الألم (١٤) .

وأما القسم (١٥) الثالث وهو الإيلام لدرء ضرر أعظم منه .

وهذا مما يتعارفه العقلاء فى صور كقطع اليد الآكلة لدفع ضرر فوات الجملة وغير ذلك .

ولا شك أن من قدر على درء الضرر بدون إيلام لا يستحسن العقلاء منه إيلام شخص لدفع ضرر عنه مع قدرته على دفع الضرر بدونه ، وصار فى المثال كمن قدر على دفع أذى (١٦) سبع ضار عن صبى بقراره (١٧) به فى طريق وطىء (١٨) لا وعر فيه (١٩) فعدل الى طريق كثير الشوك (٢٠) والأذى ، فإنه لا يستحسن منه ، وحيث تعارف العقلاء تحسين ألم لدفع ضرر أعظم منه ، إنما كان ذلك (٢١) حيث تعين طريقا لدفعه ،

---

(١) راجع: المصدر السابق ٢٨٣ . (٢) ب ، جـ : التعويض . (٣) ذهب الى هذا المذهب أبو على الجُبَّائى . راجع : شرح الأصول الخمسة ٤٩٣ . (٤) راجع: شرح الأصول الخمسة ٤١٥ . (٥) بداية : ل ٢٠٨/أ فى جـ . (٦) أ : لجواز .
(٧) راجع: الإرشاد ٢٨٤ . (٨) بداية : ل ١٦٥/أ فى ب : راجع : شرح الأصول الخمسة ٤٩٢ ، الإرشاد ٢٨٤ . (٩) أ ، ب ، جـ : فتوى . (١٠) ب : العقلا .
(١١) أ ، ب : المده . (١٢) بداية : ل ١٥٢/ب فى أ . (١٣) ب: بدون (والمنفعة) .
(١٤) راجع: المصدر السابق ٢٨٤ . (١٥) أ ، ب : قسم . (١٦) أ : اذا .
(١٧) أ : بضراره . (١٨) أ ، ب : وطريق ز ، جـ : بدون (وطى) . صححناه اعتمادا على الارشاد . (١٩) أ : وعد . (٢٠) أ ، ب ، جـ : الشكوك .
(٢١) بداية : ل ٢٠٨/ب فى جـ .

ولا يقدر على سبيل يندفع به سواه ، فما بالكم أثبتم ذلك فى حق البارى ولم يتعين طريق دفع الضرر فى الألم بالنسبة إليه ، وهو قادر على دفع ذلك بدونه (١)

وهذا إلزام حســــــــن .

أما من ضم إلى العوض اعتبار الغير فى المقتضى لتحسين الألم (٢) فإنما فـر من هذه (٣) الإلزامات (٤) المتقدمة (٥) ، إلا أنه يرد عليه : أن العبد لو عـلم بانباء صادق أن الغير يعتبر بإيذاء آخـر ، فينبغى أن يحسن منه الإيلام للتعويض (٦) ، وقد يقدم من له سياسة من الملوك على مظالم ؛ لظنهم أن الغير يعتبر بذلـك وينصلح ، وذلك من المستقبح من العقلاء ؛ فهذا الأمـر المظنون لو علم بطريـق صحته أيلزم منه تحسين الألم (٧) من الظلمة بناء عليه من قدرة الظالم على التعويض ؟ وهذا ما يأبونـــه (٨)

* * *

---

(١) راجع : المصدر السابق ٢٨٥ . (٢) كالقاضى عبد الجبار . راجع : شرح الأصول الخمسة ٤٩٤ . (٣) ج : بدون (هذه) .

(٤) أ ، ب ، ج : الزامات . صححناه من د .

(٥) أ ، ج : المقدمة . (٦) راجع : الإرشاد ٢٨٦ .

(٧) أ : الام . (٨) راجع هذا الفصل فى المصدر السابق ٢٧٩ ـ ٢٨٦ ، شرح الإرشاد لابن ميمون ٥٠٨ـ٥١٩ .

[فصل] القول في : الصلاح والأصلح (١)

اختلفت (٢) مذاهب البغداديين والبصريين من المعتزلة في هذا الباب مع اتفاقهم على صحة القول بالوجوب على الله تعالى ـ واضطربوا في الذي يجب :

فذهب معظم البغداديين إلى أنه يجب (٣) على الله تعالى ـ رعاية الأصلح لعباده في دينهم ودنياهم ، ولا يجوز في حكمته تبقية وجه من وجوه الصلاح في العاجل والآجل إلا فعله (٤) .

وهذا المذهب أخذوه من (٥) قول الفلاسفة إن الموجود في العالم هو أقصى الممكن ؛ إذ لو كان في الممكن أعلى منه ولم يفعل لكان بخلا يناقض جود الجواد الحكيم (٦) ، فقالوا هذا الموجود هو النظام الأكمل ولا يجوز أعلى منه (٧) .

ولما جرى البغداديون من المعتزلة على هذا الأصل قالوا : إن ابتداء الخلق واجب ، وإذا خلق من علم أنه يكلفهم فيجب عليه إكمال عقولهم وإقدارهم وإزاحة عللهم .

وقالوا إن كل ما ينال العبد من الأمور الضرورية اللازمة عليهم فهو الأصلح لهم (٨) ، وإذا ارتكب العبد المعصية فهو الذي اختار لنفسه الفساد ومعاقبته حتم واجب ، وهو الأصلح في حق الفاسق ؛ لأنه لو لم يتيقن بالخبر الصادق أنه يعاقب ولابد لما بقى (٩) وازع عن ارتكاب ما تشتهيه الأنفس من الفواحش ويرغب إليه البشر من الجرائم (١٠) ، ومن ضرورة الوعيد الوفاء به ؛ إذ يقبح الخلف (١١) في القول ؛ بناء منهم على أن الكذب قبيح لعينه (١٢) .

ونحن أيضا نحيل الخلف (١٣) في القول الأزلي إذا تحقق كونه خبرا عن الشيء ، إلا أنه لا نسلم تحقق الخبر (١٤) في ثبوت العقوبة للعصاة ، وإنما يثبت القطع عنده بثبوت الخبر في عقوبة الكفار إذا توفاهم الله على الكفر .

والفلاسفة وان انتحلوا أنه لا يمكن فوق (١٥) هذا النظام ؛ لئلا يكون بخلا في جود الجواد التزموا قدم العالم ؛ لأن (١٦) فوات الفعل مع الإمكان (١٧) ينافي الجود .

---

(١) سبق توضيح المراد بالصلاح والأصلح. راجع ق/٢٣٩ (٢) أ ، ب ، جـ : اختلف . بداية : ل ١٦٥ /ب في ب . (٣) بداية : ل ١٥٣ /أ في أ . (٤) راجع : المغني ٦/١٢٧ ، ١٤/٥٥ ، الإرشاد ٢٨٧ . (٥) بداية : ل ٢٠٩ /أ في جـ . (٦) راجع : الإشارات ٢/٧٧ـ٧٨ ، الشفاء ٢/٤١٤ـ٤١٥ . (٧) جـ : بدون (منه) . (٨) راجع : الإرشاد ٢٨٧ . (٩) أ : بغى . (١٠) راجع : المغني ١٤/١٠٦ ، شرح الأصول الخمسة ٦٤٤ـ٦٤٧ . (١١) ب : الحلف . (١٢) راجع : المغني ١٤/١٥٤ .
(١٣) أ ، ب : الحلف . (١٤) ب : الحبز . (١٥) ب : فرق .

(١٦) بداية : ل ٢٠٩ / ب في جـ .
(١٧) بداية : ل ١٦٦ / أ في ب .

وخالف المعتزلة هذا القياس ، واعترفوا بالحدوث .

فمن لازم قولهم إن اختصاص (١) العالم بزمن يجوز أن يكون قبله متعين فى العقل بحيث لا يجوز فى الحكمة وجوده قبل ذلك .

وأما البصريون فتنبهوا لهذه القاعدة (٢) فقالوا : ابتداء الخلق من الله غير واجب ، ولا كمال العقول واجب (٣) ، نعم ان كلف الله العباد (٤) فيجب اقدارهم واكمال عقولهم (٥) ، لئلا يكون تكليف ما لا يطاق ، وهو مستقبح .

واتفق الفريقان على وجوب الإثابة على الأعمال التى هى طاعة ،وعلى وجوب التعويض على الآلام التى لم تقع عقوبة ضرورة تحسين الألم منه (٦) .

أما البغداديون فقد أنكروا مع الفلاسفة ثبوت الإمكان العقلى بأن الله قادر على خلق أمثال ما خلق من الخير وأنواع اللطف .

والقول بأن الواقع غاية الممكن خلاف ما حكم به العقل من الإمكان ، فإنه لا يقف فى التجويز ، وكيف يمكن الحكم على الواقع بالإمكان ومثله فى العقل مستحيل ؟

وفى (٧) القول بافتراق المثلين فيما يجب ويجوز ويستحيل رفع التماثل ، وقصر القدرة ، وعجز الإله عن خلق ما هو قادر على مثله ، وذلك واضح فى الدعوى ، ومنكر من القول .

ثم ألزمهم صاحب الكتاب (٨) : أنه (٩) يجب بمقتضى العقول علينا أن نفعل الأصلح لغيرنا بقدر ما يمكننا ، فإن الوجوب الذى ذكرتموه انما اعتمدتم فيه [على] (١٠) مستقبحات العقول ومستحسناتها ،ومأخذكم فى تلك المقدمة المشهورة بين العباد ، فكيف يخالف (١١) الأصل الذى منه أخذت القاعدة فى أحكام الإله فرعه ؟

وإذا وافقتم على أن العبد لا يجب عليه فى حق نفسه ولا فى حق غيره أقصى الصلاح الممكن ، فكيف توجبونه فى حق البارى (١٢) !

---

(١) ب : اقتصاص . (٢) أ ، ب : القائلة .
(٣) راجع : المغنى ١٤/٥٣ـ٥٤ ، ١٠٦ .
(٤) بداية : ل١٥٣/ب فى أ . (٥) راجع : المصدر السابق ١٤/٥٣ـ٥٤ .
(٦) راجع: المصدر السابق ١٤/٥٤، ٦٧، المختصر فى أصول الدين ٢٥٧/ط ١ دار الشروق ١٩٨٧م . (٧) أ : ومن . (٨) بداية : ل٢١٠/أ فى جـ .
(٩) ب ، جـ : ان . (١٠) أ ، ب ،جـ : بدون (على) زدناه ليستقيم النص .
(١١) أ : مخالف .
(١٢) راجع إلزام الجوينى المذكور للبغداديين فى الإرشاد ٢٨٩ .

واعتذروا بأن العبد لو كلف ذلك يصير مكدودا (١) متعوبا مجهودا (٢) في طلب بقية المراشد ، والبارى يقدر على أقصى الصلاح من (٣) غير أن تناله مشقة (٤).

وأجاب عن هذا الاعتذار ، بأنه : لو كان التعب والنصب فاصلا (٤) في أقصى الصلاح لكان فاصلا (٥) في أصل الصلاح (٦).

وإذا كان الثواب بحسب المشقة فما يصحح ثبوت الثواب ويزيد الثواب بزيادته كيف يصح (٧) أن يجعل سببا في نفي التكليف المستدعي للثواب ؟

وإذا كان ما يناله من (٨) المشقة مغمورا عندهم بما يناله من الثواب فما يناله من الكد والجهد مغمور بما يناله من زيادة الدرجات ، وعظم المنزلة في الآخرة .

ثم ألزمهم : وجوب النوافل ؛ فإنها لابد من اشتمالها على صلاح ؛ ضرورة الحث (٩) عليها ، والندب إليها ، ومع ذلك لم تجب (١٠).

وإذا جوزتم في أفعال العباد ما يشتمل على الصلاح وهو غير واجب ، فقولوا في أفعال البارى ما يشتمل على الصلاح وهو غير واجب .

فإن راموا فصلا بين الغائب والشاهد بما يلزم منه المشقة على العبد فقد سبق الجواب عنه (١١).

وان قالوا علم الله أنه لو أوجب على العبد ذلك لما امتثلوا وطغوا وفسدوا .

فالجواب أن من علم من الله أنه لا يصلح ولا يمتثل بل يعجز ويكفر يحسن (١٢) تكليفه لما في التكليف من الصلاح على تقدير الامتثال ، وإن كان لا يصلح ذلك في حق المكلف الذي علم أنه لا يؤمن ولا يطيع (١٣) ، فلم يكن الرجوع الى الذي استقر في العلم عذرا على هذا المنهج (١٤).

ومما يلزمونه على ذلك (١٥) : أن الله إذا علم أن العبيد لا يؤمنون فالصلاح لهم ألا يكلفهم ، وإن كلفهم فالأصلح أن يعفو عنهم ؛ فإن تحتم العقوبة والتخليد في النار خسارة كل خير ، وعذاب دائم في مقابلة معصية وقعت في زمن واحد غير جار على مسلك العقلاء المشهور عندهم فيما يقبحونه ويحسنونه ، والقول بأن التخليد في النار أصلح من العفو

---

(١) أ ، ب : مكدورا . (٢) أ ، ب ، ج : محمودا . صححناه من د .
(٣) بداية : ل ١٦٦ / ب في ب . (٤) راجع المصدر السابق ٢٩٠ .
(٤) ج : فاضلا . (٥) ج : فاضلا . (٦) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .
(٧) أ : ويصح . (٨) بداية : ل ١٥٤ / أ في أ .
(٩) بداية : ل ٢١٠ / ب في ج . (١٠) أ ، ب : يجب . (١١) راجع الصفحة نفسها .
(١٢) أ ، ب : لحسن . (١٣) أ : نطيع . (١٤) راجع إلزام الجويني للبغداديين وانفصالهم والجواب عنه في المصدر السابق ٢٩١ـ٢٩٢ .
(١٥) أ : مـــــا .

والتجـاوز (١) عنهم مجاحدة الضرورة ،ومكابرة البديهة .

ثم نقول حرمان من أماته الله من الأطفال مصلحة التكليف (٢) ،وما يناله المكلف من الثواب الجزيل والدرجات العلى فى دار الكرامة هل هو أصلح لهم أو تبليغهم إلى ذلك أصلح ؟

فإن قالوا علم الله أنهم لو عاشوا كفروا فلم يوصلهم الى البلوغ .

قيل لهم فقد علم أن الكفار اذا بلغوا وكلفوا فجروا وطغوا وكفروا ، وهم (٣) يقنعون بدون درجة الصبى ، فهلا أماتهم قبل البلوغ ، فهو أصلح لهم (٤) ؟

فتبين أن أحكام ذى الجلال لا توزن (٥) بميزان الاعتزال .

ومما ألزمهم : إبطال نعم البارى على عبيده ، فإنهم قد أوجبوا عليه الخلق واكمال العقول والإقدار ، ومن أدى (٦) ما وجب عليه (٧) [لم] (٨) يستحق (٩) الشكر ، وهم قد أوجبوا الشكر على النعم (١٠) .

وإن لم يتناف القول بالوجوب واداء الواجب مع شكر من أدى له الواجب فينبغى أن يجب على العبيد شكر الثواب الواجب على الله ـ تعالى ـ ،والعوض الثابت عندهم فى مقابلة الإيلام الذى لم تسبقه (١١) جريمة .

وإذا امتنعوا من إيجاب شكر (١٢) هذا ، فليمتنعوا أيضا من إيجاب الشكر على النعمة ، فإن المأخذ فيه واحد .

وإن قالوا للثواب عوض ،وليس على العوض عوض .

قيل لهم : فالشكر (١٣) عوض عن النعمة أيضا ، فلا يستحق ثوابا على الشكر (١٤) .

وإن قالوا الشكر لا ينتفع به المشكور تعالى ، فلم يكن عوضا .

قيل فجميع ما يصلح العباد (١٥) لا ينتفع به الرب ـ تعالى ـ فلا يجب عليه شىء .

ولم يبق لهم إلا التمسك بلفظ العوض . فيقال لهم ما دليلكم على أنه لا عوض للعوض ؟

---

(١) بداية : ل ١٦٧/أ فى ب . (٢) بداية : ل ٢١١/أ فى جـ . (٣) بداية : ل ١٥٤/ب فى أ .
(٤) راجع : المصدر السابق ٢٩٢ ـ ٢٩٣ . (٥) أ : تؤذن . (٦) أ ، ب ، جـ : ودى .
(٧) أ : عليكم . (٨) أ : بدون (لم) زدناه من ب ، جـ ليستقيم النص .
(٩) أ : حق . (١٠) ب ، جـ : النعمه . (١١) جـ : يسبقه .
(١٢) أ : ننكر . (١٣) أ ، ب : فالشك .
(١٤) راجع : الإلزام المذكور فى المصدر السابق ٢٩٣ ـ ٢٩٤ .
(١٥) بداية : ل ٢١١/ب فى جـ .

فإن (١) رجعوا الى تعاقل العقلاء فى الشاهد فقد نراهم (٢) يتعاطون تعويض العوض •

وإن رجعوا الى أنهم ينتفعون بالتعويض فليكن ذلك فاصلا بين الشاهد والغائب حتى لا يوجبوا التعويض •

ثم ما ذكروه يفضى (٣) إلى خرق اجماع الأمة ؛ فإن فيه إبطال (٤) تفضل البارى على عبيده ، وأن كل ما فعله بهم من النعم الجزيلة واجب عليه ، ومن أنكر أن الله (٥) له أفضال على عبيده ، فقد خرق إجماع (٦) الأمة (٧) ، وشق العصا (٨) •

ثم نقول لا حصر للمكنات ، ولا نهاية للمقدورات ، فما القدر الذى تضبطونه فى وجوب رعاية الأصلح ؟

فإن قالوا القدر الذى علم الله ـ تعالى ـ الزيادة (٩) عليه تطغى وتلهى •
قلنا : قد أبطلنا التمسك بما وقع فى المعلوم مرارا ؛ فإنه لو كان مانعا من فعل الزيادة لمنع (١٠) من فعل أصل التكليف فيمن علم أنه اذا كلف كفر وفجر ، ولا مخلص من ذلك (١١) •

قال صاحب الكتاب : (والقول بأن الله يجب عليه جميع ما ذكروه يفض الى نفى الخيرة فى أفعاله) ١٥٥/أ

وليس وجوب الحكمة مما يفضى عند هم [الى] (١٢) نفى (١٣) الاختيار ، فإن من الحكمة أن يختار (١٤) ما فيه الخيرة لعبيده •

وقد تم الكلام على البغداديين •

وأما البصريون وإن منعناهم التحسين والتقبيح كما نمنع إخوانهم ، فقد استأصلنا قاعدتهم ، وبطل كل ما يبنون عليه • وإن نازلناهم منازلة المجادل المسامح قلنا لهم : قد قلتم إنه يجب على الله ـ تعالى ـ الإقدار وإكمال العقل عند التكليف ، وأوجبتم

(١) أ : فانه • (٢) ب : تراهم •
(٣) أ : يقضى • (٤) بداية : ل ١٦٧/ ب فى ب •
(٥) أ ، ب : زيادة (ليس) حذفنا الزيادة ليستقيم النص •
(٦) جـ : الاجماع • (٧) جـ : بدون (الأمة) •
(٨) راجع : المصدر السابق ٢٩٥ • (٩) بداية : ل ١٥٥/أ فى أ •
(١٠) أ ، ب : يمنع • (١١) راجع الإلزام المذكور والانفصال عنه والجواب عن الانفصال فى المصدر السابق ٢٩٤ ـ ٢٩٥ • (١٢) أ ، ب : بدون (الى) زدناه من جـ ليستقيم النص • بداية : ل ٢١٢/أ فى جـ • (١٣) أ : ينفى ، ب : بنفى •
(١٤) أ ، ب ، جـ : نختار • صححناه من د •

الثواب والعوض ، فما الفصل (١) بينكم وبين البغداديين فيما أوجبوه .

فإن قالوا أوجبنا الصلاح فى الدين ولم نوجب (٢) الصلاح فى الدنيا (٣).
قلنا : الكل رعاية مصلحة المكلف ، ونيل لذاته قليلها وكثيرها سواء بالنسبة إلى رعاية مصلحته ، فان كان الصلاح بما هو صلاح واجب فليجب الكل .

وإن قالوا الصلاح الاخروى أعظم فليجب ، ولا يلزم من إيجاب أعلى الأمرين فى الصلاح إيجاب أدناهما .

فنقول فأوجبوا إكمال عقله قبل التكليف ، وأوجبوا التكليف لأنه يفضى إلى صلاحه فى الأخرى ، ونحن نعلم أن من العبيد من (٤) لم يوصله الى البلوغ ، ومنهم من أوصله الى البلوغ ولم يعطه عقلا يفهم به الخطاب .

فإن رجعوا الى أنهم فى المعلوم لو أوصلهم وأكمل عقولهم وكلفهم لما امتثلوا ، فيلزم ألا يكلف الكفار ، لأنه علم أنهم لا يؤمنون .

وقد (٥) ألزمهم صاحب الكتاب أنا فى الشاهد نرى أن من ملك بحرا لا ينزف (٦) وبمرأى (٧) منه عطشان لا هب ، وهو موصوف بالجود والكرم ، والقليل يرويه ، فلا يحسن منعه منه ، وجميع (٨) نعم الله (٩) ـ تعالى ـ الواقعة بالنسبة إلى مقدراته التى لا تتناهى دون نسبة النقطة من الماء التى تؤخذ من البحر ، وقد منع الله عبيده أشياء من الملاذ (١٠)

وهذا الإلزام ههنا لا يصح تقريره فى عين ما نحن فيه ؛ فإن الأصلح فى الدنيا عند البصريين لا يجب ، وكون جميع الملاذ الدنيوية مستحقرة (١١) بالإضافة إلى نعم الله تعالى يلائم (١٢) نفى الوجوب لا إثبات الوجوب ، غير أنه إذا كان المعتمد الرجوع إلى ما يحسن ويقبح فى الشاهد ، فقد حسن من البارى من الأمور ما لا يحسن من العبيد فبطلت المقايسة (١٣) ، وقد أومأ (١٤) إلى ذلك بأن قال :

(وهذا يلزم المعتزلة ؛ اذ قبحوا بالعقل وحسنوا) ١٥٥/ب

(١) ب ، جـ : الفصل . (٢) أ : توجب . (٣) راجع: المغنى ١٤/٦١ ، ١٠٠ ، ١١٥ . (٤) بداية:ل ١٦٨/أ فى ب . (٥) بداية :ل ٢١٢/ب فى جـ .
(٦) أ ، ب : ينذف . نزف ماء البئر : نزحه . راجع : مختار الصحاح/مادة نزف ٦٧٩ .
(٧) أ: وبمراء ، ب : وبمراد . (٨) أ: وجمع . (٩) بداية :ل ١٥٥/ب فى أ .
(١٠) راجع هذا الإلزام فى الإرشاد ٢٩٦ . (١١) ب : مستحضره .
(١٢) أ : بلائم . (١٣) أ ، ب : القايسه .
(١٤) أ ، ب : أومى .

فبين أنه وارد على أصل القول بالتحسين والتقبيح ، وهذا لا يختص بالرد على البصريين ، بل يعم الفريقين ،ولهذا قال في الكلام الذى أورده بعد ذلك ـ مما (١) يخص بـه البصريين ـ وإن ألزمونا القول بالتحسين والتقبيح نظرا إلى تعاقل العقلاء شاهدا ـ وأنهم يقبحون المنع من ذلك ـ نقضناه بتخليد (٢) أهل النار فيها ؛ فإن في العرف يحسن (٣) العفو عمن أساء وظلم ، مع تعرض من يعفو لألم (٤) الغيظ عند ترك (٥) الانتقام وحصول الراحة بالتشفى ، فما بال العصاة يخلدون في النار ، وهو أرحم الراحمين (٦) .

وقد قال للبصريين : اذا علم الرب تعالى أن عبدا . اذا كلفه كفر وطغى ،واذا اخترمه قبل البلوغ نجا (٧) ،فالتكيف عندكم إنما يحسن لتعريض (٨) المكلف لنيل الثواب ، وأى صلاح له في الدين والتكليف ، مع العلم (٩) بأنه لا يفضى به التكليف إلا إلى الشقاوة (١٠) .

وقد سبق تقرير إلزامهم مع علم (١١) الله أنه لا يصلح كيف (١٢) يستقيم (١٣) القول بانه أراد صلاحه (١٤) .

وضرب لذلك مثالا بأب يريد صلاح ولده ،وقد سبق علمه أنه إذا أمده بالمال ، وبسط يده سفه وسعى في طريق الفساد ، وإذا أقتر (١٥) عليه صلح ، ويمتنع أن يمده بأسباب النعمة ويقول أنا أريد صلاحه ، مع علمه أنه يفسد بهذا الطريق (١٦) .

وذكر عنهم (١٧) اعتذارا (١٨) عن ذلك بأن الأب لا يحسن منه ذلك ؛ لأنه لا يحيط علما بمبلغ تعويضه له من الخير لو رشد ، والبارى عالم بمبلغ ما يستوجبه المكلف من الثواب لو آمن (١٩) .

وهذا هوس ؛ فإن العلم بمبلغ ما لا يحصل لا يحسن أن يكون المكلف ساعيا في حصوله فكيف يريده لأجله (٢٠) .

---

(١) أ،ب ،جـ : ومما . (٢) أ : نقضنا وبتحليد . (٣) بداية : ل ٢١٣/أ في جـ .
(٤) أ،ب ، الالم . (٥) أ : تركب . (٦) راجع: المصدر السابق ٢٩٦ـ٢٩٧ .
(٧) أ : نجى . (٨) أ : التعريض . (٩) بداية : ل ١٦٨/ب في ب .
(١٠) راجع: المصدر السابق ٢٩٧ . (١١) أ،ب ،جـ ،ما على . صححناه من د .
(١٢) أ،ب ،جـ : زيادة (انه لا) حذفنا الزيادة ليستقيم النص . (١٣) أ،ب ،جـ : يستقبح .

(١٤) راجع ص ٤٥٧ـ٤٥٨ ، راجع : المصدر السابق ٢٩٧ . (١٥) جـ : قتر .
(١٦) راجع المثال المذكور في المصدر السابق ٢٩٧ـ٢٩٨ .
(١٧) بداية : ل ١٥٦/أ في أ . (١٨) جـ : اعتذار .
(١٩) راجع اعتذارهم في : المصدر السابق ٢٩٨ .
(٢٠) راجع الجواب المذكور في المصدر السابق نفس الصفحة .

وألزمهم أن النبي ملازم (١) لدعاء من علم الله أنه لا يؤمن ، مع أن النبي قد قام به الذهول عن مبلغ الثواب المتوقع (٢) .

ثم يلزم عليه أنه يحسن بمن (٣) لم يبلغ مبلغ التكليف وعلم أنه لو بلغه لكفر أن يسأل الله في إبلاغه ذلك حتى يكفر ، ويكون ذلك طلبا لصلاح نفسه (٤) .

وتبين بهذا الإلزام أن الباري على أصولهم لم يرد الصلاح ، ولم يرد الفساد ، وفي ذلك إبطال القدر (٥) على أصلهم بالكلية ، فلم يكن مقدرا لواحد (٦) منهما .

ومما ألزم البصريون أن الرب ـ تعالى ـ قادر على مثل الثواب الذي تعرض المكلف له ، فلا غرض لتعريضه للشقاوة مع إمكان تحصيل مصلحة الثواب بدون ارتكاب متن الخطر (٧) .

قالوا ما يناله العبد بفعله ألذ مما يناله من التفضل (٨) .

وهذا استنكاف من العبيد عن قبول منن الله في أفضاله ، وذلك هوس ، وقد اعترف البصريون بأن (٩) الرب ـ تعالى ـ متفضل بابتداء التكليف ، وهو الذي انبنى عليه الثواب .

وفي العادة أن الذي يجزل (١٠) له الملك العطاء ، ويتفضل (١١) عليه بأجل النعماء أفضل وأقرب من (١٢) الذي يستأجره ويوفيه قدره ، وقد استنكفوا عن قبول منة الله ـ تعالى ـ ، وادعوا أن من سبقت له الشقاوة المراد إصلاحه ، وكل ذلك خلاف المعقول (١٣) والله يحكم (١٤) .

* * *

---

(١) بداية : ل ٢١٣ / ب في جـ . (٢) راجع هذا الإلزام في : المصدر السابق نفس الصفحة . (٣) أ ، ب من . (٤) راجع هذا الإلزام في : المصدر السابق نفس الصفحة . (٥) ب : القدره . (٦) أ ، ب : معذر الواحد . (٧) راجع هذا الإلزام في : المصدر السابق ٢٩٩ . (٨) راجع هذا الانفصال في المصدر السابق نفس الصفحة . (٩) أ ، ب ، جـ : ان . (١٠) أ : يحول . (١١) أ ، ب : ويفضل . (١٢) بدايه : ل ١٦٩ / أ في ب . (١٣) بداية : ل ٢١٤ / أ في جـ . (١٤) راجع الجواب المذكور في : المصدر السابق نفس الصفحة . راجع هذا الفصل في : المغني ١٤ / ٢٢ ـ ١٨٠ ، الإرشاد ٢٨٧ ـ ٣٠٠ ، الاقتصاد في الاعتقاد ١٥٤ ، تبصرة الأدلة ٢ / ٧٧٢ ـ ٧٨٠ ، التمهيد لقواعد التوحيد ٣٣٩ ـ ٣٥٠ ، شرح الإرشاد لابن ميمون ٥١٩ ـ ٥٣٢ ، شرح العقائد النسفية ١ / ١٦٠ ـ ١٦١ ، شرح المقاصد ٢ / ١٢٣ ـ ١٢٤ ، شرح الكبرى ٣٣٧ ـ ٣٣٨ ، نشر الطوالع ، قضايا عقدية ٤٣ ـ ٤٩ .

فصل [في اللطف]

اللطف عند المعتزلة عبارة عن فعل يعلم الله أن العبد يؤمن عنده ويطيع به (١) .

ثم ذكر في أثناء الفصل أنه قد يطلق اللطف مضافا إلى الكفر فيسمى ما يقع الكفر عنده لطفا في الكفر (٢) .

وقال في غير هذا الكتاب إن (٣) ظن بعض الأصحاب إن اللطف عندهم مخصوص بالخير فقد أخطأ (٤) ،

فالذي ذكره ههنا هو اللطف الواجب إذن ، ولا يتخصص (٥) بجنس مخصوص ، قرب شيء يكون لطفا في حق زيد وليس بلطف في حق غيره .

وليس يعنون بقولهم إنه يؤمن عنده أنه يستلزم (٦) الإيمان والطاعة ، ولا به حتى يكون ملجأ الى الفعل ، فإن ذلك ينافي التكليف عندهم ، وإنما يراد بذلك أن أنواع الرفق بالعبد بمجرى العادة ترغبه وتحرك دواعيه وتحبب إليه الطاعة ، ورب شخص ليس في خلقه أن يأتي على هذه الصورة ، ويأتي بالغلظة والشدة والتبشيع بالقول عليه بما (٧) هو فاعله فينكف عنه ، فذاك الرفق في أحد الشخصين لطف ، وهذه الشدة في حق الآخر لطف ، والإعانة بالرفق وتحريك الداعية يسمى لطفا ، حتى ان المضل الغاوي إذا لطف بشخص ورفق به حتى قبل منه الكفر يسمى لطفا في الكفر ، غير أن اللطف الواجب على الله ـ تعالى ـ عندهم في (٨) حق العبد هو الإعانة على الطاعة .

ثم قالوا يجب على الله ـ تعالى ـ أقصى اللطف (٩) .

والتزموا على مذاق هذا الكلام أن الله لا يقدر على خلق لطف يؤمن عنه الكافر (١٠) .

وهذا تعجيز الإله عن تحريك دواعي الكفرة الى الخير ، وقد قال تعالى :

" ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها " .

وقال : " ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا (١١) " .

" ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة "

إلى نحو ذلك مما دل الكتاب العزيز (١٢) عليه ، فتعالى (١٣) الله عن قول الزائغين علوا كبيرا .

---

(١) راجع: المغني ١٣/ ٩ ، شرح الأصول الخمسة ٥١٩ ، متشابه القرآن ٧١٩
(٢) راجع : الإرشاد ٣٠٠ ، (٣) أ : انه . (٤) راجع : الكامل في اختصار الشامل ٢٤١/ ب ، (٥) بداية : ل ١٥٦/ ب في أ .
(٦) أ : مستلزم . (٧) د : فيما . (٨) بداية : ل ٢١٤/ب في جـ .
(٩) راجع: متشابه القرآن ٧١٩ ، الإرشاد ٣٠٠ . (١٠) راجع: شرح الأصول الخمسة ٥٢٣ـ٥٢٤ ، الإرشاد ٣٠٠ . (١١) سورة يونس من آية ٩٩ .
(١٢) بداية : ل ١٦٦ / ب في ب . (١٣) ب ، جـ : فيتعالى .

أما أهل الحق فاللطف عندهم خلق القدرة على الطاعة (١) ، و [هو] (٢) الذى ذكرناه عنهم فى معنى التوفيق (٣) .

ثم قال للمعتزلة لم أوجبتم اللطف فى الدين ، وهلا قلتم إن عدم الرفق وانتفاء الإعانة أشد فى المحنة ، وأبلغ فى المشقة ، وآكد فى استدعاء الثواب ، فينال به الثواب الأجزل ، والدرجات العلى (٤) .

وقد اعتذروا عن هذا وقالوا : المقصود أن يؤمنوا (٥) والتنفير قبيح (٦) وأجاب : أن من علم أنه (٧) لا يؤمن لا يتصور أن يكون إيمانه مقصودا ، وأى صلاح لتعريض من لا يؤمن لاستحقاق العقوبة بل الأصلح اخترامه قبل بلوغه واستجماعه لشرائط التكليف (٨) ، وقد سبق تقرير هذا (٩) الحرف (١٠) ، والله أعلم (١١) .

* * *

---

(١) راجع : الإرشاد ٣٠٠ وقد كان الإمام الاشعرى يقول إن اللطف فى فعل الطاعة هو المعنى الذى إذا فعله الله تعالى بالمكلف كان مطيعا لامحالة وذلك هو قدرة الطاعة . راجع : مجرد مقالات الأشعرى ل ٥٨ / أ .

(٢) أ : بدون (هو) زدناه من ب ، جـ ليستقيم النص . (٣) راجع ص ٤١٧

(٤) راجع : المصدر السابق ٣٠٠ ـ ٣٠١ . (٥) أ : تؤمنوا .

(٦) راجع الاعتذار فى : المصدر السابق ٣٠١ .

(٧) بداية : ل ١٥٧ / أ فى أ . (٨) راجع جواب الجوينى فى المصدر السابق نفس الصفحة . (٩) أ : بهذا . (١٠) راجع ص ٤٥٧ ـ ٤٥٨

(١١) راجع هذا الفصل فى : التمهيد ٣٧٩ ـ ٣٨٢ ، شرح الأصول الخمسة ٥١٨ ـ ٥٢٥ ، ٧٧٩ ، متشابه القرآن ٧١٩ ـ ٧٢٣ ، الإرشاد ٣٠٠ ـ ٣٠١ ، تبصرة الادلة ٢ / ٧٨٠ ـ ٧٨٢ ، شرح المقاصد ٢ / ١٢٠ ـ ١٢١ ، شرح المواقف ٣٢٢ ، شرح الكبرى ٣٣٦ ـ ٣٣٧ ، نشر الطوالع ٢٨٢ .

كتاب النهوات

قدمه بذكر تراجم أبواب (١) هذا الكتاب (٢) ، وهو حسن ونحن نتكلم على فصوله .

*   *   *

---

(١) بداية : ل ٥ ٢١/ أ في جـ .
(٢) راجع : الإرشاد ٣٠٢ .

فصل : جحدت البراهمة جواز بعثة الرسل (١) .
ومعظم العقلاء القائلين بثبوت الصانع معترفون بالجواز .

ولابد من البحث عن حقيقة النبوة والرسالة ، فمن لم يحط بحقيقة (٢) الشيء لا يمكنه الحكم عليه بالجواز والاستحالة ، الا أن يكون ما علمه من الجائزات متوقفا وجوده عليه ، فيدرك بذلك وجوبه ولزوم ثبوته .

ولفظ النبوة فى أصل اللسان : مأخوذ من الإنباء ، وهو الخبر (٣) عن الله ـ تعالى ـ فى إطلاق أهل الأصول .

وقيل هو من الارتفاع فيقال نبا (٤) ـ أى ارتفع (٥) .
والارتفاع عن طور البشر باختصاصه بالخطاب فقط ، لا بصفة تقوم به (٦) ، فهو مساو (٧) للبشر فى صفات البشرية ، مختص بالوحى

" إنما أنا بشر مثلكم يوحى الى " (٨)

وزعم بعض الناس أن النبى مختص بصفة ، وهذا مذهب الفلاسفة ، فإنهم يرون أن التزكية والتحلية صقال فى مرآة النفس الى أن تتهيأ (٩) لما لم يتهيأ له لإدراكه غيره (١٠)

وأما الرسالة فهى اختصاص فى النبى (١١) بخطاب التبليغ .
والفرق بين النبوة والرسالة أن النبى يخاطب ويوحى إليه ، غير مختص بأمر له بتبليغ ما أوحى اليه الى غيره ، والرسول مأمور بذلك (١٢)

والوحى إلقاء الشيء بسرعة (١٣) ، وقد يكون ذلك فى المنام ، غير أن الجن (١٤) الذى ألقى اليه ذلك (١٥) لا يقوم به عرض النوم لمضادته (١٦) الفهم والعلم ، وقد يكون ذلك فى اليقظة بمخاطبة الملك له (١٧) .

---

(١) راجع: أصول الدين ١٥٤ ، الإرشاد ٣٠٢ ، المسايرة ١١٨ ، شرح المقاصد ١٢٩/٢ ، شرح الكبرى ٣٥٠ . (٢) ب: بحقوق . (٣) جـ: الاخبار . (٤) أ: بناء ، جـ : نبأ .
(٥) راجع لسان العرب ٤٣٣/٦ ، مختار الصحاح ٦٦٩، ٦٦٧ . (٦) راجع: متن المواقف ٣٣٧ . (٧) أ: مسار . (٨) سورة فصلت من آية ٦ . (٩) جـ ، د : تتهيأ .
(١٠) راجع: الشفاء ٤٣٥/٢ ـ ٤٣٦ ، متن المواقف ٣٣٧ ـ ٣٣٨ . (١١) بداية : ل ١٧٠/ أ فى ب . (١٢) راجع: معنى الرسول والفرق بينه وبين النبى فى : الفقه الأكبر للشافعى ٤٩ ، أصول الدين ١٥٤ ، شرح المقاصد ١٢٨/٢ ، شرح الكبرى ٣٥٠ .
(١٣) راجع: مختار الصحاح/مادة وحى ٧٣٨ . (١٤) د : الجـز .
(١٥) بداية : ل ٢١٥/ب فى جـ . (١٦) جـ : لمضادة . (١٧) أ ، ب ، جـ : بـه .

وزعمت الفلاسفة (١) أن الصورة التى تخاطب النبى لا وجود لها فى الخارج ، وإنما هى (٢) من أفعال الخيال (٣) ، والذى يراه فى المنام الواحد (٤) منا أشخاص تحدثه وتخاطبه ، لا وجود لتلك الأشخاص من خارج ، وإنما هو شىء متخيل ، فيحدث للنبى فى اليقظة ما يحدث للواحد منا فى النوم على أصلهم .

فإذا فهمت ذلك فالقول (٥) فى جواز شخص يراه النبى ولا نراه لا استحالة فيه بعد القول بثبوت الصانع المختار .

وقد استقر عندنا أن الإدراك يجوز أن يخلق لبعض الناس دون بعض فيما بين أيديهم ، غير أن العادة على خلاف ذلك ، وخرق العادة ممكن لا امتناع فيه .

والخصم بعد فهم ما نريده من الرسالة إما أن يمنع كلاما (٦) للمرسل (٧) يبلغ ، فقد سبق الكلام على بيانه (٨)

وإما أن يمنع تعلقه بالعبيد ، فحكم الأمر والنهى أن يتعلقا (٩) بالمأمور والمنهى ، ولا استحالة (١٠) فى تعلقه بالعبيد ، إذ هم فاهمون للخطاب أهل له ، ولولا ذلك لم يصح أن يكونوا مأمورين من جهة واحد منهم .

وإن منع صحة علمنا به فالبارى - تعالى - القادر على خلق (١١) العلوم يصح منه ايصال ذلك إلينا ، ولا تنحصر عليه الطريق فى جهة ايصاله إلى أفهامنا ، فلم (١٢) يبق لمنع انبعاث الرسل وجه .

وإن أخذ الخصم منع ذلك مما هذى به من قواعد التحسين والتقبيح العقلى فقد سبق القول فى إبطاله (١٣) ، فلم يبق له متعلق .

ونحن الآن نذكر شبههم (١٤) التى أوردها صاحب الكتاب ، ونتتبعها بالكلام . فمما ذكره عنهم أن قالوا :

(لو (١٥) قدرنا ورود نبى ، فإما أن يكون ما جاء به مدركا بقضية العقول ، أو لا يكون مدركا ، فإن كان ما جاء به مما يتوصل إليه بالعقول ، فلا فائدة فى مجيئه ،

---

(١) بداية : ل ١٥٧ / ب فى أ . (٢) ب : هو . (٣) راجع : الشفاء ٢/ ٤٣٥-٤٣٦ ، متن المواقف ٣٣٨ . (٤) أ ، ب ، جـ ، د : واحد . (٥) ب : فالقوم . (٦) ب : كلامنا ، جـ : كلام . (٧) أ ، ب ، جـ : المرسل ، د : للرسل . (٨) راجع ص ١٧٧ وما بعدها

(٩) أ ، ب ، جـ ، د : يتعلق . (١٠) جـ : والاستحالة . (١١) أ ، ب ، جـ : خلو ، صححناه من د . (١٢) بداية : ل ٢١٦ / أ فى جـ . (١٣) راجع ص ٤٢٧-٤٣٧

(١٤) أ : شبهتهم .

(١٥) بداية : ل ١٧٠ / ب فى ب .

إذ العقول مغنية عنه فيكون الابتعاث سفها وعبثا يجل (١) عنه (٢) الحكيم ، وإن كان الذى جاء به لا يدرك بقضية العقول (٣) فلا يتلقى بالقبول، وإنما المقبول ما ترشد إليه العقول) ١٥٧/ب ــ ١٥٨/أ

والجواب عن هذه الشبهة من وجوه :

الأول : أن هذا التقسيم وإن كان حاصرا غير أن الدليل على إبطال كل واحد من القسمين غير مستد (٤) ولا صحيح (٥).

أما القسم الأول وهو أن ما يتوصل إليه بقضية العقول لا فائدة فى الابتعاث (٦) فيه ، وما لا فائدة فيه عبث يجل (٧) عنه الحكيم ، ففيه الأمران ممنوعان :

أحدهما قوله لا فائدة فيه ، وهذا مما تنازع فيه ونقول : فى الابتعاث (٨) لتحقيق ما ترشد إليه العقول أكبر فائدة .

وبيانه : أن العقول لا ترشد إلى كل المعلومات بضرورتها ، وإنما ترشد بطريق النظر ، والناس يتخبطون فى النظر ، فمنهم من يزل (٩) عن الطريق ، ومنهم من يمشى على النهج المستقيم ، فإذا كان فضل من عند الله من يرشد الضال وهو معصوم فيقطع آثار الشبهة ويزيل كل ضلالة ،

وقد تكون فيه فائدة أخرى من الحث (١٠) على مستحسنات العقول عندكم ، وقد نرى أرباب المواعظ إذا عظوا ونصحوا حدث فى قلوب السامعين رقة (١١) وذرفت (١٢) عيونهم وانبعثت (١٣) دواعيهم إلى الخير ، فهذا أيضا من الفوائد ، ولو أطال الإنسان نفسه لوجد من هذا القبيل كثيرا .

والأمر الثانى من هذا القسم مما تنازع فيه قولهم إن ما لا فائدة فيه عبث وسفه يجل عنه منصب الحكيم .

فلا نسلم ذلك ، فإن العبث المستحيل على الحكيم هو ما يقع مع الذهول (١٤) والغفلة من غير قصد ، وأما ما يقع على وفق المعلوم وإن عرى عن صلاح العبيد فلا نسلم امتناعه عنه ، وليس لهم فى تقرير ذلك سوى قضية التحسين والتقبيح ،

---

(١) أ: يحل ، ب : كل . (٢) ب : عند . (٣) بداية: ل ١٥٨/أ فى أ .
(٤) أ ، ب : مسند ، أ : زيادة (من السداد) ، جـ: الزيادة فى الهامش ، حذفنا الزيادة لأنها من تعليق الناسخ ، وقد وضعها ناسخ النسخة أ فى الصلب .
(٥) أ يصح . (٦) أ : الانبعاث . (٧) أ يحل ، ب : كل . (٨) أ: الانبعاث .
(٩) أ، ب : يذل ، بداية: ل ٢١٦/ب فى جـ . (١٠) أ : بحث . (١١) أ: رفه .
(١٢) ذرف الدمع : سال ، راجع : مختار الصحاح /مادة ذرف ٤١ ٢ .
(١٣) أ، ب ، جـ : وانبعث . (١٤) بداية: ل ١٧١/أ فى ب .

وقد أبطلناه (١) ،

أما الكلام على القسم الثانى وهو أن ما لا يدرك بقضية العقول غير مقبول فممنوع فإن [منه] (٢) ما لا يدرك بالعقل ويحيله ، ومنه ما يقف عن إدراكه ، فلا يمتنع أن يرد بـه الشرع (٣) وتارة تكون (٤) العقول مجوزة لـه ،شاكة فى وقوعه ، فيتلقى من جهة الشرع (٥) العلم بوقوع الجائز ،وتارة لا يدرك بالعقل جوازه ولا احالته فيرشد (٦) الشرع الى جوازه أو إلى وقوعه ، ويلزم من الوقوع الجواز .

وإذا كان واحد من القسمين لم يصح دليلا (٧) على بطلانه ، فلم تنتظم شبهتهم ، ولم تصح على حد السبر ، فبطل احتجاجهم .

وقد أشار صاحب الكتاب فى الكلام عليهم بعد التنزل (٨) على (٩) منازعتهم (١٠) فى تحسين العقل وتقبيحه أنه لا يمتنع تأكيد أدلة العقول ، وهذا نزاع فى قولهم لا فائدة فى البعثة ،وقولهم العقول اذا غنت عنه بطلت الفائدة فى البعثة (١١) .

قال لهم : فإذا جاز أن ينصب فى أدلة العقول دليلان : أحدهما مغن عن الثانى فما المانع من دليلين أحدهما عقلى والآخر سمعى فيما يصح أخذه من العقل والسمع (١٢) ؟

ثم يقال لهم : أتعلمون انتفاء الفائدة أم تستريبون فيه ؟

فإن زعمتم العلم بانتفائها ، قيل لكم أتعلمون ذلك ضرورة أو نظرا ؟ ولا سبيل الى دعوى الضرورة ، ولا نظر يوصلكم إلى العلم بانتفاء الفائدة ،فعند ذلك نقول : من الجائز أن يكون فى معلوم الله ـ تعالى ـ فائدة لم تطلعوا (١٣) عليها فى حقيقة البعثة ،ويكون من الألطاف أن تنبعث الدواعى على الابتدار للأحكام العقلية عند البعثة ، ولا سبيل إلى العلم بانتفاء ذلك .

ثم نازعهم صاحب الكتاب فى القسم الثانى (١٤) وهو أن ما لا يدرك بالعقول باطل .

قال : (وبم تنكرون على من يزعم أن (١٥) ذلك يجرى مجرى ما لو تقدم عليل إلى طبيب يطلب منه دواء يشفيه ، فإنه يعلم جواز ذلك منه ،ولا يتميز له ما يعقبه

---

(١) راجع ص ٤٢٧ـ٤٣٧ (٢) أ ، ب : بدون (منه) زدناه من جـ ليستقيم النص .
(٣) بداية : ل ١٥٨/ب فى أ . (٤) أ ، ب : يكون . (٥) أ : كرر (الشرع) حذفنا المكرر لعدم جدواه . (٦) بداية : ل ٢١٧/أ فى جـ . (٧) أ ، ب : دليل .
(٨) د : التنزيل . (٩) د : عن . (١٠) أ ، ب ، جـ : مساعدتهم . صححناه من د .
(١١) أ : البعث . (١٢) راجع : الإرشاد ٣٠٣ . (١٣) أ : يطلعوا .
(١٤) بداية : ل ١٧١/ ب فى ب . (١٥) بداية : ل ٢١٧/ ب فى جـ .

الشفاء مما لا يعقبه فيستفيد تعيينه (١) منه،كذلك النبى يعلم العاقل تجويز أشياء من التكليف ويشك فى وقوع شىء منها ، فيتعين بإنباء (٢) هذا الصادق) ١٥٨/ب ، ١٥٩ / أ

ثم قال لهم : (لم زعمتم أن العقول تغنى عن ابتعاث (٣) الرسل ، فهلا جوزتم الابتعاث (٤) لتبيين (٥) الأغذية والأدوية ،وتمييزها (٦) من السموم القاتلة والأنبتة المضرة) ١٥٩/أ

واعتذارهم عن هذا الإلزام بأن طول التجارب يرشد إلى ذلك : غير صحيح ؛ فإن التجارب الى استقرارها تفضى إلى المعاطب واقتحام المضار،والبيان أولى وأسلم من تعريض بعض من يجرب إلى الهلكة (٧) .

وهذا الذى ذكره من المجوزات العقلية ؛ فإنه يجوز أن يبعث الله النبى لبيان المنافع والمضار الدنيوية ، ويجوز أن يبعث لبيان الأحكام التكليفية ، وهى من المجوزات العقلية ، ويجوز أن يبعث لبيان ما يقع فى أحوال القيامة ، وما أعد للمصدقين من النعم ، وكل ذلك مما لا يعلم بضرورة ولا نظر .

ثم صلاح الخلق على أقسام : قد يكون من باب ما تميل إليه العقول كالضروريات والحاجيات ، وقد يكون من باب الاستصلاح الذى لا ينضبط ، فنكله الى فاطر البرية ، ومن (٨) يعلم ما فى ضمن الأحكام التكليفية ، فهذا تمام الكلام على هذه الشبهة .

شبهة أخرى : قالوا فى الشرائع ما لا يليق بالحكيم من الأمور المستقبحة عقلا ، وهو ذبح البهائم البريئة (٩) عن اقتحام جرائم وأوزار .

والجواب عن هذه الشبهة من الوجه الذى سبق فى إبطال أصل التحسين والتقبيح (١٠) ثم المنازعة فى (١١) كون الألم قبيحا لعينه (١٢) .

وقد ألزمهم صاحب الكتاب إيلام الله تعالى الأطفال والبهائم (١٣) ، فإذا جاز منه فعله ، جاز منه الأمر به ؛ إذ صحة فعله (١٤) منه تستلزم حسنه ، فلا يكون

---

(١) بداية : ل ١٥٩/أ فى أ . (٢) أ : بإيناء . (٣) أ ، ج : انبعاث .
(٤) أ ، ب ،ج : الانبعاث ،صححناه من د . (٥) أ : لتبين . (٦) أ : وتميزها .
(٧) راجع اعتذارهم والجواب عنه فى المصدر السابق ٣٠٤ .
(٨) بداية : ل ٢١٨/ أ فى ج . (٩) أ ،ب ،ج ، د : البريه . (١٠) راجع ٤٢٧ـ٤٣٧
(١١) بداية : ل ١٧٢/ أ فى ب . (١٢) راجع : شبهتهم المذكورة والجواب عنها فى المصدر السابق ٣٠٤ـ٣٠٥ . (١٣) راجع الإلزام المذكور فى : المصدر السابق ٣٠٥ .
(١٤) بداية : ل ١٥٩/ب فى أ .

عقولهم (١) قبيحا لا يصح صدوره من الحكيم .

ومما تشاغلوا به من هذا القبيل أن قالوا : فى الشرع الانحناء فى الركوع ، ووضع الجبهة على الأرض فى السجود ، والهرولة والسعى وغير ذلك (٢) .

وهذا مما لا يستحق أن يجاب عنه ، فإنهم فى تعظيم ملوكهم يتعارفون الانحناء فى الخدمة وتمريغ الوجوه على الأرض تواضعا للملوك ، فكيف يستنكرون (٣) مثل ذلك فى التعبد لرب السموات والأرض .

ثم ألزمهم صاحب الكتاب أن الله يضطر بعض الخلائق إلى مثل هذه الفعال ، وإذا جاز أن يكون ذلك منه حسنا صح الأمر به (٤)

وإن زعموا أنه إذا فعله ففيه حكمة خفية .
[فيقال لهم وإذا أمر به ففيه حكمة خفية] (٥) .

فإن قالوا وما دليل الأمر به من جهته ليلزم اشتماله على حكمة خفية .
فنقول المعجزات (٦) الدالة على صدق الأنبياء يلزم منها (٧) صحة ما أخبروا به من تعلق أوامر الله ـ تعالى ـ بنا (٨) فيما ذكرناه ، فلم يبق لهم إلا الاعتراض على وجه دلالة المعجزة ، وسيرد اعتراضهم فى أثناء الكلام (٩) .

* * *

---

(١) أ ، ب ، جـ : عقدهم ، د : عندهم . (٢) راجع : المصدر السابق ٣٠٥ .
(٣) أ : يستفكرون ، جـ : يستكفرون . (٤) راجع هذا الإلزام فى : المصدر السابق ٣٠٥ ـ ٣٠٦ . (٥) أ ، ب ، جـ : بدون ما بين القوسين زدناه من د ليستقيم النص . راجع : المصدر السابق ٣٠٦ . (٦) بداية : ل ٢١٨ / ب فى جـ .
(٧) أ ، ب ، جـ : منه . (٨) أ : بنا . (٩) راجع ص ٤٧٤ ـ ٤٧٦ راجع إمكان البعثة فى : شرح الأصول الخمسة ٥٦٤ ـ ٥٦٧ ، الإرشاد ٣٠٣ ـ ٣٠٧ ، الاقتصاد فى الاعتقاد ١٦٣ ـ ١٦٨ ، التمهيد لقواعد التوحيد ٢٢٧ ـ ٢٢٨ ، المسايرة ١١٨ ـ ١٢٤ متن المواقف ٣٤٢ ـ ٣٤٩ ، شرح المقاصد ٢ / ١٢٩ ـ ١٣٠ ، شرح الكبرى ٣٥٠ .

فصل : القـــول فى المعجــــزات

ذكـر ابتداءً أن المعجزة لفظ يطلق على الآيـة الدالة على صدق النبى (١) ، وإطلاق لفظ المعجزة عليها فيه توسـع من وجهين :

أحدهما : أن اللفظ يشعر بحقيقة العجز ، ولا يصح ثبوت العجز ؛ لأنه إن كانت الآية (٢) ليست من جنس مقدور البشر فلا يصح العجز عما ليس بمقدور ، وإن كانت من جنس مقدور البشر فالعجز عندنا يقارن المعجوز عنه ، والمعارضة منتفيـة ، فلا يصح ثبوت عجز متعلق بها ، فالوجـه أن يقال اللفظ مستعار ، وأريد بالعجز انتفاء القدرة ، كما يراد بالـجهل انتفاء العلم (٣) .

والكلام الأول لا نزاع فيه ؛ فإن ما ليس من جنس المقدور لا يصح أن يكـــون معجوزا عنه .

أمـا (٤) الكلام الثانى فيما هو من جنس المقدور أنه ليس بمعجوز عنـــه لأن العجز يقارن (٥) ، وقد تقدم (٦) فى كتاب القدر النزاع فى ذلك ، وأن بعـــض أصحابنا يقول (٧) العجز يتقدم على المعـــجوز عنه (٨) ،

والوجه الثـــانى : فى التوسع أن لفظ العجز يشعر بفاعل العجز ، واللـــــه ـ تعالى ـ هو فاعل العجز فيسمى ما يفعل العجز (٩) عنده معجز ، وهذا توسع لا محالة .

ثم قال : (اعلموا أن المعجزة لها أوصاف تتعين الإحاطة بها) ١٦٠/أ

ويريد بها شرائط كونها معجزة ، فمنها أن المعجزة فعل الله ـ تعالى ـ ، فلا يصح أن تكون المعجزة صفة قديمة ؛ إذ لا (١٠) اختصاص للصفة القديمة ببعض المتحديـن دون بعض .

ثم ذكر فى هذا الفصل ما يشكك فى اشتراط كون المعجزة فعل اللـــــــه ـ تعالى ـ : ســـؤالين :

أحدهمـا : أنه يجوز أن يكون المشى على الماء والتحلق فى جو السماء من المعجـزات لو وقع التحدى به ، وإن وقع مقدورا للعباد وكان من أفعالهم .

---

(١) عبارة الجوينى فى الإرشاد " ثم فى تسمية الآية معجزة تجوز آخر " راجع : الإرشاد ٣٠٨ .
(٢) أ : الآن . (٣) بداية : ل ١٧٢ / ب فى ب . (٤) بداية : ل ١٦٠ / أ فى أ .
(٥) ج : يقترن . (٦) أ ، ج : يقدم . (٧) ب ، ج : زيادة (ان) .
(٨) راجع ص ٣٦٧ (٩) بداية : ل ٢١٩ / أ فـــى ج .
(١٠) ج : ازلا .

وأجاب عنه بأن من قال إن فعل العبد مخلوق لله ـ تعالى ـ وهم أصحابنا ـ فيصح منهم أن يقولوا الحركات المقدورة معجزة من حيث فعلها الباري ، لا من حيث كونها مكتسبة ، وكذلك القدرة (١) ، فيكون المعجز (٢) على هذا أمرين ، ومال الى أن القدرة على ذلك معجزة (٣) .

وهذا يرد عليه أن يقال : إذا وقع التحدى بنفس الحركات الخارقة (٤) للعادة فلا يمكن أن تكون (٥) القدرة وإن كانت فعلا خارقا للعادة معجزة ، لأن شرط ثبوت كون الخارق معجزة أن يكون مسبوقا بدعواه آية ، فلا تكون (٦) القدرة معجزة إلا (٧) أن يتحدى بها النبى فاعلم ذلك .

السؤال الثاني (٨) : إذا قال (٩) المتحدى المدعى للنبوة آيتي (١٠) ألا يقوم أحد فى هذا الإقليم مدة (١١) ضربها ، فلا شك فى صحة كونها معجزة وإن لم تكن فعلا (١٢) ، ومن هذا السؤال قال الشيخ أبو الحسن فعل أو ما يقوم مقام الفعل (١٣) .

وأجاب صاحب الكتاب عن ذلك بأن (١٤) القعود المستمر على خلاف الاعتياد (١٥) معجزة (١٦) . وأراد بذلك الاستغناء (١٧) عن تقييد الشيخ الكلام فى قوله أو (١٨) ما يقوم مقام الفعل ، وهذا غير مستقيم منه لوجهين :

أحدهما : أن التحدى فى صورة الفرض لم يقع باستمرار القعود ، وإنما وقع بانتفاء القيام .

والثاني : أنه إن استقام له التحيل ههنا بما يقول فيما لو تحدى نبى بأن يعدم الله ـ تعالى ـ هذا الجبل العظيم ، فلا يستمر له فى هذا شيء ، إلا أن يقول إن القدرة الأزلية تؤثر فى العدم ، وأن العدم ليس بقطع الأعراض ، وقد صرح فيما (١٩) سبق فى هذا الكتاب أنه لا يصح أن يكون العدم الطارئ بالفاعل (٢٠)

---

(١) راجع السؤال وجواب الجوينى عنه فى : المصدر السابق ٣٠٨ـ٣٠٩ .
(٢) جـ : فتكون المعجزة . (٣) راجع : المصدر السابق ٣٠٩ . (٤) أ : الخارجة .
(٥) أ ، ب : يكون . (٦) أ ، ب : يكون . (٧) أ : إلى . (٨) بداية : ل ٢١٩/ب فى جـ . (٩) بداية : ل ١٦٠/ب فى أ . (١٠) أ : ابنى .
(١١) بداية : ل ١٧٣/أ فى ب . (١٢) راجع السؤال المذكور فى : المصدر السابق ٣٠٩ .
(١٣) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة . (١٤) أ : ان . (١٥) أ : الاعتبار .
(١٦) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة . (١٧) أ : الاستثناء ، ب : الاستفتاء .
(١٨) أ : اذ . (١٩) أ ، ب ، جـ : بما .
(٢٠) راجع ص ٣٦٢

فبطلت حيلته ، ولزم اتباع تقييد الشيخ ٠

الشريطة الثانية للمعجزة : أن تكون خارقة للعادة ، وبالاعتبار الذى شرطنا : أن تكون المعجزة فعلا أو قائمة مقام الفعل به يشترط كونها خارقة للعادة ؛ إذ قلنا أن القديم لا اختصاص بالمتحدى ، وكذلك المعتاد (١) لا اختصاص له بالمتحدى ، ولو صح أن يدعى شخص أمرا (٢) معتادا آية لصح أن يقول فى المثال المفروض من يدعى الرسالة عن الملك آيتى أن يركب الملك على عادته فى يوم اطردت عادته بالركوب ، ولا يصح ذلك أصلا ٠

وبهذا المعنى أثبتنا الشريطة الثالثة وهى : سبق هذه الآية بالدعوى ، فلو وقعت الآية غير مسبوقة بالدعوى ، فلا اختصاص لها بتحديه (٣) ودعواه ، وسيقرر صاحب الكتاب هذه الشريطة بعد استيعاب الكلام على شبه البراهمة (٤)

فمما أورده البراهمة على الشريطة الثانية (٥) أن قالوا : اعتباركم الخارق للعادة فى المعجزة ربط الدلالة بأمر لا ينضبط ، ولا سبيل الى العلم به ؛ لعدم انضباطه ، فيتعذر ردكم (٦) بثبوت المعجزة التى هى عَلَم الصدق ٠

قالوا وبيان ذلك أن ثبوت (٧) الشىء على الندور (٨) مرة أو مرتين (٩) لا يخرج عن قبيل الخوارق ، وإذا توالى وتكرر كان معتادا ، ولا ينضبط ما يلحقه بالمعتاد من (١٠) غير المعتاد فلا يعلم ما هو الخارق ٠

والجواب : أن عدم الانضباط بقدر مخصوص لا يمنع من حصول العلم ؛ فإننا نعلم ضرورة أن إحياء الموتى وتقلع الجبال وصيرورة البحر فِرْقا (١١) كالطود (١٢) مما يخالف العادة ، ولا يستراب فى (١٣) ذلك لأجل ما ذكروه ، وصار كعلمنا الضرورى بخبر التواتر وإن كان مقدار عدد التواتر لا ينضبط، ولا يمنعنا ذلك من

---

(١) بداية : ل ٢٢٠/أ فى جـ ٠ (٢) ب : زيادة (معينا) ٠
(٣) أ ، ب ، جـ : لتخديه صححناه من د ٠ (٤) راجع: المصدر السابق ٣١٤ ٠
(٥) بداية : ل ١٦١ /أ فى أ ٠ ب : زيادة (وهى) والزيادة بداية : ل ١٧٣/ب فى ب ٠
(٦) أ: فيتمد راد ولم ، ب : فيعدرا رولم ٠ (٧) أ ، ب : بثبوت ٠
(٨) أ : التدور ٠ (٩) أ ، ب : مدة أو مدتين ٠
(١٠) أ ، ب : ومن ٠ (١١) الفِرْق : الفَلْق من الشىء إذا انفلق ٠ راجع مختار الصحاح/مادة فرق ٥٢٦ ٠ (١٢) أ ، ب : كالاطراد ٠ الطَّوْد : الجبل العظيم ٠ راجع : المصدر السابق/مادة طود ٤٢٤ ٠
(١٣) بداية : ل ٢٢٠/ ب فى جـ ٠

العلم الضرورى ، فإن (١) اخبار المخبرين عن البلاد النائية (٢) البعيدة عنا [لا يتوقف على ضبط] (٣) عدد التواتر ، وكذلك القدر المحصل للعلم بخجل الخجل (٤) ووجل الوجل وإن لم يحط به وصف الواصفين ، فلا ينافى حصول العلم (٥)

شبهة أخرى للبراهمة : يقولون من أصلكم جواز قلب العوائد ، فإذا تحدى النبى فما الذى يؤمنكم أن الذى خرق عادته ابتداء عادة ، فاذا دام وصار معتادا بطل (٦) كونه معجزة (٧) .

وانفصل عن هذه الشبهة من لا يحيط بعلم هذا الباب فقال : لا يجوز قلب العوائد إلى نقيضها ، لئلا يؤدى إلى بطلان ما علمناه من دلالة المعجزة .

وهذا زيف ، فإن خرق العوائد مقدور ، وإدامة مثل الذى فعل لا يخرجه عن جنس المقدور ، والا فيلزم أن يكون أمران متساويان فى المعقولية منهما ويحكم على أحدهما بالجواز والآخر بالاحالة ، وهذا يؤدى الى أنه لا يجب اشتراك المثلين فى (٨) الجائز والواجب والمستحيل .

فالتحقيق إذن أن قلب العوائد جائز ، والتحدى إذا وقع بنفس الخارق أولا تحققت دلالته (٩) ولا يضر دوام (١٠) أمثاله فى وجه دلالته ، إذ لا ينتفى كون الأول خارقا للعادة السابقة ، ولو قال النبى آيتى أن يقلب الله العادة بعادة مطردة لكان ذلك معجزة ، فلم يكن لما ذكروه وجه منقدح فى النظر (١١) .

ثم قال : (إن كان هذا مما يشكل عليهم فما قولهم اذا انخرقت ودامت أعصارا ودهورا (١٢) ، ولم يتحد بمثل (١٣) الخارق ، فلا ينفعهم الروغان (١٤) مع قيام الحجة عليهم) ١٦١/ ب

شبهة أخرى لهم قبلوا واستقر فى أذهان العقلاء ما توصل إليه الحكماء من العلوم كالطلسمات ، وأنواع الحيل كحركة الثقيل بالخفيف ، وقد اشتهر فى أسرار

---

(١) أ، ب، جـ : بأن. صححناه من د . (٢) أ: الثابتة ، جـ : البلاء والنائية .
(٣) أ، ب، جـ ، د : بدون (لا يتوقف على ضبط) زدناه ليستقيم النص .
(٤) أ: بخجل . (٥) راجع شبهة البراهمة المذكورة والجواب عنها فى : الإرشاد ٣١٠.
(٦) ب : أبطل . (٧) راجع الشبهة المذكورة فى : المصدر السابق ٣١١ .
(٨) بداية : ل ١٦١/ ب فى أ . (٩) بداية : ل ١٧٤/ أ فى ب .
(١٠) بداية : ل ٢٢١ / أ فى جـ . (١١) راجع جواب الشبهة المذكورة فى : المصدر السابق نفس الصفحة . (١٢) أ : أعصار ودهور .
(١٣) أ، ب، جـ : مثل .
(١٤) أ: الروقان . راغ الى كذا : مال اليه سرا وحاد . راجع : لسان العرب/ مادة روغ ١٧٧٨/٣ .

الموجودات عجائب حتى أن من لم يعرف حكم حجر المغناطيس فى جذب الحديد فرآه من ذلك فى أول رؤيته ، وقضى بأنه مما يخالف حكم العادة ، فما الذى يؤمنكم أن من ادعى النبوة اطلع على علم من العلوم وظهر له من أسرار الموجودات ما إذا أتى به لمن لا يعرف ذلك عده خارقا (١) ؟

والجواب : أن نقول هذا الذى وصفتموه مما يلتبس بكل المعجزات أو بعضها ؟ فإن ادعيتم أنه مما يلتبس بكل المعجزات فقد كابرتم البداهة (٢) والضرورات ، فإنا نعلم أن إحياء الموتى ، وقلب العصا حية ، وإبراء الأكمه والأبرص (٣) ليس مما يدخل تحت الحيل ، ولا مما يتوصل إليه بغوص فى هذه العلوم .

وإن ادعيتم ذلك فى بعضها ، فعينوا ذلك البعض لنتكلم عليه ، فان الحكم على الشىء بأنه يلتبس من غير أن يشار اليه ويعلم لا يصح .

ثم نقول إذا كان هذا الجنس من المعجزات مما لا يلتبس فما لا يعلم أنه من قبيل المعجزات لا يحكم بأنه معجزة ، والكلام فيما (٤) علم أنه من قبيل المعجزات ، وقد تقترن (٥) بالشىء قرائن (٦) تفيد العلم واليقين بأن ما أتى به ليس من القبيل الذى ذكروه ، وقد طرد الله عادته فى حق أنبيائه وأصفيائه بأنه يقطع عنهم هذا الوهم (٧) ببعدهم عن أرباب هذه العلوم ، فشخص يخرج إلى شعيب بحيث لا يتوهم فيه مخالطة السحرة ، وآخر يخلقه أميا يمنعه من المخالطة لأرباب العلوم وتعلم الكتاب .

" وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك إذاً لارتاب المبطلون (٨) " فقرائن الصدق المقترنة مما يرفع (٩) اللبس ، والمخالطون للأنبياء الباحثون عن أحوالهم ، والساعون فى إبطال دعواهم يجدون من (١٠) أحوالهم ما يحيل نسبتهم الى ذلك ، حتى ينتهوا الى البوح (١١) بأنهم فى عناد فى إنكار نبوتهم وجحدهم هذا مع أن فى نفوس الأعداء والحسدة ما (١٢) يحرك الدواعى إلى البحث والتفتيش ، والعادة تحيل أن يكون للشخص نسبة إلى ما ذكروه الا ويعلم ويقرع (١٣) به ، فكيف يقع ذلك فى مظنة اللبس ، فتأملوا ذلك ترشدوا (١٤) .

---

(١) راجع هذه الشبهة فى الإرشاد ٣١١ـ٣١٢ . (٢) أ ، ب : البداية .
(٣) بداية : ل ٢٢١ / ب فى جـ . (٤) بداية : ل ١٦٢ / أ فى أ .
(٥) أ ، ب : تقتدن . (٦) أ : وقرائن . (٧) بداية : ل ١٧٤ / ب فى ب .
(٨) سورة العنكبوت آية ٤٨ . (٩) أ : توقع ، ب : ترفع . (١٠) أ : عن .
(١١) أ : البرح . (١٢) بداية : ل ٢٢٢ / أ فى جـ .
(١٣) أ ، ب ، جـ : يفرع .
(١٤) راجع جواب الشبهة المذكورة فى : المصدر السابق ٣١٢ .

قال صاحب الكتاب : (ومن تشكك فى ذلك فهو بمثابة من تشكك أن فى صُقْع[١] نباتا يثمر حيوانات تكمل وتعقل فى أغصان الأشجار إلى نحو ذلك من الأمور التى يعلم استحالتها) ١٦٥/أ

وهذا مثال حسن مطابق ، والاعتماد على قضاء[٢] العادة يسمى[٣] الناس خلف من يدعى هذا المنصب العظيم الواجب على الخلق متابعته والانقياد إليه إلى أن يحط عن دعواه وتتبين[٤] مخرقته ٠

ثم أخذ يتعرض بعد ذلك للشريطة الثالثة وهى[٥] : أن تكون[٦] المعجزة متعلقة بتصديق من ظهرت على يديه ٠

والتزم على مذاق هذا الشرط أن تكون واقعة بعد الدعوى والتحدى[٧] ، فلو وقعت وهو صامت ساكت لم تكن لها دلالة ، كما[٨] إذا قام الملك فى صورة المثال المعروف ، فقال رجل قيامه تصديق لما ادعيته بعد قيامه ، فيقابله قول آخر فيقول قيامه دليل[٩] على صدقى أنا فى دعوى[١٠] الرسالة عنه ٠

قال (وإنما قلنا ذلك لأن المعجزة تتنزل منزلة التصديق بالقول كما سيأتى[١١] ، ولا يحصل ذلك إلا بعد سابقة الدعوى[١٢] والتحدى) ١٦٢/ب

وليس من شرط التحدى أن يقول لا يأتى أحد بمثلها ، بل يكفى أن يقول آيتى أن يفعل الله كذا فيفعله له ، فإجابة دعواه دليل على صدقه فى مقالته ٠

نعم تعذر[١٣] صدورها من مثله إذا كان يبغى معارضة له لابد منه ، لا لأجل التحدى بل لأجل ثبوت الاختصاص ، فإن المعجزة لابد أن تكون مختصة بالنبى ، ولهذا المعنى شرطنا أن تكون خارقة للعادة واقعة على وفق دعواه ، فإن المعتاد[١٤] وما لا تسبقه الدعوى من الخوارق لا اختصاص له به ، وإذا كان لابد من الاختصاص فالخارق الواقع قبل الدعوى تتساوى[١٥] فيه الأقوال ، وتتكافأ فيه الدعاوى ٠

---

(١) أ: مقع ٠ : الصُقْع : الناحية ٠ راجع: مختار الصحاح مادة/صقع ٣٩٠٠
(٢) ب : اقتضاء ٠ (٤) أ: ونتبين ٠ (٥) أ ، ب : وهو ٠ (٦) أ ، ب : يكون ٠
(٧) راجع : الإرشاد ٣١٣ ٠ (٨) بداية : ل ١٦٢/ ب فى أ ٠
(٩) بداية: ل ١٧٥/ أ فى ب ٠ (١٠) جـ : دعواى ٠
(١١) راجع ص ٥٠٠ (١٢) بداية: ل ٢٢٢/ب فى جـ ٠
(١٣) أ : تقدر ٠ (١٤) ب : المعتاد ٠
(١٥) أ ، ب : تساوى

وأورد على نفسه ههنا سؤالا وقال :

(إذا رأينا صندوقا فارغا وأقفلناه ، ونعلم أنه فارغ ، فقال النبى آيتى أن تفتحوه فتجدوا فيه مثلا ثيابا ،فوجدناه كذلك ، كان ذلك معجزة ، ومن الجائز أن تكون تلك الثياب مخلوقة قبل دعواه ، ولم يمنع ذلك أن تكون معجزة ، فكيف تشترطون أن تكون المعجزة متأخرة عن الدعوى) ١٦٢/ ب

وأجاب عن ذلك بأن قال : (إنباء النبى عن الغيب هو آيته ومعجزته ، وذلك متأخر عن الدعوى ؛ فإن الشىء بعد (١) أن خلق لا يصح أن يكون آية ، فتعين خرق (٢) الآية الى ما ذكر) ١٦٢/ ب

وهذا الجواب مبناه على ما تقدم من أن مقدور العبد يصح أن يكون معجزة ؛ لأنه فعل الله ـ عزوجل (٣) ـ ، ولا يستقيم (٤) ذلك على رأى من يرى أن العبد تؤثر قدرته فى فعله ؛ فإن الإنباء (٥) عن الغيب فعل العبد (٦) عنده ، وقد شرطنا أن المعجزة لابد أن تكون فعلا لله ـ عزوجل ـ

ثم إذا ثبت أن المعجزة لا تتقدم فالنظر الآن فى تأخرها ، وقد ذكر بعض الأئمة أن من شرط المعجزة أن تكون مقارنة أوفى حكم المقارن ، ورأى أن استئخارها (٧) بزمن قريب لا يضر ؛ لأنها فى حكم المقارن .

والتحقيق : أن المقصود تعلق المعجزة بالدعوى ، فلا فرق بين القريب والبعيد ، ولو قال النبى آية صدقى أن يخرق الله العادة [بعد شهر ، كان بمثابة ما لو قال آية صدقى خرق العادة] (٨) بكذا بعد سنة أو سنتين ،ولا ضبط فى ذلك إلا ما يعد فى العادة مصدقا له ، وعن هذا تردد الأئمة فيما إذا وجد الخارق فى الأجل المضروب وعلم صدقه عند تحقق الخارق فقال قوم تبين أن قوله أولا كان معجزة ، وقال آخرون إنما يتحقق وجود المعجزة عند وجود الخارق .

ولا خلاف أن التكليف المتعلق بالأمة إنما يثبت (٩) عليهم مقيدا بزمن متأخر عن وقوع الخارق ، وإنما حمل الأولين أن قالوا إن القول هو المعجزة ؛ لأنهم رأوا مقارنة المعجزة للدعوى ، والمقارن هو القول ، وفى هذا إخراج الخارق المنتظر

---

(١) بداية : ل ٢٢٣/ أ فى جـ . (٢) أ : حرف . (٣) بداية : ل ١٦٣/ أ فى أ .
(٤) أ : تستقيم تصحيف . (٥) أ : الابقاء .
(٦) بداية : ل ١٧٥/ ب فى ب . (٧) أ ، ب : استيخارها .
(٨) أ : بدون ما بين القوسين زدناه من ب ، جـ ليستقيم النص .
(٩) بداية : ل ٢٢٣/ ب فى جـ .

إذا وقع عن كونه آيـة أصلا مع وقوع الخارق على وفق الدعوى ، والتحدى لم يضـف إلى القول ، فلابد من هذه الإضافة ، والأمـر فى هذه المسألة قريب ،والتحقيـــق فيها لائح (١) .

ومما يتفرع على هذه المسألة ما ذكره بعدها (٢) وهو : أن يدعى النبى آيـــة صدقـه بعد موتـه (٣) .

وهذه المسألة إنما تفرض فى حق الرسول ،ولو كان نبيا ولم يأمر الخلق بمتابعته فيجوز ذلك ،وأما الرسول فإذا وصف شرعه وبلغه وقال آيتى أن يظهر بعد موتـــى من الخوارق كذا وكذا ،فهل يجوز ذلك ؟

صرحت المعتزلة بمنع ذلك (٤) ، ووافقهم القاضى على ما نقل عنه (٥) ، إلا أن مأخذ القاضى غير مأخذ المعتزلة ،فالمعتزلة بنوا (٦) ذلك على القول بالتحسين والتقبيح العقلى ، فقالوا لو تأخرت حجته إلى بعد وفاته لكان فى حال حياته لا يجـب توقيره (٧) وتعظيمه والوفاء بحرمته (٨) ورعاية حق النبوة والرسالة له ،وذلك منـــع الخلق من الرتب السنية والمقامات العلية ، وهذا لايحسن ممن (٩) وجب أن يكون حكيما لطيفا [راعيـــا] (١٠) لصلاح البريـة .

وإبطال قولهم هذا من وجهين :

من (١١) جهة (١٢) إبطال التحسين والتقبيح العقلى ،وقد سبق تحقيق ذلـــك وتقريـره (١٣) .

والوجه الثانى : أنه لا يمتنع أن يكون صلاح الخلق فى ذلك ، إذ يعلم اللــــه من طائفة حسـد الأحياء ومنافستهم ، واستحكام هذا الخلق فى قلوبهـم ،فقد يقلدون الشـرع بعد الوفاة ويتلقونه بالقبول ، وأكثر الكفرة والفجرة انما أوتـوا من حســـد وحب رئاسـة وأنفة (١٤) من التبعية ، فلا يمتنع (١٥) فى المعلوم أن يكون صــــلاح

---

(١) راجع هذه المسألة فى المصدر السابق ٣١٤ ، متن المواقف ٣٤٠ـ٣٤١ ، شرح المقاصد ٢/١٣٠ـ١٣١ . (٢) أ ، ب : بعدهما . (٣) راجع : الإرشاد ٣١٤ـ٣١٥ .

(٤) راجع : شرح الأصول الخمسة ٥٦٩ ـ ٥٧٠ . (٥) راجع : هداية المسترشدين ل ٢/ب ـ ٣ / أ ،الإرشاد ٣١٥ ،شرح المقاصد ٢/١٣١ ، شرح الكبـرى ٣٦٠ . (٦) بداية : ل ١٦٣/ ب فى أ . (٧) بداية : ل ١٧٦/أ فى ب .

(٨) ب : لحرمته . (٩) بداية :ل ٢٢٤ / أ فى جـ . (١٠) أ : بدون (راعيا) زدناه من ب ،جـ ليستقيم النص . (١١) ب : ومن . (١٢) ب ،جـ : حيث .

(١٣) راجـع ص ٤٢٧ـ٤٣٧ . (١٤) أ : وانفـــة .

(١٥) أ : يمنـــع .

قوم في تأخير المعجـــــزة .

وأما القاضي فقد يأخذ ذلك من أن النبوة ليست صفة للنبي ولا الرسالة ، وإنمـــا يرجــع ذلك إلى تعلق الخطاب به ، وذلك ممتنع بعد الموت ، فكيف تكون الآيـــة لا تتحقق إلا في وقت امتناع ما هي آيــة عليه .

وهذا ليس بشـيء ، لأنــه تبين أنه كان مخاطبا بتبليغ ما بلغه ، ولا يضـــر امتناع تعلق الخطاب به عند وجود الآية ، لأنها (١) تدل على ما سبق من دعـواه ، وقد جوزنا (٢) تأخر الآية الى زمن مضروب في حـال الحياة ، فيتجه أن يتأخـــر الى أجـل مضروب بعد الوفاة ، ويتبين بذلك صدقه في الدعوى السابقة (٣) .

وربما قال القول بذلك يؤدي إلى إبطال الكرامة ، فما من كرامة إلا ويجوز أن تكون (٤) على هذا معجزة لنبي (٥) تأخرت الى بعد الوفاة .

فان قلت : إن الكرامة تقع من غير تحـد .

فيقال لعلها معجزة موعودة بعد الموت .

وإن قلنا تقع بعد التحدي ، فلعل من ادعى الولاية اطلع على (٦) ذلــــك من أخبار النبي فادعاها فكانت له ، وفي ذلك تطريق لإبطال الكرامات .

وهذا فاسد ، فإن الكرامة إن ظهرت بغير تحد (٧) فالذي نلتزمه فيها أنهـا خارق ظهر على يد (٨) من ظهر أنه ولي ، وليست دلالة (٩) قطعية على الولايــة ، ولا مانع من ثبوت ما يغلب على الظن الولاية (١٠) ، كما لا مانع من ثبوت ما يغلب على الظن (١٠) ثبوت العدالة ، فإن وقعت على وفق التحدي فالكلام فيها كالكلام فـي ثبوت معجزة نبي ، فإنها تدل على صدقه ، ولا يخفى في العادة اختصاصها بــــه ، مع أنا نجوز وجود الخارق استدراجا [ويكـــون] (١١) من ظهر على يديه من أهـل عداوة الله ، ولا يختم له بالسـعادة ، ولهذا كان الأولون غير مستيقنين أنهم مــن أهل السعـادة خائفين (١٢) من المكر ، ولو [علـم] (١٣) الولي بظهور الخارق على (١٤) يديه أنه ولي لأمن من المكر .

---

(١) ب ، ج : فإنها . (٢) ج : جوز . (٣) بداية : ل ٢٢٤/ ب في ج .
(٤) أ : يكون . (٥) أ : النبي . (٦) بداية : ل ١٦٤/ أ في أ .
(٧) أ ، ب ، ج : تحدى . (٨) بداية : ل ١٧٦/ ب في ب .
(٩) ب : ولايته . (١٠) ب : بدون ما بين الرقمين . (١١) أ : بدون (ويكون) زدناه من ب ، ج ليستقيم النص . (١٢) ب : فايقن . (١٣) أ ، ب : بدون (علم) زدناه من ج ليستقيم النص .
(١٤) بداية : ل ٢٢٥/ أ في ج .

وقد نقل عن القاضي أنه جوز صدور الخارق على يد أرباب الصوامع من الكفرة استدراجا (١) ، فكيف يتمسك الآن بالكرامة على وجه يتعذر (٢) معرفتها مع أنها إذا وقعت لا يتيقن وجهها ، فلا وجه لما ذكره .

والتحقيق أنه يجوز ذلك ، ويكون التكليف مقيدا بزمن يعقب ظهور المعجزة وقول صاحب الكتاب (إن كلفهم قبل ظهور المعجزة ، فقد كلفهم شططا) ١٦٤/أ

وإذا كان تكليف ما لا يطاق يجوز في (٣) رأيه في هذا الكتاب (٤) ، فلا معنى لتكليف الشطط .

نعم إن بناء ذلك على القول الذي صار إليه آخرا من أن تكليف ما لا يطاق غير سائغ (٥) فيتجه الكلام .

ومن وجوه تعلق المعجزة بالتصديق ألا تكون مكذبة ، فلو قال نبي آيتي أن ينطق الله الجماد أو يدي أو رجلي ، فنطقت بتكذيبه ، فهذه [ليست] (٦) آية مصدقة (٧) بلا خلاف (٨) .

وإن قال آيتي أن يحيي الله هذا الميت ، فأحياه الله وقال هو كاذب وخر صعقا عقيب تكذيبه ، فقد نقل عن القاضي أنه قال هذه آية مكذبة (٩) ، الا أنه شرط ألا تطول مدته في عودته (١٠) الى الحياة بل يموت عقيب تكذيبه ، فلو (١١) طالت مدته عقيب ذلك (١٢) لم يقدح ، ولم يوجد عن القاضي في صورة طول المدة بعد البعثة نص ، لكن كلامه في (١٣) الصورة (١٤) مقيد بالموت عقيب التكذيب ، وهو يفهم ظاهرا تسليم أنه لا يقدح في الصورة التي طالت مدته بعد عودته .

والذي رآه الإمام أن ذلك غير قادح ، لأن التحدي وقع بالإحياء وقد حصل وهذا حي كفر (١٥) ، ولو تحدى النبي بإحياء ميت كافر ، وأنه لا يزال مصرا على كفره ، فقام وكذبه لم يكن ذلك قادحا ، ولأن نطق الحي ليس خارقا للعادة ،

---

(١) راجع: الكامل في اختصار الشامل ل ٢٤٨/ب . (٢) أ ، ب ، ج : تتعذر .
(٣) ج : على . (٤) راجع ص ٣٧٥ (٥) أ: مانع . راجع : البرهان ١/١٠٤ـ١٠٥ . (٦) أ ،ب ،ج : بدون (ليست) زدناه من د ليستقيم النص اعتمادا على الإرشاد ٣١٥ ،شرح الكبرى ٣٦٢ـ٣٦٣ . (٧) د : تصديقه .
(٨) د : فلا كلام .خالف في ذلك بعض العلماء . راجع شرح الكبرى ٣٦٣ .
(٩) راجع : هداية المسترشدين ل ٤/أ الإرشاد ٣١٥ ، شرح الكبرى ٣٦٢ .
(١٠) أ ، ب ، ج : دعوته . صححناه من د . (١١) بداية :ل ٢٢٥/ب في ج .
(١٢) بداية :ل ١٦٤/ ب في أ . (١٣) ب : بدون (في) .
(١٤) بداية : ل ١٧٧/ أ في ب .
(١٥) راجع : الإرشاد ٣١٥ .

فلا يكون ذلك معجزة ، وإنما الآية والمعجزة ما هو خارق على ما تقرر (١) فالمكذب إذن غير المعجزة ، والمعجزة غير مكذبة ، بخلاف نطق اليد والجماد ، فإنه خارق فهذه الآية المدعاة للتصديق فلا تكون مكذبة .

وهذا الذى تمسك به الإمام يعترض عليه بأن يقال : كونه خارقا للعادة لا يكون معجزة إلا بشريطة الدعوى ، ولم يدع النبى فى اليد أنها لا تكذبنى ، ولم يدع أيضا أن الذى يحيا (٢) لا يكذبنى ، فاستويا فى عدم سبق الدعوى متعلقة بهما ، فلا أثر لكونه خارقا أو غير خارق .

وإنما يقرر كلامه أن نفس النطق فى اليد والجماد مكذبا فهو نفس الآية ، والنطق (٣) ههنا هو المكذب وليس المدعى آية ، فافترقا من جهة أن المكذب هو المدعى آية الصدق فى إحدى الصورتين وليس المكذب فى الصورة الأخرى هو المدعى آية .

والتحقيق فى هذه المسألة ينبنى على البحث فى وجه دلالة المعجزة ، وقد قرر (٤) فى هذا الكتاب وفى غيره أنها لا تدل دلالة أدلة العقول ، وإنما هى مرتبطة عند اجتماع شرائطها بالصدق ضرورة (٥) ، وإنما أوتى منكروها من اعتقاد نفى الصانع ، أو اعتقاد أن الواقع ليس فعلا لله ، أو مما يتوصل إليه بنوع من (٦) العلوم ، ومن هدى للمنهج القويم ، وعلمها على وجهها فلا يستريب فى صدق من ظهرت المعجزة على يديه (٧) .

فإذا تمهد ذلك قلنا فى المسألة : ليراجع العاقل نفسه أن ما يجده (٨) من نزول (٩) هذا الفصل من الله ـ تعالى ـ منزلة قوله لمدعى النبوة صدقت هل يجده (١٠) ضرورة عند كون الآية الخارقة مكذبة (١١) أم لا ؟ فإذا لم يجده (١٢) علم أن المعجزة المستعقبة العلم الضرورى لم تصل (١٣) ، وهذا مأخذ الكلام فى هذه المسألة (١٤) ، وإلى الله الرغبة فى الإعانة على درك (١٥) الحقائق (١٦) والخروج [من المضايق] (١٧) .

---

(١) راجع ص ٤٧٤ (٢) أ ، ب : يحيى . (٣) بداية : ل ٢٢٦ / أ فى ج .
(٤) أ : قدر . (٥) راجع : المصدر السابق ٣٢٤ ، القصيدة النظامية ٦٨ .
(٦) بداية : ل ١٦٥ / أ فى أ . (٧) ج : يده . (٨) أ : يحده . (٩) ج : تنزيل .
(١٠) أ : يحده . (١١) بداية : ل ١٧٧ / ب فى ب . (١٢) أ : تجده ، ب : نجده .
(١٣) أ ، ب : يصل . (١٤) راجع : شروط المعجزة فى : الإرشاد ٣٠٨ـ٣١٥ ، متن المواقف ٣٣٩ـ٣٤١ ، شرح المقاصد ٢ / ١٣٠ـ١٣١ . (١٥) ب : دك . (١٦) ب : الحايق .
(١٧) أ ، ب ، ج : بدون (من المضايق) زدناه من د ليستقيم النص . راجع فصل المعجزات فى : الإنصاف ٦١ـ٦٢ ، شرح الأصول الخمسة ٥٦٨ـ٥٧٢ ، المختصر فى أصول الدين ٢٣٧ ، أصول الدين ١٧٠ـ١٨٤ ، الإرشاد ٣٠٧ـ٣١٥ ، العقيدة النظامية ٦٥ـ٦٩ ، لمع الأدلة ١١٠ـ١١١ ، البرهان ١ / ١٤٨ـ١٥٠ ، التمهيد لقواعد التوحيد ٢٣٦ـ٢٣٨ ، المحصل ٢٠٧ ، المسايرة ١٣١ـ١٣٦ ، شرح طوالع الأنوار ٢٠٠ـ٢٠٤ ، متن المواقف ٣٣٩ـ٣٤٢ ، شرح المقاصد ٢ / ١٣٠ـ١٣٢ ، شرح الكبرى ٣٥١ـ٣٦٣ ، نشر الطوالع ٣٣٧ .

باب في إثبات الكرامات وتميزها (١) عن المعجزات

(١) أ ، ب : وتميزهـا .

فصل [في تجويـــز الكرامـــــــات]

ذهبت أئمتنا إلى تجويز الكرامات (١)، ومنعها المعتزلـــة (٢).

والأستاذ أبو (٣) إسحاق الإسفراييني يميل الى قريب من مذاهبهم (٤)، والـــذى ذكره فى جامعـــه (٥) أن قال : إن قيل لك أن شخصا قطع المسافات البعيدة النائية (٦) فى ليلـة، أو مشى على الماء، أو طار فى الهواء، فلا شك فى كذبــه.

وهذا القول يحتمل أن يكون أراد بـه الأستاذ أن يكون هذا القائل مدعيا لذلـك دليلا على ولا يتـه، وهذا مما منعه كثير من أهل السنة، غير أن الإمام ينقل عنه أن الكرامات لا تبلغ مبلغ خرق العوائد (٧)، فكأنه يعترف بأنواع يسميها كرامـــات، ويقول لا تبلغ خرق العوائد، وهو فى كتابه يبوت على إثبات الكرامات، وفى أثنـــاء الباب يمنع مثل ما حكينا عنــه منعه، فكأنه يخص القول بإثبات الكرامات بأمور بعينهـا تكـون جارية على يـد الأولياء كإجابة الدعوة، ومصادفة الماء فى البرية (٨)، وقـد يقول (٩) الكرامـة (١٠) بالمكاشفة (١١)، وقد سـمعت عن بعض علمائنـــا قولا : إن المكاشفات ظنون تصدق فى غالب الأمر ولا تبلغ مبلغ العلوم، والصحيـح أن منها علوماً، ومنها ظنونا، ولا استحالة فى خلق علوم ضروريـة فى النفـــس، ولا شك فى صحـة ذلك من أهله.

وقول (١٢) صاحب الكتاب : (ما صـار إليه أهل الحـق جواز (١٣) انحزاق العادة فى حق الأولياء) ١٦٥/ ب

فى هذا التخصيص إيهام امتناع جواز انحزاق العادة فى حق غير الأوليـــاء، وليس بصحيح، فإنه يجوز ظهور خوارق (١٤) العادة على يد الرجل (١٥)، وهو من أهل عداوة الله، ويجوز أن يقع الخارق فى حق من اتسم بسيمة الصالحين وهـو

---

(١) راجع: الإرشاد ٣١٦، التمهيد لقواعد التوحيد ٢٥٢، بحر الكلام ٥٦، نهاية الأقدام ٤٩٧، متن المواقف ٣٧٠، شرح المقاصد ١٥٠/٢، نشر الطوالع ٣٤٥. (٢) راجع: المختصر فى أصول الدين ٢٧١، ط ١ دار الشروق ١٩٨٧م. (٣) بداية: ل ٢٢٦/ ب فى جـ. (٤) راجع: الإرشاد ٣١٦، متن المواقف ٣٧٠، شرح المقاصد ١٥٠/٢، شرح الكبرى ٣٥٧ـ٣٥٨. (٥) كتاب الجامع من مؤلفات الأستاذ، لم نجد له ذكرا فى فهارس مكتبات مصر والكثير من فهارس مكتبات العالم. (٦) أ: الثابتة.

(٧) راجع: الإرشاد ٣١٧. (٨) راجع: شرح الكبرى ٣٥٧ـ٣٥٨.

(٩) أ، ب : يكون، جـ : تكون. صححناه من د. (١٠) أ، ب، جـ : بالكرامة، د : بالكرامات. (١١) أ، ب، جـ، د : والمكاشفة. صححناه ليستقيم النص.

(١٢) بداية : ل ١٦٥/ ب فى أ. (١٣) بداية : ل ٢٢٧/ أ فى جـ.

(١٤) أ : خـــواق. (١٥) أ، ب : الرجـــال.

مستدرج ؛ إذا (١) وقع فى المعلوم أنه (٢) من أهل العداوة وقد ختم له بالشقاوة (٣) .

والصحيح عندنا أن الولاية إنما تحقق على تقدير الموافاة على الطاعة ، والولى من تولاه الله بالنصر والمعونة ، ومن جانب العبد أن تتوالى طاعته (٤) .

ولهذا قلنا إن ظهور الخارق للعادة ليس دلالة قاطعة على الولاية ؛ إذ جاز أن يكون فى الباطن من أهل الاستدراج ، ويختم له بالشقاوة .

وقد صار بعض الناس الى جواز ظهور المعجزات على أيدى الكاذبين ، ووافق فى ذلك بعض أئمتنا (٥) ، فلم يمنع ظهور الخوارق على أيدى غير الأولياء .

فنقول للمعتزلة هذا الفعل الخارق للعادة مقدور لله - تعالى - ، ولا تتعلق القدرة إلا بممكن ، وذات النبى لا تصحح وقوع هذا الفعل ؛ إذ صحة الفعل باعتبار قدرة القادر عليه (٦) لا باعتبار وجود ذات غير قادرة عليه ، وسبق (٧) دعواه أيضا غير مؤثرة فى صحة وجود الفعل (٨) ، فما صحح وقوع الخارق منه صحح وقوعه من غيره ، وليس فى وقوعه من غيره ما يخل بوجه دلالته على صحة دعواه .

وهذا الحرف الأخير مثار نزاعهم ؛ فهم يزعمون أن ظهور الخارق على يد غير النبى (٩) يخل بدلالة المعجزة على يد النبى ، وربما قالوا يفضى (١٠) الى تكذيبه (١١) ، فإنه يقول فى تحديه لا يأتى أحد بمثل ما آتى به ، ولولا ذلك لم يكن للمعجزة به اختصاص (١٢) .

وهذا الكلام غير متجه فى (١٣) ظهور كرامة غير اختيار (١٤) ودعوى .
وذهب جماعة من الأصحاب الى أن ذلك به تتميز المعجزة عن الكرامة (١٥) ، ودلالة المعجزة كما عرفت مشروطة بسابقة الدعوى والتحدى ، فلم يكن الدليل على صدق النبى موجودا فى الكرامة ، فلم تختل الدلالة ، وإنما يحصل الاختلال لو وجد

---

(١) أ ، ب ، جـ : اذ . صححناه من د . (٢) بداية : ل ١٧٨ / أ فى ب .
(٣) أ : بالشقاويه . (٤) راجع : شرح المقاصد ١٤٩/٢ .
(٥) من قال من الأئمة إن دلالة المعجزة عادية كالقاضى الباقلانى جوز ظهور المعجزات على أيدى الكاذبين . راجع : متن المواقف ٣٤٢ ، شرح الكبرى ٣٦٦ .
(٦) بداية : ل ٢٢٧ / ب فى جـ . (٧) جـ : زيادة (ان) . (٨) أ : الفصل . تحريف .
(٩) أ : الشىء . (١٠) أ : يقضى . (١١) أ ، ب ، جـ : تعذيبه . صححناه من د .
(١٢) راجع : المختصر فى أصول الدين ٢٧١ / ط ١ دار الشروق ١٩٨٧ م .
(١٣) بداية : ل ١٦٦ / أ فى أ . (١٤) ب ، جـ : اختبار .
(١٥) ب ، جـ : الكرامات ، راجع : الإرشاد ٣١٦ .

الدليل برمته من غير دلالة ، وإنما يقول النبي لا يأتي [١] أحد بمثل ما أتيت به وهو يبغي معارضتي ومناقضتي ، والولي يظهر عليه ببركة متابعته والاقتداء به ، فهو أحق بالدلالة على صدق [٢] المتبوع وعاضد القول بصحة القول [٣] ، فلم يكن فيه ما يخل بالدلالة .

وذكر صاحب الكتاب اختلاف من جوز الكرامات في ثلاثة أمور :

أحدهما : هل يجوز وقوع الكرامة عن اختيار أم لا ؟

الثاني : هل تقع [٤] على وفق دعوى الولاية أم لا ؟

الثالث : أن جواز الكرامات هل يعم سائر الخوارق ، أم يختص ذلك بما لم يظهر معجزة للنبي [٥] ؟

والوجهان الأولان ذكرا في التمييز بين المعجزة والكرامة ، فأما الأول وهو الاختيار [٦] فقد ذهب بعض أئمتنا إلى أن الكرامة لا تقع [٧] عن اختيار وقصد من الولي ، وإنما تقع [٨] عن غير قصده وإرادته .

والمراد بالاختيار والإرادة ههنا : شهوته وتمنيه ؛ فإن الفعل الخارق للعادة إذا لم يكن مقدورا ولا من جنس المقدور فلا تتعلق به الإرادة بمعنى القصد ، وإنما الإرادة بمعنى الشهوة تتعلق به .

وإنما حمل القائلين باعتبار عدم الاختيار ؛ لاعتقادهم أنه من خصائص المعجزة ، وهذا لا اعتبار به من الأقوال ؛ فإن المعجزة تتميز بغير [٩] هذا ، وهو وقوع الخارق على وفق دعوى النبوة .

والدليل على جواز وقوع الكرامة مع ثبوت الاختيار ما سبق من أن المصحح لوقوع [١٠] المقدور

---

(١) أ : يات . (٢) بداية : ل٢٢٨/أ في جـ . (٣) بداية : ل١٧٨/ب في ب . (٤) أ ، ب : يقع . (٥) راجع: المصدر السابق٣١٦ـ٣١٧ .
(٦) أ: الاختيار . (٧) ب : يقع . (٨) أ ، ب : يقع .
(٩) جـ : من غير . (١٠) بداية : ل١٦٦/ب في أ .

ثبوت (١) الاقتدار مع إيثار العالم القادر لوقوعه (٢) ، ولا يتوقف ذلك على اختيار غير القادر ، ولا على (٣) عدم اختياره ، وذلك في المثال كما نقول نحن في أفعالنا إنها واقعة بفعل الله تعالى ، وتقع تارة مع اختيارنا ، وتارة مع ذهولنا وغفلتنا ، ويستحيل ثبوت الاختيار مع الذهول .

وبهذا المسلك يرد (٤) على من قال إنه لايصح ثبوت الكرامة مع الدعوى ، وهو الأمر الثاني ، فإن القادر على فعلها بدون الدعوى قادر على فعلها مع الدعوى .

قال القاضي : ليس في المعقول ما يمنع من الكرامة على وفق الدعوى (٥) ، غير انا إذا نظرنا إلى ما وقع من عادة الصالحين ، فالدعوى (٦) تجانب سجيتهم ، والكرامة في مطرد عادة الخلق إنما تقع على يد من هو (٧) [على] (٨) سمة الصالحين .

والتحقيق أن مطلق وجود الدعوى لا يخالف سمة (٩) الصالحين ، فإنه قد يظهر ذلك من يقصد أن يقتدى به ويهتدى ، أو يقرر عند منكرى (١٠) الكرامات جوازها فإن الوقوع يلزم منه الجواز فيكون هداية إلى سبيل الحق .

وإذا كان الإظهار والدعوى لايمنع ثبوت حسن القصد ، والجرى على مساق سمة الصالحين لم يكن لمنع الدعوى في الوقوع بناء على هذا المأخذ وجه .

وربما تمسك من (١١) منع ثبوت الكرامة على وفق الدعوى بأنه (١٢) لو صح ذلك لأمن صاحبها من المكر ، ولا خلاف أن أهل الطاعة لايأمنون من المكر ، ولايتحققون أنهم من أهل الولاية .

وهذا ضعيف ، فإنه لايمتنع أن يكون على حال تجاب دعوته ثم يئول (١٣) إلى خلاف ذلك .

الأمر الثالث : في جواز الكرامات بجميع (١٤) خوارق العادات ، وقد ذهب بعض الأئمة الى أن كل ما وقع معجزة للنبى لايصح أن يكون (١٥) كرامة لولى كإحياء

---

(١) بداية: ل ٢٢٨ / ب في جـ (٢) أ ، ب ، جـ : لوقوعه القادر . راجع ص ٣٢٧ - ٣٢٨

(٣) جـ : بدون (على) (٤) أ ، ب : ترد (٥) حيث اشترط القاضي لكون الخارق للعادة المطابق لدعوى النبى معجزا أن يكون على وجه الشهادة له .
راجع هداية المسترشدين ل ٤٠ / أ ، الكامل في اختصار الشامل ل ٢٤٨ / ب

(٦) بداية : ل ١٧٩ / أ في ب (٧) ب : هم (٨) أ : بدون (على)
زدناه من ب ، جـ ليستقيم النص . (٩) أ : سمو (١٠) أ : شكرى

(١١) بداية : ل ٢٢٩ / أ في جـ (١٢) أ ، ب ، جـ : فإنه صححناه من د

(١٣) أ ، ب ، جـ : يؤل (١٤) ب : لجميع . بداية : ل ١٦٧ / أ في أ

(١٥) أ ، ب : تكون .

الموتى ، وقلب العصا حية ، وفلق البحر أطوادا ،ونحو ذلك . (١)

والأستاذ يصرح بمنع هذا وهو قد منع غيره من الخوارق ، وإنما يجوز ما يجرى مجرى إجابة الدعوة ووجود ماء في البرية ، وغير ذلك مما يكرم الله به عباده ، ولا يبلغ مبلغ الخوارق للعادات .

وهؤلاء زعموا أن قول النبي لايأتي أحد بمثل ما أتيت به يمنع من وقوع شيء من معجزات الأنبياء على أيدي أوليائه ، لئلا يؤدي إلى تكذيب من ثبت صدقه .

وهذا مندفع ، فإن تحدى النبي مقيد بأنه لايظهر ما أتى به على يد من يبغي معارضته ومناقضته ، ولا على يد مفتر كذاب ، والدليل عليه أن ظهور جنس واحد من المعجزات على يد (٢) نبي آخر لايقدح في ثبوت معجزة من ظهر على (٣) يده من ذلك الجنس قبله وفاقا ، وإذا جاز تقييد ذلك بأنه (٤) لايأتي بذلك غيره جاز تقييده بنوع آخر من التقييد ، كما أشرنا اليه آنفا (٥) .

ثم الدليل على جواز ذلك عموما : ما تحقق في الأمرين السابقين من صحة الاقتدار عليه (٦) ، وإنما تتعلق القدرة بممكن ، وقد بينا أنه لاتخل (٧) بدلالة المعجزة (٨) ، فتحقق صحة ذلك عموما .

شبه نفاة (٩) الكرامات :

فمما تمسكوا به أن قالوا : لو جاز وجود شيء من الخوارق لجاز كل خارق ، ويؤدي ذلك إلى ظهور ما كان معجزا لنبي (١٠) على يد ولي ، وفي ذلك إبطال تحدي الأنبياء ،ونسبتهم في التحدي إلى الافتراء . (١١)

وهذا مما أجبنا عنه عند كلامنا على من اشترط ألا تكون (١٢) الكرامة مما ظهر (١٣) على يد نبي (١٤) معجزة . (١٥) .

---

(١) راجع الارشاد ٣١٧ . فصل القاضي الباقلاني فمنع وقوع الآيات العظيمة كإحياء الموتى كرامة لولي وجوز غيرها . راجع الكامل في اختصار الشامل ٢٤٨ / ب - ٢٤٩ / أ . وقد صرح الباقلاني بأنه لايجوز الكرامات للصالحين بجميع الأجناس ومثل سائر آيات الرسل . راجع البيان عن الفرق بين المعجزات للباقلاني ٥ باعتناء رتشرد / مكارثي / المكتبة الشرقية / بيروت ١٩٥٨م .

(٢) أ : بدون (يد) زدناه من ب ،ج ليستقيم النص (٣) بداية : ل ٢٢٩/ب في ج

(٤) بداية : ل ١٧٩ / ب في ب (٥) راجع ص ٤٧٧ (٦) راجع ص ٤٨٦-٤٨٧ راجع الكامل في اختصار الشامل ل ٢٤٨ / ب (٧) ج : يخل (٨) راجع ص ٤٨٥-٤٨٦

(٩) أ : نفات (١٠) ج : معجزة للنبي (١١) راجع هذه الشبهة في: الإرشاد ٣١٧ (١٢) أ ، ب : يكون (١٣) أ ، ب : ظهرت

(١٤) بداية : ل ١٦٧ / ب في أ .

(١٥) راجع الصفحة نفسها .

ويرد على الخصوم مذهب هؤلاء منعا لمقدمتهم ،فيقولون لا نسلم أنه لو جاز شيء من الخوارق لجاز كل خارق .

والجواب السديد ما ذكرناه من (١) أنه يجوز أن يظهر ما كان معجزة لنبي على يد ولي كرامة (٢) ، وتحدى النبي بها لا (٣) ينافي ظهورها على يد غيره إذا كان [لا] (٤) يبغي معارضة (٥) ، بل جريان ذلك على يد من صدقه وتابعه تصريح بأن ذلك من بركة متابعته ،فما صدر على يده ، دليل صدق استناده ، ولهذا قلنا ان صدور المعجزة على (٦) يد نبي لا يقدح لما كان كل واحد منهما مصدقا للآخر غير مناقض له .

شبهة أخرى لهم : قالوا إذا جوزتم انخراق العوائد على يد الأولياء فيلزم أن تشكوا في الضروريات ، إذ جاز أن تنخرق جميع العوائد على يد ولي فيشك الإنسان إذن في بقاء الأنهار ماء والجبال أحجارا ، ويجوز أن تنقلب الأنهار دما عبيطاً (٧) ، والجبال ذهباً إبريزاً ،وذلك سفسطة لا محالة . (٨)

والجواب أن العلوم الحاصلة باستمرار العادة وبقاء هذه الأمور علوم حاصلة ضرورية غير مرتبطة بدلالة ،وإذا خرق الله العوائد لم تبق هذه العلوم في النفس ، إذ يستحيل (٩) خلق العلوم باستمرار مع الانخراق ،فإن فيه قلب حقيقة العلم ،وقلب الأجناس محال ، وصار في المثال كحال من كان في الفترة قبل مبعث النبي ، فإنه كان [يسلم] (١٠) بجواز (١١) انخراق العادة على يد نبي ،ولا يتشكك بسبب ذلك في العلم الضروري الحاصل له عند استمرار العوائد ، فإذا انخرقت العادة انسلبت العلوم فيما انخرق عن الصدور فبقي العلم فيما لم تنخرق فيه (١٢)

---

(١) د : بدون (من) (٢) راجع ص ٤٨٨ (٣) ج : بدون (لا)

(٤) أ ،ب ،ج : بدون (لا) زدناه من د ليستقيم النص . (٥) ج : معارضته

(٦) بداية : ل ٢٣٠ / أ في ج

(٧) عبيطا : طريا : راجع : لسان العرب ،مادة عبط ٢٧٨٦/٤

(٨) راجع هذه الشبهة في : الإرشاد ٣١٨ (٩) بداية : ل ١٨٠ / أ في ب

(١٠) أ ،ب ،ج : بدون (يسلم) زدناه ليستقيم النص .

(١١) أ ، ب : لجواز .

(١٢) راجع جواب الشبهة المذكورة في : المصدر السابق ٣١٨ ـ ٣١٩ .

ومما احتجوا بــه : أن قالوا وجود الخارق على يد الولى إما أن يدل أو لا يدل ، والقول (١) بدلالته يخرم دلالة المعجزة (٢) ، فإن الشئ (٣) إذا وجد ودل على غير (٤) النبوة لم تكن (٥) له دلالة فى موضع آخر عليها إذ (٦) وجد عريا عن الدلالة عليها ، وإن لم يدل فلا فائدة فيــــه .

وهذا الكلام مختل فإن الدال على النبوة ليس مجرد الخارق ، بل وجود الخارق علــى وفق تحدى النبى ودعواه النبوة ، وإجابة الدعوة هى (٧) الدليل على مجرد الخـــارق ، فلو دل الخارق بغير هذه الوجــه لم يكن نقضا للدلالة ، والقول أنه إذا لم يدل عبث (٨) قول يمكن النزاع فيه ، وإذا وقعت الطلبة بتحقيقه لم يجد مورده (٩) إلى تقريره سبيلا .

وإذا اندفعت شبهتهم فقد قررنا (١٠) إمكان وجود الخارق على يد غير النبى ، غير أن إشعارها بولاية من ظهرت (١١) على يده غير قاطع ، فإنا نجوز أن يكون ذلـــك استدراجا ، ولا يأمن من أن يمكر الله بــه ، فيتبين أنه من أهل عداوة (١٢) اللـــه .

وقد نص الشيخ أبو الحسن الأشعرى على أن من مكر به ولم يختم له إلا بالشقاوة فهــو فى زمن الطاعة ليس بولــى (١٣) . وقد نوزع فى هذه المسألة ، والخلاف (١٤) فيهـا آيل (١٥) عند التحصيل (١٦) إلى مناقشة فى عبارة (١٧) فمن اعتقد أنه ولــى قال (١٨) : الولى من توالت طاعتــــه .

وهذا قد توالت فى هذا الزمن طاعته ، فهو إذن ولى ، وإذا (١٩) فسرت الولايـــة بهذا المعنى فلا معنى للمخالفة ، والشيخ يقول الولى من تولاه الله تعالى بنصرتـــه ومعونته وحفظـــه (٢٠) وتأييده (٢١) ، وهذا مخذول مستدرج (٢٢) سبق العلم

---

(١) بداية : ل ١٦٨ / أ فى أ (٢) بداية : ل ٢٣٠ / ب فى ج
(٣) أ : الشرع (٤) د : عين (٥) د : تكـن
(٦) د : اذا ( ) أ ، ب : هـو
(٨) أ ، ب ، ج : بحث . صححناه من د
(٩) ب : موره (١٠) أ ، ب : قدرنا
(١١) أ : ظرت ، ب : طرت (١٢) أ : اعداده
(١٣) راجع : مجرد مقالات الأشعرى ل ٧٦ / أ
(١٤) أ ، ب ، ج : والخارق ، د : وقد نوزع ذلك الخلاف لدى فى هذه المسألـــة
(١٥) أ ، ب ، ج : بل صححناه من د (١٦) د : التخصيص .
(١٧) د : العبارة (١٨) ب : فان (١٩) بداية : ل ٢٣١ / أ فى ج
(٢٠) بداية : ل ١٨٠ / ب فى ب
(٢١) لم أظفر بهذه العبارة منسوبة للأشعرى ولكنها مشهورة . راجع التعريفات ٢٢٧
(٢٢) أ : استدرج .

بكونــه غير محفوظ ولا موفق ، فإنه مختوم له بالشقاوة ، وهذا المعنى يقضي (١) بأنــه غير ولي ، ولا نزاع في ذلك .

وعلى الجملة فالخارق يجوز على يد الساحر والفاجر ، فلم يكن عَلَمًا تتيقن عنــده الولاية ولا بــه (٢) .

نعم الخارق في حق من توالت عليه الطاعات وحسن (٣) منه الاتباع يدل [على] (٤) الولايــة دلالة ظنية لا قطعية ، فأحسن تأمل ذلك ترشــد .

وقــد استدل صاحب الكتاب على جواز الكرامات بما وقع على يد أصحاب الكهــف ، وهم ليسوا أنبياء وفاقا (٥)

واستدل أيضا بما وقع لمريم ـ عليها السلام ـ من فاكهة الشتاء في الصيف ، وفاكهة الصيف في الشتاء ، وتعجب زكريا من ذلك حيث قال :

" أنى لك هذا قالت هو من عند الله " (٦) .

وهذا قبيل وجود عيسى ، والمعجزة لا تكون قبل وجود النبي ، ولا قبل دعواه وإن وجد ، ولا يصح أن يقال مريم كانت نبية (٧) ، فإنه لم ينقل عنها دعوى ذلك ولا تحدث بما جرى على يدها (٨) لقصد تصديقها في ذلك .

وقد منعت المعتزلة أن تكون (٩) (١٠) المرأة نبيــة (١١) وقالوا مرتبة النبوة مرتبطــة بكمال العقل ، وهي ناقصة العقل ، فقبح مع نقصانها ، أن تفوض إليها هذه المنزلــة العلية في رعاية البرية .

وهذا سخيف فرب امرأة أعظم من الرجــال ، وقد اتفق المسلمون على تفضيــل مريم على رجــال زمانها غير الأنبياء (١٢) ، ولو ابتعث الله امرأة نبية لم يكــن النقصان ثابتا لها ، والكمال المقدر للرجال من الجائز أن يخلق للنساء ، وتزيــد بالكمال زيادة بصر وسرعة إدراك كجودة (١٣) الآراء ووفور (١٤) التدبير ، وليس ذلك بممتنع على النساء ، فبطل ما تخيلوه ، ولا يلزم من قولــه تعالى :

(١) أ : يقضي . (٢) ب ، ج : ولابد . (٣) بداية : ل ١٦٨/ب في أ .
(٤) أ : بدون (على) زدناه من ب ، ج ليستقيم النص . (٥) راجع : الإرشاد ٣٢٠ .
(٦) سورة آل عمران من آية ٣٧ . راجع المصدر السابق نفس الصفحة .
(٧) راجع : التفسير الكبير ٤٣/٧ ، الجامع لأحكام القرآن ١٣٢٥/٣ ـ ١٣٢٦ / ط دار الريان للتراث ، الكامل في اختصار الشامل ل ٢٤٨/ب . (٨) ب : يديها .
(٩) بداية : ل ٢٣١/ب في ج . (١٠) أ : يكون .
(١١) راجع : التفسير الكبير ٤٣/٧ . (١٢) راجع : الكامل في اختصار الشامل ل ٢٤٨/ ب . (١٣) أ ، ب : لوجوده .
(١٤) أ : وقمور ، ب : وفمور .

" إن الله اصطفاك وطهرك " (١)

أن الاصطفاء يلزم منه النبوة ولابد ، وقد (٢) نقل أن القاضي سئل عن مريم هل تقطع (٣) أنها نبية أو غير نبية ، فقال لم يقم لي قاطع في النفي ولا في الإثبات .

وهنا الذي تشكك (٤) فيه لا يمنع من أن الظاهر على يدها كرامة ؛ لعدم وقوع التحدي بما وقع ، وكذلك ما جرى لأم موسى - عليه السلام - من إلهامها أن تلقيه في اليم ، وغير ذلك فهو كرامة ، ولم تثبت لموسى نبوة (٥) بعد ، وكذلك ما جرى للنبي - صلى الله عليه وسلم - من وقت مولده (٦) إلى حين ابتعثه (٧) الله ، فإنه كان من الكرامة ؛ اذ لم يكن مسبوقا بتحدو دعوى ، ولم يكن وقت مولد (٨) النبي (٩) - صلى الله عليه وسلم - نبيا (١٠) ليتوهم اضافة الآيات الموجودة إليه ، فتحقق ثبوت الكرامات ، وثبوتها دليل الجواز لا محالة .

ومما يستدل به ما جرى في زمن سليمان - عليه السلام - في عرش بلقيس (١١) حيث قال عفريت من الجن :

" أنا آتيك به قبل أن تقوم من مقامك (١٢) " .

" قال الذي عنده علم من الكتاب أنا آتيك به قبل أن يرتد إليك طرفك (١٣) " .

وهذه ليست معجزة لسليمان ؛ إذ لم يتحد بها ، بل طالبا لها من الغير ،

---

(١) سورة آل عمران من آية ٤٢ . (٢) بداية : ل ١٨١ / أ في ب .
(٣) أ : نقطع . (٤) بداية : ب ل ١٦٩ / أ في أ .
(٥) جـ : زيادة (الا) . (٦) بداية : ل ٢٣٢ / أ في جـ . (٧) أ : انبعثه .
(٨) جـ : مولده . (٩) جـ : بدون (النبي) . (١٠) أ ، ب : نبي .
(١١) بلقيس بنت الهدهاد بن شرحبيل ، من بني يعفر بن سكسك ، يمانية من أهل مأرب ، ملكة سبأ ، اختلف كثيرا في اسم أبيها ، ورويت حولها الأساطير .
انظر ترجمتها في : الأعلام ٢ / ٧٣ - ٧٤ ، وانظر قصتها مع سيدنا سليمان في جامع البيان لأبي جعفر الطبري ١٩ / ١٤٣ - ١٧٠ / ط دار الفكر ١٩٨٤ م ، البحر المحيط لمحمد بن يوسف أبي حيان ٧ / ٦٣ - ٨٠ طبع معه تفسير النهر الماد من البحر لأبي حيان والدر اللقيط من البحر المحيط لتاج الدين الحنفي النحوي ط / ٢ دار الفكر للطباعة والنشر ١٩٨٣ م
(١٢) سورة النمل من آية ٣٩ .
(١٣) سورة النمل من آية ٤٠ .

وكل ما وجد من ذلك غير مقرون بدعوى النبوة وطلبه دال على صدق مدعيها فيلتحق بقبيل الكرامات ، لامتناع كونه من قبيل المعجزات (١)

* * *

(١) راجع فصل الكرامات في : المختصر في أصول الدين ٢٤٢ ، الأصول و الفروع ٢٤/٣٠٠-٣٠٢ ، الاعتقاد على مذهب السلف ١٨٩-١٩٥ ، الإرشاد ٣١٦-٣٢١ ، العقيدة النظامية ٧٠-٧١ ، تبصرة الأدلة ٢/٥٨٦-٥٨٩ ، التمهيد لقواعد التوحيد ٢٥٢-٢٥٦ ، بحر الكلام ٥٦-٥٨ ، نهاية الأقدام ٤٩٧-٤٩٩ ، الأربعين ٣٨٤-٣٨٨ ، شرح الطوالع ٢١٣-٢١٤ ، متن المواقف ٣٧٠ ، شرح المقاصد ٢/١٤٩-١٥١ ، شرح العقائد النسفية ١/١٩٤-١٩٦ ، كتاب طبقات الأولياء ، لعمر بن علي بن أحمد بن الملقن/ت : نور الدين شريبة/ط ٢ دار المعرفة بيروت / ١٩٨٩ ، شرح الكبرى ٣٥٧-٣٥٨ ، شرح الفقه الأكبر للقاري ٧٩-٨٠ ، كتاب جامع كرامات الأولياء ليوسف بن اسماعيل النبهاني/ت : إبراهيم عطوة عوض ط ١ / مصطفى الحلبي ١٩٦٢م قضايا عقدية ١٠٠-١٠٧ .

باب فى إثبات السحر وتمييزه عن المعجزات ، وفيه الرد على منكرى الشياطين .

أما السحر فثابت وشائع فى لسان حملة الشريعة ، وقد اتفقوا عليه (١) ـ وهم أهل الحل والعقد ـ وإن اختلفوا فى أن الساحر كافرا أم لا يكفر بنفس السحر إلا أن يضيف شيئا إلى خلق غير الله ـ تعالى ـ (٢) .

ثم نوعه نوعين : أحدهما ما هو من جنس المقدور وإن كان خارقا للعادة ، كالتحلق (٣) فى الهواء (٤) ، والدخول فى الخَوْخَات (٥) .

ثم ذكر فى هذا القسم أن يسترق (٦) الساحر (٧) .

وهذا لا يلتحق بهذا ؛ فإنه إن أريد بكونه يسترق أن يعدم (٨) بعض جواهر (٩) ، فليس ذلك من جنس مقدوره . وإن أريد بذلك تأليف آخر على شكل غير شكله فليس التأليف من مقدوره أيضا ، إلا أن يريد به حركة بعض الجواهر إلى بعض الجهات ، فإنه من جنس المقدور .

ثم ذكر النوع الثانى ، وهو أن يقول الساحر أو يفعل فى محل قدرته ، فيخلق الله فى غير محل قدرته شيئا آخر ، وهذا كما إذا نفث (١٠) وعقد عقدا فيلحق المسحور مرض وألم فى جسمه (١١) .

وإذا فهمت ذلك فهذا جائز ، فإن ما هو من جنس المقدور ممكن لا محالة ، والممكن ينافى المستحيل ، فلا يثبت الإمكان والاستحالة على موضوع واحد .

وتقرير عدم المنافاة للمعجزة على النحو الذى قررناه فى الكرامات (١٢)

وأما خلق مرض أو لم أو بغض فى قالب آخر عند عقده ونفثه فلا استحالة فيه ؛ فإنه إذا جاز فعله (١٣) معرى (١٤) عن عقده ونفثه جاز فعله عقيب نفثه وعقده ، والمستحيل نسبة الأثر إلى نفثه وعقده ؛ إذ لا فاعل سوى الله ـ تعالى ـ .

---

(١) راجع : البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات ٧٧ ، الإرشاد ٣٢١ ، الجامع لأحكام القرآن ١ / ٤٣٦ / دار الريان للتراث عن طبعة دار الشعب ، شرح المقاصد ٢ / ١٥٢ .
(٢) راجع : الجامع لأحكام القرآن ١ / ٤٣٥ ـ ٤٣٦ / دار الريان للتراث .
(٣) بداية : ل ٢٣٢ / ب فى جـ . (٤) أ : النهوى . (٥) الخَوْخَة : كَوَّة فى الجدار تؤدى الضوء . راجع مختار الصحاح / مادة خوخ ٢١١ . راجع : الإرشاد ٣٢١ .
(٦) بداية : ل ١٨١ / ب فى ب ، استرق الشىء ضد استغلظ راجع مختار الصحاح ٢٧٤ .
(٧) راجع : الإرشاد ٣٢١ . (٨) أ ، ب : تعدم . بداية : ل ١٦٩ / ب فى أ .
(٩) ب : جوابه . (١٠) النفث : أقل من التفل وهو شبيه بالنفخ . راجع : مختار الصحاح / مادة نفث ٦٩٦ ، لسان العرب / مادة نفث ٦ / ٤٤٩١ . (١١) راجع : الإرشاد ٣٢٢ .
(١٢) راجع ص ٤٨٦ (١٣) أ ، ب ، جـ : فعلى . صححناه من د .
(١٤) د : معجزا .

وإذا (١) ثبت الجواز عقلا فالدال على الوقوع : قضية هاروت وماروت (٢) ، قال الله - تعالى - عنهما :

" يعلمون الناس السحر وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت ...... إلى قوله : فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه (٣) " .

وقوله تعالى : " سحروا أعين الناس واسترهبوهم وجاءوا بسحر عظيم (٤) "

وقوله تعالى : " ومن شر النفاثات في العقد (٥) " " وسحر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حتى أعلمه جبريل بموضعه فاستخرجه وحل عقده فزال ما به عند ذلك (٦) "

" وسحرت جارية عائشة (٧) "

فلا عبرة إذن بحثالة المعتزلة في إنكار السحر (٨) ، وكيف يستقيم على أصلهم إنكار ذلك وهم قائلون بالتولد (٩) ، ووقوع مقدور وهو (١٠) في غير محل القدرة ، فما يمنعهم من تقرير أمر في محل القدرة مولدا (١١) أمرا آخر في غير محلها ؟ فتأثير السحر على أصلهم لازم (١٢) .

وأما نحن فلا نرى للقدرة تأثيرا ، وهي متعلقة بما في محلها خاصة ، فإن قدر ألم في جسم خارج عن محلها فذلك بفعل الله - عز وجل - ، غير أن جريان العادة بوقوع حادث عقيب حادث في غير محله غير ممتنع ،

---

(١) بداية : ل ٢٣٣ / أ في جـ . (٢) هاروت وماروت : اختلف فيهما هل هما من الملائكة أم لا ؟ راجع متشابه القرآن ٩٩-١٠١ ، الجامع لأحكام القرآن ١ / ٤٤٠، ٤٤٣، ٤٤٤ / دار الريان للتراث . (٣) سورة البقرة من آية ١٠٢ . (٤) سورة الأعراف من آية ١١٦ .
(٥) سورة الفلق آية ٤ . (٦) رواه الإمام البخاري في صحيحه بسنده عن السيدة عائشة . راجع : صحيح البخاري ، كتاب الدعوات ، باب تكرير الدعاء ٢ / ٢٧٩ . (٧) راجع : الإرشاد ٣٢٢ ، الجامع لأحكام القرآن ١ / ٤٣٨ / دار الريان للتراث ، شرح المقاصد ٢ / ١٥٢ . أم المؤمنين السيدة عائشة : زوج رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وبنت أبي بكر الصديق ، روى عنها أحاديث كثيرة . انظر التعريف بها في الحلية ٢ / ٤٣-٥٠ ، تذكرة الحفاظ ١ / ٢٧-٢٩ ، إسعاف المبطأ برجال الموطأ ٤٩ ، الأعلام ٣ / ٢٤٠ أعلام النساء / كحالة ٣ / ٩-١٣١ / ط ٣ مؤسسة الرسالة ١٩٧٧م .
(٨) السحر عند المعتزلة : ضرب من التمويه والحيلة . راجع : متشابه القرآن ١٠١ ، شرح الأصول الخمسة ٥٧٢ ، الجامع لأحكام القرآن ١ / ٤٣٤، ٤٣٦ ، دار الريان للتراث ، شرح المقاصد ٢ / ١٥٢ . (٩) بداية : ل ١٧٠ / أ في أ .

(١٠) ب : كرر (وهو) ، المكرر بداية : ل ١٨٢ / أ في ب .

(١١) د : يولد .

(١٢) أ ، ب ، جـ : لزم ، د : الزم .

وقد زعم بعض الناس أن السحر انما يثبت فى نوعين :

أحدهما (١) : تفريق بين متحابيـن لقوله تعالـى :

" فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه " .

أو تخييـل لقولـه تعالـى :

" يخيل إليه من سحرهم أنها تسعى (٢) " .

وذكـر أنهم عملوا فى العِصِى (٣) زئبقا ، فلما حمى بالشمس ظهر اضطراب فـى العِصِى (٤) والحبال المصورة على صور (٥) الحيات (٦) .

والذى (٧) ارتضاه المحققون : أن السحر لا ينحصر فيما ذكروه .

فقد " تألم رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ من السحر حتى أعلم أنه فى مشـاقة فى بئـر (٨) .

وقد قال الشافعى (٩) ـ رضى الله تعالى عنه ـ لو أقر الساحر أن سحره يفضى الى الزهوق (١٠) غالبا قتلته بفعل ذلك السحر قصاصا (١١) .

وليس فى ذكـر آيـة التفريق حصـر فيـه .

والظاهر من قضية السحر أنهم سحروا أعين النـاس .

وقولـه " وجـاءوا بسحر عظيـم "

---

(١) بداية : ب٢٣٢/ب فى جـ . (٢) سورة طه من آية ٦٦ . (٣) أ ، ب ، جـ : العصا صححناه من د . (٤) ب : العصا . (٥) ب : وصـورة .
(٦) راجع : الجامع لأحكام القرآن ١/٤٣٦/ دار الريان للتراث . (٧) أ : الذى .
(٨) الحديث سبق تخريجه راجع ص ٤٩٥ (٩) الإمام الشافعى : أبو عبدالله محمد ابن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن السائب بن يزيد بن هاشم بن عبد المطلب ، م ٢٠٤ هـ ، عالم قريش الذى ينسب إليه المذهب الشافعى ، شرفه فى الحسب قربه من رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ ، وشرفه فى العلم ما خصه الله ـ تعالى ـ به من تصرفه فى وجوه العلم وتبسطه فى فنون الحكم ، ولد بغزة بفلسطين ، ونقل الى مكة وله سنتان ، توفى بمصر ، تتلمذ على الإمام مالك بن أنس ، ومسلم بن خالد الزنجى ، من تصانيفه : المسند فى الحديث ، الرسالة فى أصول الفقه ، أحكام القرآن ، اختلاف الحديث ، إثبات النبوة والرد على البراهمة ، المبسوط فى الفقه . انظر ترجمته فى : الفهرست ٢٦٣ـ٢٦٤ ، حلية الأولياء ٩/٦٣ ـ ١٦١ ، معجم الأدباء ٧/٢٨١ـ٣٢٧ ، وفيات الأعيان ٣/٣٠٥ـ٥١٠ ، العبر ١/٣٤٣ ، تذكرة الحفاظ ١/٣٦١ ـ ٣٦٣ ، الوافى بالوفيات ٢/١٧١ـ١٨١ ، تهذيب التهذيب ٩/٢٥ ، شذرات الذهب ٢/٩ـ١٠ معجم المؤلفين ٩/٣٢ـ٣٤ ، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ١/٢٧٣ـ٢٧٨ . (١٠) أ : الذهوق .
(١١) راجع : البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات ٧٩ ، الجامع لأحكام القرآن ١/٤٣٨ـ٤٣٩ / دار الريان للتراث .

ظاهر فى أن الأمر فوق الطور الذى نقله هذا القائل الا أن الأمة مجمعة على [أن] (١) إحياء الموتى لا ينال بالسحر (٢)، فيلزم الا يتوصل الساحر إلى إحياء الجماد، فلهذا قال هذا القائل إن السحرة خيلوا، ولم تكن حياة حقيقة الى أن أتت الحياة الحقيقية (٣) فى عصا موسى (٤) تتلقف ما صنعوا، وبطل كيدهم.

ثم (٥) قال:

(إن السحر يظهر على يد الفاسق، [والكرامة لا تظهر على يد الفاسق (٦)]) ١٧٠/أ

وهذا (٧) ليس من مقتضيات العقول، بل يجوز ظهور الكرامة على (٨) يد الفاسق (٧) أيضا

غير أن ذلك ملتقى من إجماع حملة الشريعة.

وقوله: (إن الكرامة وإن لم تظهر على يد الفاسق فلا تدل على الولاية قطعا) ١٧٠/ب

وقد تقدم ذلك (٩).

وقد علل ذلك بأنها لو دلت على قطع لأمن صاحبها العواقب، وذلك لم يجر لولى (١٠) اتفاقا (١١).

ولم تزل الأمة محرزة (١٢) على خوف العاقبة، والحذر من سوء الخاتمة، نسأل الله العون والعصمة.

ولم يبق فى الفصل إلا الكلام فى الجن والشياطين.
وقد نقل عن معظم المعتزلة إنكار ذلك (١٣).

---

(١) أ: بدون (ان) زدناه من ب، جـ ليستقيم النص.
(٢) راجع: البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات ٩١، الجامع لأحكام القرآن ١/٤٣٧/٤ دار الريان للتراث. (٣) أ: الحقيقة. (٤) بداية: ل ١٨٢/ ب فى ب.
(٥) بداية: ل ٢٣٤/أ فى جـ. (٦) أ، ب، جـ بدون ما بين القوسين. زدناه من د ليستقيم النص. (٧) أ: كرر ما بين الرقمين، حذفنا المكرر لعدم فائدته.
(٨) بداية: ل ١٧٠/ ب فى أ. (٩) راجع ص ٤٨٥
(١٠) أ: سحرا ولى. (١١) راجع: الإرشاد ٣٢٣. (١٢) أ: محرزة.
(١٣) راجع: المصدر السابق ٣٢٣، الجامع لأحكام القرآن ١/٤٤٠/ دار الريان للتراث، الكامل فى اختصار الشامل ل ٢٥٠/أ. وأشير إلى أن القاضى عبد الجبار لم ينكر الجن والشياطين. راجع: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ٧٧.

وهذا القول أخذوه من الفلاسفة فإنهم أشد الناس إنكارا لذلك ، قالوا (١) القول بأنه (٢) بين أيدينا أجسام ولا نراها تكذيب للحس ، وسعي في جحد الضرورات التي هي أوائل العقول (٣) ، وتبنى (٤) عليها البراهين ، وإليها ترجع المقدمات الصادقة اليقينية (٥) .

وهذا بناء منهم على أن الجسم واجب إدراكه عند سلامة الحاسة وارتفاع الموانع .

ونحن (٦) لا نسلم ذلك (٧) ؛ فان لكل مدرك إدراكا ، ويجوز أن يخلق (٨) إدراك لبعض الأجسام دون بعض .

وقولهم إن الإدراك واجب عند ارتفاع الموانع (٩) ينبني على حصر (١٠) الموانع ، وما لم يدرك من المدركات عندنا فيقوم مانع بالعين ينافي إدراكه ، فالذي ذكروه محل النزاع (١١) ولولا (١٢) يلزم منه الشك فيما علمناه ضرورة وبديهية ، فإن الضرورة لا تعلل (١٣) ولا يقاس عليها (١٤) ، فإذا اضطررنا الآن الى أنه ليس بين أيدينا فيله (١٥) فلا يلزم ان نضطر الى أنه لم يمر بنا جسم لم ندركه (١٦)

وقد تمكنت (١٧) هذه الشبهة من بعض المعتزلة الى أن قال : الجن المذكورون في القرآن هم قوم من البشر سكنوا البراري والقفار ، واستتروا عن الحاضرة فسموا (١٨) جنا .

والقرآن مصرح بإثبات إبليس وجنوده من الشياطين .

والسنة والاخبار المتواترة تشهد بهم .

وذكر الله من عظيم ملك سليمان عليه السلام ما سخر له من خدمة الشياطين ،

---

(١) أ : وأتوا ، ب ، جـ : وأبوا . صححناه من د . (٢) د : زيادة (يمر) .
(٣) د : بدون (اوائل العقول) . (٤) أ ، ب ، جـ ، د : تنبني .
(٥) راجع : المطالب العالية ٣١٦/٧ ، شرح المقاصد ٤٠/٢ ، الكامل في اختصار الشامل ٢٥٠/أ . (٦) أ : والجن . (٧) أ : لذلك .
(٨) أ ، ب ، جـ يخقق . صححناه من د .
(٩) أ : زيادة (ونحن لا تسلم لذلك) حذفنا الزيادة لعدم جدواها .
(١٠) بداية : ل ٢٣٤/ ب في جـ .
(١١) ب ، جـ : التنازع . (١٢) بداية : ل ١٨٣/ أ في ب .
(١٣) أ ، ب ، د : يعلل . تصحيف .
(١٤) أ ، ب ، د : عليه . (١٥) أ : نيله . تحريف ، ب ، جـ : نبله . صححناه من د . (١٦) أ : تدركه . (١٧) بداية : ل ١٧١/ أ في أ .
(١٨) أ : فستر .

وقـــول عفريت من الجـــــن :

" أنا آتيك بـه قبل أن تقوم من مقامك "

والمنكرون مسبوقون (١) بإجماع الأمة على إثبات الشياطين على الوجه الذى نقول ، ولا التفات إلى من (٢) شق العصا وخرق إجماعهم (٣).

* * *

---

(١) أ : مسبوقين . (٢) أ ، ب : ما .

(٣) راجع السحر فى : البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات ٧٧-١٠٨ ، الأصول والفروع ٢/٣٠٣-٣٠٤ ، الإرشاد ٣٢١-٣٢٣ ، شرح الإرشاد لابن ميمون ٥٥٩-٥٦٣ ، المطالب العالية ٨/١٤٣-١٤٦ ، الجامع لأحكام القرآن ١/٤٣٢-٤٤٥ ، شرح المقاصد ٢/١٥٢-١٥٣ ، شرح الكبرى ٣٥٧ ، شرح الفقه الاكبر لملا القارى ١٤٥-١٤٦ .

باب في الوجه الذي منه تدل المعجزة على صدق النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ .
ولاخفاء على ذوى البصائر أنه (١) لا يصح أن تكون دلالة المعجزة من جملة الأدلة السمعية ، إذ يستحيل ثبوت الأدلة السمعية قبل ثبوت دلالة المعجزة ، فلم يبق الا اختلاف (٢) الأئمة في أن دلالة المعجزة دلاله عقليه أو عادية .

فالذين قالوا دلالة المعجزة دلالة عقلية (٣) قالوا : تخصيص وجود الخارق بحالة دعوى المتحدى على وجه يقع (٤) إجابة له يدل هذا التخصيص على قصد الفاعل (٥) إلى تصديق المتحدى (٦) المجاب إلى ما دعى إليه ، كما أن تخصيص الممكنات كلها بوجه من وجوه الجواز يدل على قصد الفاعل الى تخصيصها بالوجه الذى وقعت عليه .

وهذا ضعيف ، فإن التصديق عندنا (٧) خبر عن الصدق ، وخبر الله أزلى لا يصح تعلق القصد به .

ثم التخصيص بموافقة الدعوى يدل على قصد الفاعل الى إيقاعه مختصا بهذه الحالة كسائر المخصصات من الممكنات .

وقد قرر (٨) صاحب الكتاب [أن] (٩) المعجزة لا تدل دلالة الأدلة العقلية ، من حيث يتصور وجود الخارق بدون دلالة النبوة ، والدليل العقلى لا يصح أن يوجد عاريا عن دلالته (١٠) .

وهذه مغالطة ، فإن الدليل ليس مجرد وجود الخارق ، وإنما الدلالة من حيث إجابة دعوى المتحدى بالخارق ، فمجرد (١١) الخارق لا يدل إذن ، فلم يكن هذا نقضا على من أجراها مجرى الأدلة العقلية .

وقد يقرر بعض الأصحاب من المحققين منهم أن دلالة المعجزة دلالة المواضعة (١٢) ، وذلك أن شخصا لو قال لشخص إذا فعلت كذا [فاعلم] (١٣) بذلك قصدى فى طلبك ، ففعل ما واضعه عليه علم من وقعت معه المواضعة أن من واضعه مريد طلبه على حسب

---

(١) أ ، ب ، جـ : ان . بداية : ل ٢٣٥/أ فى جـ . (٢) أ : ختلاف .
(٣) كالأستاذ الإسفراييني . راجع : شرح الكبرى ٣٦٤ . (٤) أ : تقع .
(٥) بداية : ل ١٨٣/ب فى ب . (٦) أ ، جـ : التحدى . (٧) أ ، ب ، جـ : عنده صححناه من د . (٨) أ ، ب ، جـ : قدر . صححناه من د . بداية : ل ١٧١/ب فى أ .
(٩) أ ، ب ، جـ : بدون (ان) زدناه من د ليستقيم النص . (١٠) راجع : الإرشاد ٣٢٤ .
(١١) بداية : ل ٢٣٥/ ب فى جـ . (١٢) كالأشعرى والجوينى . راجع : الإبانة ١١٠ ، الإرشاد ٣٢٤ ـ ٣٢٥ ، لمع الأدلة ١١٠ .
(١٣) أ ، ب ، جـ : بدون (فاعلم) زدناه ليستقيم النص .

ما واضعه عليه ، الا أن المواضعه قد تعرف بصريح يدل على التواضع ، وقد تعرف المواضعة بصريح من أحد المتواضعين وفعل من الثانى وهو ساكت ، فإذا [1] قال شخص فى محفل بمجلس ملك تأزر مجلسه بجمع أنا رسول الملك اليكم ،وآيتى أنه يخرق عادته وهو بمر أى من الملك وسمع ، ثم قال أيها الملك أن كنت صادقا فأخرق عادتك ، وقم وأقعد فأجابه إلى القيام ، كان ذلك كالتصريح على المواضعة على أن خرق عادته بقيامه يدل على إرساله ٠

وعلى هذين التقريرين رأوا امتناع صدور المعجزات على أيدى الكذابين [2] ؛ لأنه ينقلب الدليل شبهة ، والعلم جهلا على تقدير صدورها موافقة لدعوى الكاذب، وهذا متضح على [3] التقرير [4] الأول ، وعلى تقرير المواضعة أيضا ؛ لأن اللفظ لو كان نصا لايحتمل التتأويل فى حكم المواضعة لو أطلقه المطلق ثم تخلف معناه الذى دل عليه لكان خلفا ، وكذلك حكم [5] المواضعة فى الفعل ، إذ لو قدر وجوده مع فوات ما وقعت الموافقة عليه لكان خلفا ، والخلف على القديم محال ، فاستحال على التقريرين [6] صدور المعجزات على وفق دعوى الكذابين ٠

وأما من قال بأن دلالتها دلالة عادية [7] فينزلها منزلة قرائن الأحوال فى خجل الخجل ، ووجل الوجل ، فإنه يعرف بأمور شاهدة ولا يحيط بها الوصف ، ولو خرق الله العادة لعقب القرائن الجهل ، فيلزم على مقتضى ذلك لو خرقت العادة أن يجوز صدورها على أيدى الكذابين موافقة لتحديهم [8] ٠

وألزم المعتزلة الأصحاب ذلك من حيث قالوا :

" فإن الله يضل من يشاء ويهدى من يشاء [9] "

وقالوا [10] فما المانع من خلق خوارق العادات على وفق دعوى المدعين للنبوات، والمراد بذلك إظهار الضلالة ٠

فأما الأولون فأجابوا عن التقريرين من وجهين ٠

فعلى التقرير الأول قالوا : يجوز [11] من البارى الإضلال ، لكن لا يجوز ذلك [12]

---

(١) بداية : ل ١٨٤ / أ فى ب ٠ (٢) راجع: الإرشاد ٣٢٧ ، شرح الكبرى ٣٦٦ ٠

(٣) بداية : ل ٢٣٦ / أ فى جـ ٠ (٤) ب : التقدير ٠ (٥) بداية : ل ١٧٢ / أ فى أ ٠

(٦) ب : التقديرين ٠ (٧) كالباقلانى ٠ راجع : متن المواقف ٣٤٢ ٠

(٨) راجع: المصدر السابق نفس الصفحة ٠ (٩) سورة فاطر من آية ٨ ٠

(١٠) ب ،جـ : قالوا ،بداية : ل ١٨٤ / ب فى ب ٠

(١١) جـ : يجـــــوز ٠

(١٢) بداية : ل ٢٣٦ / ب فى جـ ٠

بالمعجزة ،كما يجوز خلق السواد في محل معين ، ولكن لا مع وجود البياض، فالمعية (١) في النقيضين محال ، والإضلال بالدليل قلب الدليل شبهة والعلم جهلا ، وذلك محال •

وعلى التقرير الثاني وهو أن الدليل من جهة المواضعة قالوا : يجوز أن يضل لا بالخلف في القول ، وإذا كانت المعجزة تتنزل منزلة التصريح بلفظ ناص (٢) على التصديق فلا يصح الإضلال به ، فكذلك لا يصح الإضلال بما يدل على التصديق وإن كان بحكم المواضعة •

وأما من قال دلالتها عادية فلا معنى لمنع صدورها على يد الكاذب بتقدير خرق العادة ، وإنما قلنا تقدير (٣) خرق العادة ؛ لأنه ما دامت العادة مطردة فالعلم بمقتضى (٤) العادة حاصل ، وأن (٥) انقلاب (٦) العلم جهلا بتقدير انتفاء المعلوم مع وجود العلم محال •

ثم قرر (٧) صاحب الكتاب الجواب عن هذه الشبهة التي تكلمنا عليها بأن من شهد مجلس الملك في صورة المثال المفروض ، وسمع دعوى المتحدى بقيام الملك وقعوده ، فإنه يعلم تصديقه مع الذهول عن عدل الملك وجوده ، وأنه ممن يريد الضلال أو الهداية ، فتبين أن الدلالة لا تتوقف على البحث في هذه الأمور (٨) •

وهذا (٩) الجواب عندي فيه نظر ؛ فإنه يلزم أن تكون هذه القرائن مفيدة للعلم بحكم العادة ، والقرائن مفيدة للعلم (١٠) ضرورة لا بطريق نظر في وسط ، فلو قدر انخراق العادة بقصد الاضلال بهذا الطريق لعدم العاقل مذاق العلم ، ولم يلزم منه محال •

ثم طالب المعتزلة بوجه دلالة المعجزة على أصلهم (١١) •

فإن قالوا وجه دلالتها امتناع الإضلال على الباري (١٢) •

قلنا : امتناع الإضلال لا يحقق دلالتها ،والدليل عليه أن الفعل المعتاد لا يدل باعتبار أن الله لا يضل ، فلا بد أن تكون لها دلالة في نفسها ليكون الإتيان (١٣)

---

(١) ب: فالمعينه • (٢) ب : ناصر • (٣) ب ،جـ : بتقدير • (٤) بداية :ل ١٧٢/ ب في أ • (٥) ب ،جـ : بدون (وان) • (٦) ب : وانقلاب ،جـ : وتقدير انقلاب • (٧) أ، ب : قدر • (٨) راجع: الإرشاد ٣٢٦ •

(٩) بداية : ب٢٣٧/أ في جـ • (١٠) بداية : ل١٨٥/ أ في ب •

(١١) راجع : المصدر السابق ٣٢٧ • (١٢) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة •

(١٣) ب : الإثبات •

بها بدون صحة القول بثبوت مدلولها إضلالا ، وعن ذلك الوجه وقعت المطالبة ، فإن التجئوا (١) إلى دلالة المواضعة أو دلالة التخصيص فقط نطقوا بوجه امتناع الإضلال بالمعجزة ، وإن زعموا أن دلالتها عادية تجرى مجرى قرائن الأحوال فيجوز خرق (٢) العادة وانتفاء حصول العلم عقيبها (٣) .

فهذا تمام الكلام على هذه الشبهة ، وفي ضمنه البحث عن مسألة صدور المعجزة على أيدى الكذابين ، وأنه من جنس المقدور أم لا ؟ .

ثم صرح بأن جنسها يجوز صدوره من غير دلالة (٤) الصدق (٥) .

وأراد (٦) : أن الفعل اذا قدر بغير دعوى يماثل ما كان وفق الدعوى ، فإن سبق الدعوى لا يغير حقيقته .

ثم أورد على نفسه سؤالا فقال : لو قال قائل إن صح لكم ذلك شاهدا فما الجامع بين الغائب والشاهد ؟ وقد قررتم أن الجمع بين الغائب والشاهد بغير جامع يجر إلى الاتحاد والدهر والتجسيم والتشبيه وكل ضلالة (٧) .

ثم أيد (٨) هذا القائل سؤاله بأن المدرك في الشاهد إنما أدرك بقرائن الأحوال ، وقرائن الأحوال تختص بدرك الشاهد ، ولا جريان لها في غير شاهد ، فامتنع هذا الاستدلال في (٩) الغائب على هذا الوجه (١٠) .

وأجاب بأنا لم نقس غائبا على شاهد ، ولا قصدنا بينهما جمعا ، وإنما ذكرنا ذلك إيناسا بضرب الأمثال ، وإلا فمدرك دلالة المعجزة على التصديق ضرورى ، ودعوى أن ذلك ثابت باعتبار قرائن الأحوال ليس بصحيح ؛ فإنا لو لم نشاهد الملك ، وكان من وراء الستور ، وعلمنا سمعه للمتحدى بتحريك الستر وحركه لفهم بحكم (١١) دلالة المواضعة أنه وافق (١٢) في التواضع ، وأتى بما تواضعا عليه دالا على إرسالة (١٣) ، وما أوتى أحد من منكرى النبوات في جحد دلالة المعجزة إلا من جهة الجهل بأركانها (١٤) ، فقد يجهل أن الخارق للعادة (١٥) فعل الله ــ تعالى ــ ولا يعتقد الصانع المختار ،

---

(١) أ ، ب ، جـ : التجأوا . (٢) أ : فوق . (٣) راجع الأجوبة المذكورة في المصدر السابق نفس الصفحة . (٤) بداية : ل ١٧٣ / أ في أ . (٥) راجع المصدر السابق ٣٢٨ .
(٦) بداية : ل ٢٣٧ / ب في جـ . (٧) راجع السؤال في المصدر السابق ٣٢٨ .
(٨) أ ، ب ، جـ : أخذ . (٩) بداية : ل ١٨٥ / ب في ب .
(١٠) راجع : المصدر السابق ٣٢٨ . (١١) أ : يحكم . (١٢) ب : وفق .
(١٣) راجع الجواب المذكور في المصدر السابق ٣٢٨ ــ ٣٣٠ . (١٤) ب : لأركانها .
(١٥) بداية : ل ٢٣٨ / أ في جـ .

بل يعتقد صدور العالم عن علة توجب بالذات بتوسط عقول ونفوس وحركات أفلاك وطبائع ، وهذا لم يتحقق عنده ثبوت ما يدل ليفهم وجه دلالته ، وقد يعتقد أنه ليس خارقا للعادة وأنه مما يجوز التوصل إليه (١) بالحيل والغوص فى العلوم فأما من هدى لمسلك الحق وعرف أن الذى وقع به التحدى فعل (٢) لله - تعالى - وهو عالم بدعوى المتحدى ، وأنه لا يتوصل إليه بالحيل ، وأنه (٣) خارق للعادة فعله الله-تعالى- على وفق دعوى النبى إجابة له لم يسترب فى حصول العلم ،ولا يختص ذلك بصورة ، ولا يفتقر فى دلالته (٤) إلى مثال يضرب فى الشاهد ، فلو أتى النبى وقال قد علمتم أن لكم ربا قادرا على ما يشاء، وأن إحياء الموتى ليس مما يدخل تحت مسالك الحيل (٥) ، وإنما ينفرد بالاقتدار عليه فاطر البرية ،وتعلمون أن الله عالم بسرنا وعلانيتنا ،وما نخفيه فى سرائرنا ، وما نبديه فى ظواهرنا ، ثم يقول إلهى إن كنت صادقا فى دعوى الرسالة فاحى هذه العظام الرميمة ، فيتمثل ذلك شخصا ينطق لم يسترب أحد منهم بعد تحقيق هذه الأركان فى ثبوت صدقه .

فان قيل كيف تدعى الضرورة فى ثبوت التصديق والتصديق (٦) خبر نفسى ، إنه (٧) لا صوت فى الصورة المفروضة وأصل كلام النفس مما لا يدرك إلا بدقيق النظر، فيكف تدعون الضرورة فى ثبوت ما أصله لا يعرف إلا بدقيق النظر ، وفيه يخالفكم معظم العقلاء .

والجواب : قد تقدم القول بأن ثبوت معنى فى النفس مما يحسه الإنسان كما يحس آلامه ولذاته (٨) ، فهو أمر ضرورى لا نزاع فيه بين العقلاء ،وإنما وقع التنازع فى تمييز ذلك المعنى عن بقية المعانى ، فقد يرده المعتزلة إلى العلم والإرادة ، وقد يسميه بعضهم الخواطر والهواجس .

وذلك نزاع (٩) فى تمييزه عن هذه المعانى فنحن نحقق (١٠) تميزه (١١) عنها ، وهم يقولون هو راجع إليها ، فلا نزاع فى الحقيقة (١٢) ، غير أنهم قالوا فى حق البارى - تعالى - إنه مريد لنفسه ، أو مريد بإرادة حادثة ،وقد بطل ذلك

---

(١) بداية : ل ١٧٣/ ب فى أ . (٢) أ : فعلا .

(٣) أ : أنه . (٤) أ : دلالة . (٥) بداية : ل ١٨٦/ أ فى ب .

(٦) بداية : ل ٢٣٨/ ب فى ج. (٧) ب : يدعون .

(٨) راجع ص (٩) بداية : ل ١٧٤/ أ فى أ .

(١٠) أ ، ب ، ج : نتحقق . صححناه من د .

(١١) ب ، ج : تمييزه . (١٢) ج : تحقيقه ، د : حقيقته .

عليهم (١) ، فيبطل عليهم إشعار دلالة المعجزة بالتصديق؛ لأن ما في النفس إذن رجع إلى ذلك ، ولم تستمر (٢) لهم نسبة إلى فاعل المعجزة ، فبطل على أصلهم دلالة المعجزة (٣) .

* * *

---

(١) راجع ص ١٣٥-١٤١ (٢) أ : يستمر .

(٣) راجع وجه دلالة المعجزة في : أصول الدين ١٧٨- ١٧٩ ، الإرشاد ٣٢٤-٣٣٠ ، العقيدة النظامية ٦٨-٦٩ ، التمهيد لقواعد التوحيد ٢٣٨ ، متن المواقف ٣٤١-٣٤٢ ، شرح الكبرى ٣٦٣-٣٦٦ .

فصل : تكلم فى [هــذا] (١) الفصل (٢) فى أن هل فى المقدور إقامة دليل (٣) على صدق الرسول غير المعجزة أم لا ؟

وقد ادعى أنه غير ممكن (٤) ، فإن ما يقدر دليلا إما أن يكون معتادا أو غير معتاد (٥) .

وهذه قسمة حاصرة دائرة بين النفى والإثبات ، فإن كان معتادا فيستوى فيه البر والفاجر وإن كان غير معتاد فإما أن تسبقه دعوى أم لا ، فإن سبقته الدعوى فهو المعجزة ، وإن لم تسبقه الدعوى فلا اختصاص له بأحد من البرية .

وهذا يرد عليه ان يقال إذا لم يحصر (٦) الأجناس ولا أوصاف (٧) الأجناس ضبط (٨) فيجوز أن يكون ثمة (٩) جنس لم يطلع عليه إذا وجد دل على صدق النبى لذاته ، فالحكم (١٠) على ذلك الشىء الذى لا تفهم حقيقته بعدم (١١) الدلالة غير متجه .

وجوابه أن ذلك المعلوم وإن جهلت حقيقته فلا يخلو إما أن يكون معتادا أو غير معتاد ، وإذا انتفت الدلالة فى المعتاد انحصرت فى غير المعتاد ، وشرط دلالته سبق الدعوى ، فهو المعجزة (١٢) .

* * *

---

(١) أ ، ب ، ج : بدون (هذا) زدناه من د ليستقيم النص .

(٢) أ : الفعل . (٣) بداية : ل ١٨٦ /ب فى ب .

(٤) راجع: الإرشاد ٣٣١.ذهب الباقلانى إلى أنه لا يجوز أن يدل على صدق الرسول شىء غير المعجزة . راجع هداية المسترشدين ل ٣٩/ب . (٥) بداية : ل ٢٣٩/ أ فى ج . (٦) أ ، ب ، ج ، د: تنحصر . صححناه ليستقيم النص .

(٧) أ ، ب ، ج : والأوصاف . صححناه من د . (٨) أ ، ج : صطه . د : بدون (ضبط) . (٩) د : ثم . (١٠) أ: كرر : (فالحكم) حذفنا المكرر لعدم فائدته . (١١) أ ، ب ، ج : يقدم . صححناه من د .

(١٢) راجع هذا الفصل فى : المصدر السابق ٣٣١ ، شرح الإرشاد لابن ميمون ٥٦٨ .

فصل [في إثبات استحالة الخلف والكذب على خبر الله تعالى]

قال (فإن قيل إذا سلم لكم أن المعجزة تدل من حيث نزولها (١) منزلة التصديق بالقول فتحتاجون (٢) إلى إثبات استحالة الخلف والكذب على خبر الله ، ولا سبيل الى إثباته بالسمع ، فإن مرجع الأدلة السمعية الى قول الله إلى آخر الفصل) ١٧٤/أ

قلت (٣) : استدلال أصحابنا على وجوب الصدق (٤) للباري تعالى بوجوه :
الأول : هو أن كل عالم (٥) يجد في نفسه خبرا عن معلومه ، والخبر عن المعلوم على ما هو به يضاد (٦) وجود الخبر الكذب ولا يجامعه ، فلا يتصور وجود الخبر الكذب إلا بعد عدم ما (٧) يضاده (٨) ، والقائم بذاته لا يكون إلا قديما ، والقديم لا يصح عدمه ، فيلزم من ذلك استحالة وجود الكذب عليه (٩) .

فإن قيل نرى (١٠) العالم محدث (١١) نفسه بالكذب مع علمه .
قلنا : ليس ذلك خبرا محققا (١٢) ، وإنما هو تقدير اخبار ، ولا يكون تقدير الاخبار اخبارا ، وهو كما يقدر العالم اعتقادا يتعلق (١٣) بضد ما علمه ، ولو كان ذلك التقدير عقدا لاجتمع مع العلم ضده ، وهو محال .

الوجه الثاني : أن الكذب إنما يتحقق بتقدير وساوس ، ولا تكون إلا حادثة ، والباري يستحيل أن يكون محلا للحوادث ، فاستحال قيام الكذب به .
الوجه الثالث : أن الكذب آفة ونقص يستحيل عليه .

فإن قيل كيف يستقيم منكم دعوى كونه نقصا ، وهو عندكم ليس بقبيح لعينه .
قلنا : الآفة (١٤) والنقص لا تستدعي أن تكون قبيحة ، فإن الجنون والخرس والصمم والعمى من فعل الله سبحانه اتفاقا ، وقد اتفقنا على أن الباري لا قبيح (١٥) في فعله . وهي آفات ونقص .

فإن قيل فمعتمدكم في نفي النقائص السمع (١٦) ، ولا يثبت السمع إلا بعد إثبات الصدق في الكلام ، فقد استدللتم على الشيء بما يتوقف ثبوته عليه ،

---

(١) ب، ج : تنزيلها . (٢) أ: فيحتاجون . (٣) ب : قلنا .
(٤) بداية: ل ١٧٤/ب في أ . (٥) بداية: ل ٢٣٩/ ب في ج . (٦) ب : مضاد .
(٧) ب : من . (٨) ب : مضاده . (٩) الاستدلال المذكور للإسفراييني والجويني . راجع: الإرشاد ٣٣٤-٣٣٥، شرح الكبرى . (١٠) أ : ندى .
(١١) أ، ب : يحدث . (١٢) بداية: ل ١٨٧/ أ في ب . (١٣) أ : متعلق .
(١٤) أ : الالفة . (١٥) ب : قبح .
(١٦) بداية : ل ٢٤٠/ أ في ج .

وهـــذا ممتنـــع .

قلنا من أصحابنا من ينفى النقائص بدلالة العقل ، إذ لا يمكن القـــول بوجوبها ، ولا يتصف إلا بواجب ، ومن نفى النقائص بدلالة السمع فيقول (١) : ثبوت أصل الرسالة بالمعجزة لا يتوقف على وجوب الصدق ، بل يدل (٢) حصـول المعجزة على مطابقة دعواه على تعلق خطاب التبليغ بـه ، والأمر لا يتطرق إليـــه التصديق والتكذيب .

والتحقيق (٣) عندى فى هذا الفصل أن تقرير كون الكذب نقصا ينبنى علـــى الحرف السابق ، وهو أن العالم لا يقوم بـه إلا تقدير اخبار ، ولا يصح أن يقوم بـــه الخبر الكاذب (٤) ، وإذا كان الخبر الكذب يلازم الجهل المضاد للعلم وهـــو آفـة ونقص فيلزم إذن من الكذب الآفـة والنقـص .

الوجـه الرابع : هو أن كل مخبر مجرد النظـر إليه فيصح من العالم به (٥) أن (٦) يخبر بـه على ما هو عليه ، ولو صح الكذب عليه لوجب ، ولا ممتنع (٧) ما علم صحته عليه ، وذلك محال ، ولأن ما صح عليه فلابد أن يكون على حكم الوجوب ، وإلا كانت ذاته موسومة (٨) بحكم الجواز ، وهو محال .

قولـه فى مبدأ الفصل (٩) فى السـؤال :

(إن مستند الإجماع الآيـــة) ١٧٥/أ

غير مستقيم ، فإنها غير قاطعة فى ثبوت كون الإجماع حجة ، والقواطع لا يستدل عليها إلا بالنصوص التى تنبو (١٠) عن قبول التأويل ، وإنما الإجماع لابد أن يستند إلى قول (١١) فيما اجتمع عليه ، أو فى كونه حجة ، فلا يثبت الاحتجاج (١٢) بـــه إلا بعد ثبوت صحة السمع ، فلو قرر (١٣) السائل كلامه بهذا الحرف لكان حسنا .

قوله بعد ذلك فى الجـواب :

(إن الرسـالة تثبت بدون تحقيق القول فى الصدق ، لأنها تدل على الإنشاء ، والأمر لا يدخله (١٤) الصدق والكذب ، وهو كقول القائل وكلتك ، فإنها وإن كانت

---

(١) أ : فنقول . (٢) أ، ب ، جـ : زيادة (على) صححناه من د .
(٣) بداية : ل ١٧٥/أ فى أ . (٤) راجع ص ٥٠٧ (٥) ب : بدون (به) .
(٦) بداية : ل ١٨٧/ب فى ب . (٧) أ، ب، جـ : ولا امتنع . (٨) أ : موسوسه .
(٩) بداية : ل ٢٤٠/ب فى جـ . (١٠) ب : تنبئ . د : تنبوا . نبا الشئ عنه : تجافى وتباعد وبابه سما . راجع : مختار الصحاح/مادة نبا ٦٦٩ .
(١١) أ: قوم . (١٢) د . الإجماع . (١٣) أ، ب ، جـ : قدر . صححناه من د .
(١٤) ب : زيادة (فـى)

صيغة اخبار ، فليس المراد بها الاخبار ، وإنما المراد بها الإنشاء) ١٧٥/أ

صحيح ، وقد استدل عليه بأن (١) معرفة صحة دعوى مدعى الرسالة بحضرة (٢) الملك إذا طابقه فى دعواه وأجابه إلى ما طلب منه معلوم ، وإن كان الملك ممن ينقسم (٣) عليه الكذب والخلف ، وهو مع ذلك لا يستراب فى الصورة المفروضة فى ثبوت رسالة المدعى (٤) .

ثم قال بعد ذلك :

(لا يثبت صدق الرسول (٥) فيما يبلغه من تفاصيل الخطاب فى الحلال والحرام إلا بتصديق الله إياه فى جميع أخباره ، وإن كان أصل الرسالة ثابتا (٦) بدون ذلك) ١٧٥/

وهذا الكلام فيه إشكال ، فإن المعجزة إن دلت على الإنشاء فلا يمكن أن تكون دلالتها التصديق ، إذ الأمر لا يتصور تطرق التصديق والتكذيب إليه ، وهو فى المثال كما ذكر فى لفظ التوكيل (٧) ، فإنه إذا كانت دلالته (٨) على (٩) الإنشاء فلا يكون دالا على الاخبار ، وكذلك كل لفظ مشترك فإنه [يدل] (١٠) على أحد المختلفين بالحقيقة على البدل ، ولا يدل على الجمع .

ويمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال لاخفاء أن الملك فى الصورة المفروضة إذا دلت موافقته بخرق عادته (١١) على الرسالة ، وإذا أدى (١٢) وبلغ ما أنهى (١٣) عن الملك بمرأى (١٤) منه ومسمع (١٥) وهو يقصده (١٦) بخرق (١٧) عادته فيدل على تصديقه ، وعند [ذلك] (١٨) يحتاج إلى بيان صدقه فى تصديقه .

ثم نقل عن الأستاذ مسلكا (١٩) [فى تقرير] (٢٠) الصدق وحاصله

---

(١) أ ، ب ، ج : ان . (٢) أ : بحضرة . (٣) أ : بنقم . (٤) راجع: الإرشاد ٣٣٢ .
(٥) بداية : ل ١٧٥/ب فى أ . (٦) بداية : ل ٢٤١/أ فى ج . (٧) راجع: المصدر السابق ٣٣٢ .
(٨) أ : ذلك . (٩) بداية : ل ١٨٨/أ فى ب . (١٠) أ ، ب : بدون (يدل) زدناه من ج ليستقيم النص . (١١) أ : عاديه . (١٢) أ ، ب ، د : ودى ، ج : ورى .
(١٣) أ ، ج : انهما . د أنهاه . (١٤) د : بمرء . (١٥) أ : ومستمع
(١٦) أ : ويقصده . (١٧) د : بخارق .
(١٨) أ : بدون (ذلك) زدناه من ب ، ج ، د ليستقيم النص .
(١٩) أ : زيادة (إلى) حذفنا الزيادة لعدم جدواها .
(٢٠) أ : بدون (فى تقرير) زدناه من ب ، ج ، د ليستقيم النص .

أن الوعيد (١) بالعقاب والوعد بالثواب خبران [ولا] (٢) يتعقل (٣) الوجوب إلا بوعيد ، وإذا لم يوثق (٤) بصدق الخبر فى وعيده لم يعقل (٥) الوجوب .

والأحكام ليست صفات الأفعال (٦) عندنا على ما قررناه (٧) فى مسألة التحسين والتقبيح (٨) ، وفى ذلك إبطال أن له أمرا مطاعا ونهيا (٩) متبعا ، ووصف الملك الثابت له (١٠) ينتفى على تقدير ألا (١١) يكون له أمر (١٢) مطاع [ونهى] (١٣) متبع (١٤) .

واعترض عليه بأنه لا يقطع الطلبات المتوجهة (١٥) عليه (١٦) ، ومن (١٧) ينازع (١٨) فى (١٩) [النبوة] (٢٠) يمنع أن له أمرا ونهيا ، والأستاذ يقول بعد ثبوت الدلائل على [إثبات] (٢١) علم البارى وقدرته وإرادته (٢٢) وكلامه فالعقل ضرورة يجوز توجه أوامره (٢٣) [وتحقيق] (٢٤) الوعد والوعيد على الطاعة والمخالفة (٢٥) ، وفى تجويز الكذب نفى [ما علم جوازه] (٢٧) ولا سبيل إليه .

ثم قرر (٢٨) صاحب الكتاب مسلكا فى الجواب بأن (٢٩) [قال : (والذى] (٣٠) عليه التعويل فى غرض الفصل ..... إلى قوله (٣١) معلوم بطلانه (٣٢)) ١٧٦/أ

وهذا القول (٣٣) [الذى ذكره الإمام (٣٤)] فى هذا المسلك صحيح ، وقد تقدم تقريره (٣٥) .

---

(١) د : التوعد . (٢) أ : بدون (ولا) زدناه من ب ، ج ، د ليستقيم النص . (٣) ج ، د : ينعقل
(٤) د : يثق . (٥) أ : يكن . (٦) د : صفاتا للأفعال . (٧) ب : قدرناه . (٨) راجع ص ٩٨
(٩) أ : وهو . (١٠) د : للالاه . (١١) بداية : ل ٢٤١/ب فى جـ . (١٢) أ : امرا .
(١٣) أ : بدون (ونهى) زدناه من ب ، ج ، د ليستقيم النص . (١٤) راجع : الإرشاد ٣٣٣-٣٣٤ . (١٥) أ ، ب ، ج : الموجبة . صححناه من د . (١٦) راجع : المصدر المذكور ٣٣٤ . (١٧) د : ولم . (١٨) أ : ينائبه . (١٩) أ : عنه . (٢٠) أ : بدون (النبوة) د : النبوات . زدناه من ب ، ج ليستقيم النص . (٢١) أ : بدون (اثبات) زدناه من ب ، ج ليستقيم النص . (٢٢) د : وارادته وقدرته . (٢٣) أ : أمرا . (٢٤) أ : بدون (وتحقيق) زدناه من ب ، ج ، د ليستقيم النص . (٢٥) بداية : ل ١٧٦/أ فى أ .
(٢٦) أ : زيادة (عليه) حذفنا الزيادة لعدم جدواها . (٢٧) أ : بدون (ما علم جوازه) زدناه من ب ، ج ، د ليستقيم النص . (٢٨) د : قال . (٢٩) أ : زيادة (الخطر) حذفنا الزيادة ليستقيم النص . (٣٠) أ : بدون (قال : والذى) زدناه من ب ، ج ، د ليستقيم النص .
(٣١) د : زيادة (ذلك) . (٣٢) د : بطلته . راجع جواب الجوينى المذكور فى : الإرشاد ٣٣٤-٣٣٥ . (٣٣) ب ، ج ، د : بدون (القول) . (٣٤) أ : بدون (الذى ذكره الإمام) زدناه من ب ، ج ، د ليستقيم النص .
(٣٥) ب : تقديره . د : زيادة (ومنعه فى اثناء التقرير وجود ضد يضاد العلم صحيح الى قوله فيما علم فيه الجواز) . راجع ص ١٣٠-١٤١ ، ١٩٤-١٩٧ .

قوله بعد ذلك التقرير (١) :

([إن العالم بالشيء] (٢) يخبر (٣) عن معلومه على (٤) ما هو عليه) ١٧٦/أ

قد سبق تقريره (٥) ، ومنعه (٦) عن ذلك (٧) [وجود] (٨) ضد (٩) يضاد (١٠) العلم صحيح ، لقيام الدليل على (١١) وجوب اتصافه بالعلم ، فالذهول والغفلة وإن (١٢) ضادا الكلام (١٣) فهو يضاد العلم ، ولا يتصور وجود ضد للكلام هو ضد للعلم ، وإذا انتفى الخبر الصدق فلابد من وجود ضده ، فتعين القول بثبوت ضد هو خبر خلف ، وهذا يستدعى كلاما فى حصر الأضداد المنافية للخبر الصدق ليلزم من انتفائها بأسرها (١٤) تعين الخبر الكاذب ، ولا سبيل إلى بيانه إلا بهذه القضية الجملية ، وهو أن الضد له إما أن يضاد الصفات التى قام الدليل على إثباتها أولا ، والقول بوجود ما يضاد ما وجب اتصافه به محال ، وإن كان لا يضاد الصفات ويختص بمضادة الخبر الصدق ففيه استحالة ثبوت الصدق عليه ، وهو ابطال الجواز فيما علم فيه الجواز ، .

ثم قال : (لو قدرنا شاهدا عالما ، فإنه يصح أن يخبر صدقا عن معلوم ، ولو قبح القول فيما ذكره السائل أدى إلى أن يمتنع على العالم أن يخبر عن معلومه ، وذلك مخالفة البديهة ، وإذا بطل ثبوت الاستحالة شاهدا لزم امتناعها غائبا) ١٧٦/أ

وهذا مدخول ، فإن ما تتصف به الذوات شاهدا موسوم (١٥) بحكم الجواز ، وكل جائز يجوز تبدله بنقيضه ، فلا يمتنع على الموصوف واحد من النقيضين على البدل ، ومـا (١٦) يتصف به الغائب ثابت على حكم الوجوب ، فيمتنع ثبوت نقيضه ، فلم يلزم من انتفاء الامتناع شاهدا انتفاء الامتناع غائبا لثبوته بناء على وجوب نقيضه (١٧) ، فتأمل ذلك .

ثم أورد على نفسه سؤالا على كلام النفس وهو : أن دعوى البديهة

---

(١) ب ، جـ ، د : بدون (التقرير) . (٢) أ : بدون (ان العالم بالشيء) زدناه من ب ، جـ ، د ليستقيم النص . (٣) د : يخفى . (٤) د : بدون (على) .
(٥) راجع صـ ٥٠٧ (٦) ب ، جـ ، د : زيادة (فى أثناء التقرير) .
(٧) ب ، جـ ، د : بدون (عن ذلك) . (٨) أ : بدون (وجود) زدناه من ب ، جـ ، د ليستقيم النص . (٩) بداية : ل ١٨٨/ ب فى ب .
(١٠) د : بدون يضاد . (١١) د : بهما . (١٢) أ : والا .
(١٣) أ : ضاد والكلام . (١٤) بداية : ل ٢٤٢/أ فى جـ . (١٥) ب : مرسوم .
(١٦) أ ، ب ، جـ : وما . صححناه من د .
(١٧) بداية : ل ١٧٦/ ب فى أ .

فى تفصيل أمر نفى (١) معظم العقلاء أصله لا سبيل إليه (٢) ؛ لأن (٣) معظم العقلاء إذا نفوا (٤) أصله ، فيدل على خروجه عن قسم الضروريات والنظر فى تفصيله فرع أصله ، فالعلم (٥) به متأخر عن العلم بأصله ، فيمتنع أن يكون ضروريا

وأجاب عنه بأن إدراك المعنى المعبر عنه فى النفس ضرورى ، و إنما تنازع العقلاء فى تمييزه ، فإذا تميز عما سواه من العلم والإرادة والاعتقاد لم يمتنع أن يحكم عليه بامتناع أمر عليه ضرورة (٦) .

ثم أورد سؤالا وهو : أنه لا يمتنع مع القول بكلام النفس تقدير خلف وخبر فى النفس على خلاف ما هو عليه .

وأجاب عن ذلك بأنه ليس اخبارا (٧) محققا ، وإنما هو تقدير أخبار ، وقد سبق التنبيه على ذلك فى الأدلة المقررة فى ابتداء الفصل (٨)

* * *

(١) أ ، ب ، جـ : ففى . صححناه من د ليستقيم النص .

(٢) ب ، جـ : له . (٣) بداية : ل ٢٤٢ / ب فى جـ .

(٤) أ ، ب ، جـ بنوا . صححناه من د ليستقيم النص .

(٥) بداية : ل ١٨٩ / أ فى ب . (٦) راجع السؤال والجواب فى : الإرشاد ٣٣٥-٣٣٦ . (٧) أ : اعتبارا .

(٨) راجع ص ٥٠٧ . راجع هذا الفصل فى : المصدر السابق ٣٣١-٣٣٧ ، شرح المواقف ١٦٠-١٦٣ ، شرح الكبرى ٣٦٦-٣٦٧ .

فصل : وذكر أن المقصود منه إثبات نبوة نبينا محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ ، وأن المنكر لنبوتـه فرقتان (١) :

إحداهمـا : أنكروا جواز النسـخ (٢) .

والثانيـة : أبدت مراء فى معجزاته وآياته (٣) .

ثم ذكر فرقة ثالثة يعرفون بالعيسوية (٤) أنهم قالوا بثبوت نبوته الى العـرب خاصـة (٥) ، وهؤلاء لا ينكرون نبوته ، فالمنكر إذن لنبوته فرقتان فقط .

وهذا الفصل نتكلم فيه على جواز النسخ ، وفيه رد قول أحد الفريقين ، ونتكلم (٦) فى الفصل الذى يليه على معجزاتـه ، ونرد قول من أبدى مرآء (٧) فيها .

وقد قدم على الكلام فى إثبات الجواز القول فى حقيقة النسخ (٨) .

ولا شك أن الكلام فى تجويز الشىء فرع فهمه ، وقد ارتضى فى حد النسخ ما ذكره القاضى وهو : أن النسخ هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بخطاب آخـر على وجـه لولاه لاستقر الحكم (٩) المنسوخ (١٠) .

قال : (ومن ضرورة ثبوت النسخ على التحقيق رفع حكم بعد ثبوته ، والمعتزلـة يأبون أن النسخ رفع حكم بعد ثبوته ، وإنما يبين به انتهاء مدة (١١) الحكم (١٢) ، وإلى ذلك مال بعض أئمتنا (١٣) .... إلخ) ١٧٧ / أ

---

(١) راجع : الإرشاد ٣٣٨ . (٢) ذهب معظم اليهود إلى إنكار جواز نسخ شريعتهم على اختلاف بينهم ، فذهبت العنانية إلى أن نسخ الشرائع محال من جهة العقل ، وأن السمع أيضا قد ورد بتأكيد ما فى العقل من ذلك ، وذهبت الشمعونية الى أن النسخ جائز عقلا ، وانما منعوا نسخ شريعتهم على يد نبى بعد نبيهم من جهة توقيـف الله ـ تعالى ـ فى التوراة . راجع : التمهيد ١٨٧ ، الارشاد ٣٣٨ ، الاقتصاد فى الاعتقاد ١٧٠ . (٣) وهى النصارى . راجع : الإرشاد ٣٣٨ ، متن المواقف ٣٥٧ .

(٤) العيسوية : فرقة من اليهود تنسب إلى أبى عيسى إسحاق بن يعقوب الأصفهانى الذى ظهر فى أيام المنصور ، وزعم أنه نبى بعث ليخلص بنى إسرائيل ، وأنه رسول المسيح المنتظر ، ومن أقوال العيسوية : القول بتحريم أكل كل ذى روح ، والقول بوجـوب عشر صلوات كل يوم عليهم . انظر التعريف بهم فى : التمهيد ٢١٨ـ٢١٩ ، الملل والنحل ٢ / ٢٠ـ٢١ ، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ١٢٨ـ١٢٩ .

(٥) راجع : التمهيد ١٨٩ ، الإرشاد ٣٣٨ ، الاقتصاد فى الاعتقاد ١٧٠ ، متن المواقف ٣٥٧ ، الكامل فى اختصار الشامل ل ٢٥٠ / ب . (٦) بداية : ل ٢٤٣ / أ فى جـ .

(٧) ب : مراى . (٨) راجع : الإرشاد ٣٣٩ . (٩) بداية : ل ١٧٧ / أ فى أ . (١٠) راجع مذهب القاضى فى حقيقة النسخ فى : البرهان ٢ / ١٢٩٤ ، وقد ارتضى الجوينى فى الإرشاد وغيره مذهب القاضى فى حقيقة النسخ . راجع : الإرشاد ٣٣٩ ، شرح الإرشاد لابن ميمون ٥٧٣ . لكن الجوينى فى البرهان لم يرتض مذهب القاضى ، كما لم يرتض مذهب الأستاذ وهو أن النسخ تخصيص الزمان . راجع : البرهان ٢ / ١٢٩٣ـ١٢٩٧ بل وعرفه بأنه الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الأول . راجع : البرهان ٢ / ١٢٩٧ . (١١) بداية : ل ١٨٩ / ب فى ب . (١٢) عرف القاضى عبد الجبار النسخ بأنه إزالة مثل الحكم الثابت بدلالة شرعية بدليل آخر شرعى على وجه لولاه لثبت ولم يزل ، مع تراخيه عنه . راجع شرح الأصول الخمسة ٥٨٤ . (١٣) قال الأستاذ : النسخ تخصيص الزمان . راجع : البرهان ٢ / ١٢٩٤ .

قلت : أولا هذا الحد يرد عليه أن الخطاب الدال على ارتفاع الحكم هو الناسخ لا النسخ ، ولا شك أن معقولية النسخ أمر ما ليس هو الدال عليه .

ثم ما اختاره من الرفع لا يتحقق ، فإن الحكم يرجع الى تعلق الكلام الأزلي ، والكلام إذا تعلق بفعل فهو يتعلق لنفسه بما تعلق به ، ولا يتصور في العقل وجوده غير متعلق بما تعلق به ، وما كان كذلك فتقدير ارتفاعه بعد ثبوته محال ، اللهم إلا أن يريد القائل بالرفع أنه يرتفع ما ظنناه وارتفاع ما ظهر لنا في أفهامنا [لا يختص بالنسخ (١) ، بل تخصيص العموم في المسميات رفع ما ظهر لنا في أفهامنا] (٢) من حمل اللفظ على العموم ، وعن هذا زعم بعض أصحابنا أن النسخ تخصيص في الأزمان (٣) ، والتخصيص قصر اللفظ على بعض المسميات ، فترد عليهم المناقضة فيما سلموه من جواز النسخ قبل الفعل ، وقبل مضى زمان يسع فيه الفعل كما أورده عليهم (٤) .

ولهم أن ينفصلوا عن ذلك بأن الناسخ لابد أن يتأخر في وروده عن ورود المنسوخ ، ولو اتصل به لكان بيان التأقيت ، ولم يكن نسخا اتفاقا ، كقوله :

" وإذا حللتم فاصطادوا (٥) "

وقوله : " ثم أتموا الصيام إلى الليل (٦) "

وإذا كان ذلك كذلك فيما بينهما من الزمان المتخلل قد دام تعلق الخطاب به فقد تأقت به واقتصر عليه فكان نسخا .

وقد تعرض في كلامه للجواب (٧) عن هذا الحرف (٨) فقال :

(يستحيل أن يقدر للعبادة وقت لا يسعها ، فإذا كان ورود الخطاب الناسخ (٩) يتضمن تأقيتا ، وجاز النسخ قبل مضى الزمان فيلزم أن يتبين به تأقيت العبادة بوقت (١٠) لا يسعها) ١٧٧ / أ ، ب

وهذا الحرف في الجواب غير مستقيم على أصله في هذا الكتاب ، لأنه جوز تكليف ما لا يطاق ، وغاية (١١) ما في تأقيت العبادة (١٢) بوقت لا يسعها تكليف ما لا يطاق (١١) ، فأى استحالة فيه مع تأصيل هذا (١٣) الأصل ؟

---

(١) بداية : ل ٢٤٣ / ب في جـ . (٢) أ ، ب : بدون ما بين القوسين ، زدناه من جـ ليستقيم النص .
(٣) راجع : البرهان ٢ / ١٢٩٤ . (٤) راجع : الإرشاد ٣٣٩ ـ ٣٤٠ . (٥) سورة المائدة من آية ٢ . (٦) سورة البقرة من آية ١٨٧ . (٧) أ ، ب ، جـ : الجواب .
(٨) ب : الخطاب . (٩) بداية : ل ١٧٧ / ب في أ . (١٠) أ : بوقيت .
(١١) ب : بدون ما بين الرقمين . (١٢) بداية : ل ٢٤٤ / أ في جـ .
(١٣) بداية : ل ١٩٠ / أ في ب .

على أنا وإن أحلنا تكليف ما لا يطاق فلا يلزم من تأقيت التكليف ههنا بزمان لا يسع العبادة تكليف ما لا يطاق ؛ فإن العبادة إذا قيدت بزمان لا يسعها والتكليف دائم والأمر متقرر فهو تكليف ما لا يطاق ، وتأقيت التكليف بحيث لا يكون مكلفا ولا يعصى بالترك لا يكون إلزاما لتكليف ما لا يطاق .

ثم نقول الخطاب النفسي هل علم الباري أنه متعلق بالفعل في وقت النهي أو غير متعلق ؛ فإن كان متعلقا بالفعل في زمن النهي عنه فيكون الفعل في زمن النسخ مأمورا به منهيا عنه ، وفي ذلك جمع بين النقيضين ، وهو مستحيل في العقول ، وإن علم الباري أن الفعل في زمن النهي غير مطلوب بالأمر فقد علم تأقيت الأمر فلا معنى للارتفاع (١) في زمن لم يثبت فيه ، فمعنى الرفع إذن غير معقول .

وإن (٢) بني (٣) ذلك على مذهب من يقول إن تعلق الصفات الأزلية من باب النسب التي يصح ارتفاعها (٤) مع بقاء الصفة فينتفي التعلق مع بقاء الخطاب فيكون الحكم مرتفعا على هذا المذهب ، غير أنه في هذا الكتاب (٥) قد أنكر ذلك وقرر (٦) أن المعدوم مأمور إذا علم الله أنه سيوجد ، وأنه لا يتجدد كونه أمرا (٧) ، وإذا كان الأمر كذلك لم يستقم له في تقرير الرفع هذا المسلك .

كيف (٨) وكون الأمر اقتضاء أو طلبا من الصفات النفسية ، ولا يعقل طلب لا مطلوب له ، ومطلوب الطلب إذا كان الفعل في كل زمان (٩) استحال أن يرجع ما هو مطلوب بالطلب غير مطلوبه به .

فالتحقيق إذن أن نفس الحكم لا يعقل فيه الارتفاع ، وإنما (١٠) يرتفع ما ظهر لنا ، فتأمل ذلك .

وقد ارتضى الإمام في غير هذا الكتاب أن النسخ بيان انتفاء شرط دوام الحكم (١١) ولم يرض الرفع ولا التخصيص بالأزمان (١٢) .

وذلك أن الأمر متوجه بالفعل دائما بشرط ألا ينسخ ، فإذا نسخ فقد فات شرط دوام الحكم ، وقال على مذاق ذلك :

---

(١) أ، ب ، ج : لارتفاع . (٢) أ، ج : واي . (٣) أ: ابني .
(٤) أ: ارتفاعهما . (٥) بداية :ل ٢٤٤/ب في ج. (٦) أ،ب،ج : وقدر . صححناه من د .
(٧) راجع الإرشاد ١٢٧ (٨) بداية :ل ١٧٨/أ في أ. (٩) ب : زمانه .
(١٠) بداية :ل ١٩٠/ب في ب. (١١) راجع : البرهان ١٢٩٧/٢ .
(١٢) راجع: المصدر السابق ١٢٩٣/٢-١٢٩٧ .

لو وجد نص قاطع فى التأبيد جاز نسخه ، بناء على أن الشرط مقدر ، وإن سكت عنه كشرط الإمكان فإنه ثابت وإن لم ينطق به ، وإنما يمتنع النسخ إذا صرح بأن النسخ لا يرد على هذا التكليف (١) ١٧٨/أ

وقد رأيت القاضى فى التقريب قرر (٢) هذا الكلام ، ولعله إنما أراد بالرفع هذا ، وعند ذلك (٣) يرتفع النزاع .

قوله بعد ذلك : (انه يلزم المعتزلة عدم صحة النسخ نظرا الى امتناع تأخير البيان عن مورد الخطاب) ١٧٨/أ

إلزام فى صوب السداد .

ويمكن الاعتذار بأن لفظ الحكم لا إشعار فيه بالزمان ، والممتنع عندهم ورود لفظ مبهم .

وهذا الاعتذار لا يقف على محك السبر (٤) ، فإنهم جعلوا اللفظ الناسخ بيانا ، ولولا الإيهام فى لفظ الحكم السابق لم يكن الناسخ بيانا .

قوله بعد ذلك إلزاما لأصحابنا الفقهاء : (فإن النسخ جائز قبل الفعل) ١٧٨/أ

لا يثبت هذا الإلزام ، فإنه كما سبق تقريره لابد من فسحة بين ورود اللفظ الناسخ وبين المنسوخ (٥) ، وقد تحقق تأقيت التكليف بذلك الزمان .

واستمساكه بقضية ـ إبراهيم عليه الصلاة والسلام (٦) ـ لا معتصم له فيها ، فإن الأمر متوجه على الخليل إلى حين الأمر بالفداء ، وهو بيان تأقيته ، و لا يمشى فى هذه القضية حرفه الذى سبق التنبيه عليه (٧) من (٨) تأقيت العبادة بزمن لا يسعها (٩) ، فإنه (١٠) مضت أزمنة يسع فيها إيقاع الذبح (١١) ، والأمر متأقت بها ، ولا يلزم من عدم فعل (١٢) المأمور به امتناع تعلق الأمر به ،

---

(١) راجع: المصدر السابق ٢/١٢٩٦ـ١٢٩٨ . (٢) أ ، ب ، ج : قدر . صححناه من د . (٣) بداية : ل ٢٤٥/أ فى ج . (٤) ب ، د : السير .
(٥) راجع ص ٥١٤ . (٦) راجع : الإرشاد ٣٤٠ .
(٧) بداية : ل ١٧٨/ ب فى أ . (٨) بداية: ل ١٩١/أ فى ب .
(٩) راجع ص ٥١٤ . (١٠) ب : فان .
(١١) أ : الزبح .
(١٢) ب : بدون (فعل) .

فإن الذى علم أنه لا يقع من العصاة مأمور بـه ،وإن علم انتفاء وقوعـه ٠

نعم قضية الخليل (١) حجة على المعتزلة ؛ لأنهم يروا أن الفعل إذا كان مأمورا به لحسنه فيمتنع النهى عنه قبل فعله ، فإن فيه نفى الصلاح المرتبط بـه ، ولأن النسخ يرد على مثل الفعل المأمور به لا نفيا للأمر عن الفعل المراد بالتكليف ٠

وأما أصحابنا فلا مانع عندهم أن تدوم أزمان يكون ذلك الفعل الواحد مأمورا بـه فيها ، ثم يتبين اختصاص الطلب بها ،وقد نجز (٢) الكلام فى حقيقة النسخ ٠

ثم نتكلم بعد ذلك فى جوازه ، والذى يتحقق فى الحقيقة ما قررناه (٣) فى حد النسخ ثبوت (٤) الجواز ؛ فإن جواز اختصاص الفعل المأمور بـه بأوقات لا ينكر ، وعدم علم المكلف بالتأقيت لا يمتنع ،وإعلامه بعد ذلك جائز ،وجواز هذه الأمور يحقق (٥) جواز النسخ ٠

وعلى مذهب من قال بارتفاع الحكم يحتاج فى تقرير الجواز إلى جواز ارتفاع التعلق ،وهذا إنما يتحقق على مذهب من رأى أن التعلق من قبيل النسب والإضافات لا من قبيل صفات النفس ٠

ومن قال بأن النسخ بيان فقد ان شرط الدوام فالعالم (٦) بكل شئ لا يخفى عليـه أن الشرط يفوت بورود الناسخ منه ٠

ثم (٧) قال لليهود (٨) :

(إن ادعيتم أن النسخ مستحيل فإما (٩) أن يستحيل لذاته كاجتماع المتضادات وغيرها [وإما] (١٠) أن يستحيل لغيره ،ولا جائز أن يكون من قبيل المستحيل (١١) لذاته ؛ فإن الواحد منا (١٤) يجوز أن يأمر عبده بفعل ثم يرفع عنه التكليف بـه ، والمستحيل لذاته لا يجوز وقوعه ألبته من أحد ، وإن ادعيتم أنه يستحيل لغيره فلا بد من بيان جهـة (١٢) الإحالة) ١٧٨/ ب - ١٧٩/ أ

فإن قالوا هو مستحيل لأنـه يلزم منه البداء (١٣) ،وهو مناف لوصف القديم ٠ قلنا البداء (١٤) يطلق ويراد بـه أنه ظهر (١٥) للأمر ما لم يكن ظاهرا قبل ،

---

(١) بداية :ل ٢٤٥/ب فى جـ٠ (٢) ب : يجر ٠ (٣) أ، ب ،جـ : قدرناه ٠ صححناه من د ٠ (٤) جـ : بثبوت ٠ (٥) أ : تحقق ٠ (٦) أ: فالملم ٠ (٧) ب: كرر ما بين الرقمين ، (ثم) فى الفقرة المكررة بداية :ل ١٩١/ب فى ب ٠ (٨) اليهود :أمة موسى عليه السلام ٠ انظر التعريف بهم وبعقائدهم فى :الفصل ١/ ٩٨- ٢٢٤ ،الملل والنحل ٢/ ١٥- ٢٤ الأديان فى القرآن ٥٠١- ١٥٥ ،مقارنة الأديان ٥٩- ١٤٩ ٠ (٩) بداية :ل ٢٤٦/أ فى جـ٠
(١٠) أ :بدون (واما) زدناه من ب ،جـ ليستقيم النص ٠ (١١) بداية ل ١٧٩/أ فى أ ٠ (١٢) أ : جهته ٠
(١٣) أ :البدأ ،ب : البدا ،جـ: البد٠ ٠ (١٤) أ: البدأ ،ب ،جـ : البد٠ ٠
(١٥) ب : ظهير ٠

قال الله تعالى : " وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون (١) "

وهذا غير لازم من النسخ ، فإن الرب - جل ذكره - يتعالى عن جميع سمات النقص ، عالم بكل معلوم ، ويعلم توجه الأمر وتأقيته (٢) وزمن ورود نسخه (٣) .

ومن قال فى النسخ بالارتفاع فهو يعلم زمن الارتفاع كما يعلم زمن الثبوت فلا يتوجه عليه الخفاء .

وربما تمسكوا بشىء من شعب القول بتحسين العقل وتقبيحه فقالوا : الأمر بالفعل لحسنه ، ولا يتصور عود الحسن قبيحا منهيا عنه ، وقد استأصلنا هذه القاعدة فيما سبق من القول (٤) .

ثم نقول إن سلم (٥) جدلا القول بأن الأمر بالفعل لحسنه فما المانع من أن يختلف ذلك باختلاف الأزمان ، فإن الحسن يبتنى على الصلاح وقد يكون الشىء فى زمن صلاحا ، وفى زمن (٦) آخر غير صلاح ، ويعلم الله - تعالى - أن التكليف لو دام لم يقع الامتثال ، ولم يفض الأمر فيه الى الصلاح ، فاذا تبدلت الشرائع ، وأتى لهم فى كل وقت بأمر جديد [كان] (٧) إقبالهم على الامتثال آكد ، وقد تلحق كثيرا من الناس سآمة فيما يكلفونه إذا دام (٨) الأمر به ، ولهذا نرى أوائل الأمم أبدا خيرا من أواخرها ، وأجد فى العمل والقيام بوظائف (٩) التكليف ، فليتأمل ذلك .

ثم أورد على نفسه سؤالا لنفاة النسخ وقال :

(لا يجيب عنه إلا متبحر (١٠) فى هذا الشأن) ١٧٩/أ

ثم ذكر بعد ذلك (١١) أنه تخييل فقال :

(إذا علم الآمر أنه أوجب (١٢) الفعل بخطابه وأمره ، فلابد (١٣) أن (١٤) يخبر عن (١٥) وجوبه وتعلق الأمر به ، فإذا نهى عنه فقد أخبر عن حظره (١٦) ،

---

(١) سورة الزمر من آية ٤٧ . (٢) ب : ذاته . (٣) راجع السؤال والجواب عنه فى : المصدر السابق ١٤١ . (٤) راجع ٤٢٧-٤٣٧ (٥) بداية : ل ٢٤٦/ب فى جـ .

(٦) ب : بدون (زمن) . (٧) أ ، ب : بدون (كان) زدناه من جـ ليستقيم النص .

(٨) آخر النسخة د . (٩) أ : بوضايف . (١٠) أ : متحير ، ب ، جـ : متحيز .

(١١) بداية : ل ١٧٩/ب فى أ ، ١٩٢/أ فى ب . (١٢) ب : واجب . (١٣) أ : يدل .

(١٤) أ : لا . (١٥) ب : زيادة (فعله) .

(١٦) أ : حصره ، ب : حضره .

وتعلق وجوبه به في ذلك تطرق (١) الخلف إلى خبره ، وذلك مستحيل في حكم الإلـه)

١٧٩/ ب

وهذا السؤال إنما يتوجه على من قال (٢) إن النسخ رفع للحكم من حيث إن الأمر إذا اقتضى الفعل في زمن النسخ فقد أخبر عن وجوده في ذلك الزمان ، فلا يتصور نهيه وحظره (٣) منه في زمن وجوبه ، أما من قال إن النسخ بيان تأقيت ما استبهم الوقت فيه في حكم التكليف مع تأخره عن مورد التكليف ، فلا يتوجه عليه السؤال ؛ لأن (٤) الخطاب لم يتضمن الوجوب في زمن النهي ، فالخبر يكون عن الوجوب في غير زمان ورود النسخ ، فلا يتوجه عليه السؤال أصلا .

وأجاب عن ذلك بعد توجه السؤال بأن قال : :

(هذا تخييل ليس فيه تحصيل)

١٧٩/ ب

وذلك أن الوجوب وسائر الأحكام ليس صفة للأفعال ، ومعنى الوجوب ما توجه طلبه على وجه ما ، ومعنى المحرم ما توجه طلب تركه على وجه ما ، والخصم تخيل أنه وصف للفعل مخبرا عنه ، ومن أحاط بذلك هان عليه الانفصال عن السؤال ، هذا خلاصة كلامه بعد تطويل (٥) .

وهذا عندي ليس بجواب ؛ فإنا وإن قلنا إن الحكم ليس صفة للفعل ، فلابد فيه من تعلق الخطاب ، والخبر إذا (٦) تعلق يكون الفعل مطلوبا في زمن ، ضرورة تعلق الطلب به فيه ، فينافي تعلق النهي به فيه ، ولا شك أن الخبر تابع للمخبر فيستحيل أن يكون الفعل في الزمان الواحد من الآمر الواحد مأمورا به منهيا عنه ، فالخبر على حسبه ، فإذا استحال ذلك في نفس الأمر لزم أن يكون أحد الخبرين على خلاف المخبر ضرورة استحالة وجود النقيضين ، وهذا بين لا خفاء به ، وهذا إنما لزمهم من القول بأن النسخ رفع ، وإن أراد بالرفع ارتفاع ما فهم من اللفظ (٧) فقريب . وأما الكلام النفسي فلا يصح في تعلقه الارتفاع بوجه ، فهذا واضح ، فليتأمل .

وقد التزم الإمام في غير هذا الكتاب أن اللفظ الناص في الدوام يجوز نسخه بناء على أنه لابد من شرط مسكوت عنه (٨) مقدور ، وهو بشرط ألا ينسخ ، ومثله باشتراط الإمكان (٩) ، فإنه (١٠) وإن لم يتعلق به فهو مقدور ، وهذا نظر

---

(١) أ : يطرق . (٢) بداية : ل ٢٤٧/أ في جـ . (٣) أ ، ب : وحضره .
(٤) ب : لانه . (٥) راجع : المصدر السابق ٣٤٢ . (٦) بداية : ل ٢٤٧/ب في جـ .
(٧) بداية : ل ١٩٢/ب في ب . (٨) ب : سكوت عند . (٩) راجع : البرهان ٢/١٢٩٦ـ١٢٩٨ . (١٠) بداية : ل ١٨٠/أ في أ .

فى حكم اللفظ وليس ذلك نظر فى حكم تعلق الكلام النفسى ، وهذا تمام الكلام على هذا المقام .

ثم (١) تكلم (٢) رضى الله عنه [فى] (٣) أنه لا دلالة سمعية تمنعه بعد ثبوت جوازه عقلا (٤) .

وقد نقل عن شرذمة من اليهود (٥) أنهم قالوا بأن فى نص موسى ما يمنع (٦) من النسخ (٧) .

وهذا السؤال لقنهم إياه ابن الراوندى (٨) فقال أهل الإسلام يمنعون من نسخ شريعتهم ويقولون هى مؤبدة الى آخر عمر الدنيا مع اعترافهم بالجواز ، فقولوا لهم هذا ثبت عندنا من نص موسى -عليه السلام- وأنتم تعترفون بنبوته (٩) .

وأجاب من وجهين :

أحدهما : ظهور المعجزات على يدى عيسى -عليه السلام- ولو كان ما ذكروه ثابتا لامتنع حصول المعجزة على يد من بعده .

والثانى : أن اليهود فى زمن المصطفى أحمد -صلوات الله وتسليمانه عليه- ما ذكروا ذلك ، مع أنه قد تواتر تلاوته عليهم :

" النبى الأمى الذى يجدونه مكتوبا عندهم فى التوراة والإنجيل (١٠) " .

وقوله " يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وإن فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون (١١) " .

ولم يقل أحد فى مقابلة هذه التلاوة ليس عندنا منه خبر ، وإنما كانوا يقولون ليس هو ذاك (١٢) ، ومن حكمة الرب -سبحانه- فى نصر نبيه أنه حرك دواعيهم على الإخبار عنه قبل مبعثه ،وكانوا (١٣) يستفتحون على الذين كفروا بوجوده ،ويهددونهم بظهوره ، فما أسكتهم عند ظهوره بعد ما صدر منهم (١٤) التزام المعاندة بالطريق التى لقنها [ابن] (١٥) الراوندى (١٦) وكل ذلك لتبقى حجة (١٧) اللـه

---

(١) بداية : ل ٢٤٨/أ فى جـ . (٢) ب : تتكلم . (٣) أ، ب ،جـ : بدون (فى) زدناه ليستقيم النص . (٤) راجع : الإرشاد ٣٤٢ . (٥) اليهود سبق التعريف بهم راجع ص ٥١٧ .
(٦) أ : بالمنع . (٧) راجع : المصدر السابق ٣٤٣ . (٨) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة ابن الراوندى سبق التعريف به . راجع ص ٣٧٠ . (٩) أ : تعرفون بثبوته .

(١٠) سورة الأعراف من آية ١٥٧ . (١١) سورة البقرة من آية ١٤٦ .
(١٢) بداية : ل ٢٤٨/ ب فى جـ . (١٣) أ : وقالوا .
(١٤) أ : منه . (١٥) أ ، جـ : بدون (ابن) زدناه من ب ليستقيم النص .
(١٦) راجع الجوابين المذكورين فى : المصدر السابق ٣٤٣-٣٤٤ .
(١٧) بداية : ل ١٩٣/ أ فى ب .

على عباده قائمة .

" لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل (١) " .

* * *

---

(١) سورة النساء من آية ١٦٥ ، راجع مبحث النسخ في : الرسالة للإمام الشافعي ٥٤ـ٦١/ط ٢ مصطفى الحلبي/١٩٨٣م ، التمهيد ٢١٢ـ٢١٧ ، شرح الأصول الخمسة ٥٨٤ـ٥٨٥ ، أصول الدين ٢٢٦ـ٢٢٨ ، البرهان ٢/١٢٩٣ـ١٣١٥ ، الإرشاد ٣٣٩ـ٣٤٤ ، نهاية الأقدام ٤٩٩ـ٥٠٣ ، شرح المقاصد ٢/١٤٠ـ١٤١ ، كتاب النسخ في الشرائع السماوية / الدكتور شعبان محمد إسماعيل مطبعة الدجوى / ١٩٧٧ م .

راجع مبحث إثبات نبوة سيدنا محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ في : الفقه الأكبر للشافعي ٥٠ـ٥١ ، التوحيد ٢٠٢ـ٢١٠ ، التمهيد ١٢٦ـ٢١٧ ، الإنصاف ٦٢ـ٦٣ ، شرح الأصول الخمسة ٥٨٥ـ٥٩٨ ، المختصر في أصول الدين ٢٣٨ـ٢٤٢ ، أصول الدين ١٦١ـ١٦٣ ، الإرشاد ٣٣٨ـ٣٤٤ ، لمع الأدلة ١١١ـ١١٢ ، العقيدة النظامية ٧٢ـ٧٦ ، الاقتصاد في الاعتقاد ١٧٠ـ١٧٥ ، بحر الكلام ٦٠ـ٦١ ، نهاية الأقدام ٤٤٦ـ٤٦٢ ، المعالم ٩١ـ٩٥ ، المحصل ٢٠٨ـ٢١٦ ، الأربعين ٣٠٢ـ٣٢٩ ، المسايرة ١٣٠ ، شرح طوالع الأنوار ٢٠٤ـ٢٠٩ ، متن المواقف ٣٤٩ـ٣٥٨ ، شرح المقاصد ٢/١٣٥ـ١٤١ ، شرح الكبرى ٣٧٣ـ٣٩٤ ، نشر الطوالع ٣٣٤ـ٣٣٦ .

فصل فى معجزات نبينا ـ صلى الله عليه وسلم ـ

وقد تواتر وجوده ، ودعواه الرسالة ، وتحديه بالقرآن الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، فتحدى بجملته تارة ، وقال : فأتوا بحديث مثله (١) ، ثم تحدى (٢) عند عجزهم عن ذلك بعشر سور مثله (٣) ، ثم (٤) تحدى بسورة من مثله (٥) .

وقد تكلم النظار فى الضمير الذى هو الهاء فى مثله ، هل هو عائد إلى النبى ـ صلى الله عليه وسلم ـ ؟ فمعناه من أمى مثله (٦) ، أو الضمير عائد على القرآن (٧) .

ولاشك أن الإعجاز فى القرآن من جهة لفظه ، ومن جهة معناه ، فنظمه البديع غير (٨) مقدور لهم .

فإن (٩) وقع التعجيز لهم بالنظر إلى النظم الخارج (١٠) عن مقدورهم (٩) فلا معنى لعود الهاء على النبى ، ولا فائدة فى التقييد ؛ لعجز الكل عنه (١١) الأمى وغير الأمى .

وإن نظر إلى ما فيه من الأخبار عن قصص الأولين ممن لم يقرأ كتابا ، ولا عرف تاريخا ، ولا خالط من يعرف ذلك يكون فى العادة سببا فى الاطلاع ، فعود الضمير على النبى ـ صلى الله عليه وسلم ـ إذا وقع التعجيز فى هذه الجهة ممكن .

ومن جحد وجوده ، أو تحديه بالقرآن وتعجيز الخلائق به فقد جحد الأمر الضرورى الثابت بخبر التواتر ، ولو فتح إنكار ذلك لساغ (١٢) إنكار البلاد النائية والأشخاص الماضية ، ولا معنى للمباحثة فى مواطن الضروريات (١٣) .

---

(١) قال تعالى : " فليأتوا بحديث مثله إن كانوا صادقين " . سورة الطور آية ٣٤ .

(٢) ب : زيادة (بسورة من مثله ثم تحدى) . (٣) قال تعالى : " أم يقولون افتراه قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين " سورة هود آية ١٣ . (٤) ب : بدون (ثم تحدى بسورة من مثله) .

(٥) قال تعالى : " وإن كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين " سورة البقرة آية ٢٣ .

(٦) ذهب الى ذلك بعض العلماء . راجع : الجامع لأحكام القرآن ١/ ٢٠٠/ دار الريان للتراث . (٧) ذهب الى ذلك جمهور العلماء كقتادة ومجاهد وغيرهما . راجع : المصدر السابق نفس الجزء والصفحة والطبعة .

(٨) بداية : ل ٢٤٩/أ فى جـ . (٩) ب : بدون ما بين الرقمين .

(١٠) بداية : ل ١٨٩/ب فى أ . (١١) ب : عن . (١٢) أ : ساغ .

(١٣) راجع معجزات نبينا ـ صلى الله عليه وسلم ـ فى : شرح الأصول الخمسة ٥٨٥ـ ٥٩٨ ، أصول الدين ١٨٢ ـ ١٨٤ ، الإرشاد ٣٤٥ـ ٣٥٤ ، متن المواقف ٣٤٩ـ ٣٥٦ ، شرح المقاصد ٢/ ١٣٥ـ ١٣٩ ، شرح الكبرى ٢٧٦ـ ٢٨٦ .

* الخاتمـــــــــــة *

وبعد هذه الرحلة الشاقة مع الشيخ تقى الدين المُقْتَرح وكتابه شرح الإرشاد أؤكد أنه كان موفقا حينما توجه الى كتاب الإرشاد للجوينى بالشرح ، فهو بهذا العمل الجليل كان ملبيا لحاجة عصره ، فقد عاصر بداية عودة مصر رسميا الى المذهب السنى ونهاية المذهب الشيعى بانتهاء الدولة الفاطمية فى مصر ، وهذا يحتم على علماء أهل السنة بمصر شرح مذهب أهل السنة وتوضيحه وتفسير دقائقه وأغواره وتفهيمه وتعليمه وذلك لتثبيت المذهب وتقويته •

ومن المنطقى أن يتوجه علماء أهل السنة الى كتب السنة الأصول لشرحها وتوضيح مسائلها ومعانيها •

وقد كان كتاب الإرشاد جديرا بالتوجه إليه بالشرح والتحليل فهو من وجهة نظرى يمثل مذهب جمهور أهل السنة الأشاعرة ويجمع عقيدتهم وأدلتهم وأكثر مسائل المذهب •

وأشير إلى أن كتاب شرح الإرشاد للشيخ المُقْتَرَح إضافة عظيمة إلى الفكر الأشعرى وإلى المكتبة الإسلامية فما أظن باحثا ومدققا فى الفكر الأشعرى يستغنى عن هذا الكتاب ، كما أنه إضافة عظيمة الى كتاب الإرشاد فقد لبى احتياجاته بتناوله مسائله ومعانيه بالتفسير والتحليل والتدقيق ، وبتناوله كثيرا من نكته وأدلته ودقائقه بالتحرير والتحقيق •

والقارئ لكتاب شرح الإرشاد يدرك مدى الجهد الذى بذله الشيخ المُقْتَرَح كما يدرك مدى القيمة العلمية لكتاب الإرشاد ، وكم احتوى من دقائق وأغوار •

وأنوه بأن الشيخ المُقْتَرَح لم يكن شارحا ومفسرا لكتاب الإرشاد فقط بل تناول جهود الجوينى فى كتابه الإرشاد بالدراسة فصوبه أحيانا ونقده أحيانا وخالفه فى كثير من المسائل ، وأود أن أذكر بعض المسائل التى نقده وخالفه فيها :

١ ـ نقد اختيار الجوينى لتعريف العلم بأنه معرفة المعلوم على ما هو به ، وحقق درك حقيقته بطريق التقسيم ووضح أن تمييزه عن الشك والظن والجهل واضح •

٢- نقده في اعتقاده أن القدم والبقاء والقيام بالنفس والمخالفة للحوادث والوحدانية صفات نفسية للباري - تعالى - ، وحقق أنها صفات سلبية .

٣- نقده فيما ذهب إليه في قوله تعالى : " الرحمن على العرش استوى " أن الآية ليست من المتشابهات ، وحقق أنها من المتشابهات .

٤- نقده في تعريفه الحال بأنها صفة لموجود لا تتصف بالوجود ولا بالعدم، وحقق أن الحال لايمكن أن تحد بحد حقيقي لأن الحد الحقيقي لابد فيه من ذكر خاصية المحدود التي بها قوامه فلو كان للحال خاصية لأدى الى اثبات الحال للحال ، وهو محال .

٥- خالف المُقْتَرَح الجويني في إثباته الحال في كتاب الإرشاد وحقق القول بنفي الأحوال ، وأبرز رجوع الجويني عن القول بالأحوال في كتاب آخر .

٦- نقد الجويني في احتجاجه لإثبات كونه تعالى قادرا عالما بدلالة الاحكام والاتقان في هذا الكتاب ورجوعه عن هذه الدلالة في كتاب آخر ، وحقق اختيار دليل الاختيار والإيثار على كونه تعالى عالما قادرا .

٧- أبرز منع الجويني من قياس الغائب على الشاهد في كتاب آخر واستخدامه له في هذا الكتاب وتصريحه بأن إثبات الصفات لايتلقى إلا منه .

٨- نقد الجويني فيما ذهب اليه في كتاب آخر أن أفعال العباد مؤثرة على أقدار قدرها الباري-تعالى-وأرادها ، وهو في هذا الكتاب يقرر أنه لا خالق الا الله-تعالى- ويشرح ويستدل ويدحض شبه الخصوم وينقل إجماع الأمة على ذلك .

وبهذا القدر من النماذج المذكورة يتضح لنا أن الشيخ المُقْتَرَح لم يكن مجرد شارح لكتاب الإرشاد ولم يكن مقلدا ومتابعا للجويني في جميع آرائه بل أدلى بدلوه وأبرز شخصيته .

أما بعد :

فإنني أختم بحثي بالتوصيات الآتية لاخواني الطلاب :

١- البحث عن كتبنا الأصول في كل مكان في العالم وإنقاذ ما يمكن انقاذه منها بالتحقيق والدراسة .

٢- التوجه إلى كتبنا الأصول بالدراسة والتدقيق فكم فيها من دقائق وأغوار .

٣- إعادة تحقيق ودراسة ما سبق أن تناولته الأيدى بالتحقيق من كتبنا الأصول وأفسدته بالتقصير فى دراسته والإهمال فى تحقيقه .

٤- البحث عن علمائنا المغمورين وإخراج تراثهم فكم ظفرت بأسماء أعلام لهم تراث نحن فى أشد الحاجة إليه .

٥- الاهتمام بالفكر الأشعرى من حيث أدلته ومناهجه .

٦- إمام الحرمين فى أشد الحاجة إلى إبراز كثير من جهوده فى الفكر الأشعرى وخاصة مذهبه فى كتبه الأخيرة كالبرهان .

٧- التوجه إلى كتب التفسير وأصول الفقه وشروح الحديث ففيها ثروة غنية من تراث الأشاعرة وذلك نحو تفسير الفخر الرازى وتفسير القرطبى وتفسير الماتريدى وتفسير الكيا الهراسى وشروح البخارى ومسلم والترمذى والبرهان فى أصول الفقه والمستصفى .

٨- الاقتداء بالشيخ المقترح حينما لبى حاجة عصره من الفكر الأشعرى، وعصرنا يموج بالعديد والغريب من الأفكار والتيارات والمعتقدات والطقوس والشعائر فى أشد الحاجه إلى جهود الأشاعرة لدحضها .

* * * *

* المراجــــــــع *

أولا : كتاب الله تعالـــــــى :

القـــرآن الكريـــم

ثانيـا : كتب السنـــة الصحـــاح :

البخـــاري (الإمام محمـد بن إسماعيـل م ٢٥٦ هـ)

صحيح البخاري / بحاشية السندي / ط مصطفى الحلبي ١٩٥٣م .

الترمـذي (الإمام أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة م ٢٩٧ هـ)

سنن الترمذي / باعتناء إبراهيم عطوة عوض / ط٢ مصطفى الحلبي ١٩٧٥م

* نسخة أخرى بتصحيح عبد الرحمن محمد عثمان / الناشر محمد عبد المحسن الكتبي / المكتبة السلفية بالمدينة المنورة ١٩٦٧م .

ابن حنبـل (الإمـام أحمــد)

مسند الإمام أحمد بن حنبل / بهامشه منتخب كنز العمال في سنن الأقـوال للمتقي الهندي / ط ٤ المكتب الإسلامـي بيروت ١٩٨٣م .

أبو داود (أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني م ٢٧٥هـ)

سنن أبي داود / ط دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع / بدون تاريخ .

ابن ماجـة (أبو عبداللـه محمد بن يزيـد القزويني م ٢٧٥ هـ)

سنن ابن ماجـة / تعليق محمـد فؤاد عبد الباقـي / ط ٢ دار إحيـاء الكتب العربية ١٩٥٢م .

مسلـم (الإمام أبو الحسين مسلم بن الحجـاج م ٢٦١هـ)

صحيح مسلم / ط عيسى الحلبي / بدون تاريـــخ .

ثالثا : بقيـــــة المراجـــــع :

ـ الآمدى (سيف الدين على بن أبى على بن محمد بن سالم ٦٣١هـ)
أبكار الأفكار فى أصول الدين / رسالة دكتوراه فى كلية أصول الدين بالقاهـــــرة
ت : د / أحمد المهـدى .
غاية المرام فى علم الكلام / ت: د / حسن محمود عبد اللطيف / ط المجلس الأعلـى
للشئون الإسلاميـة القاهرة ١٩٧١م .

ـ ابن الأثير (عز الدين أبو الحسن على بن محمد الجزرى م ٦٣٠هـ)
أسد الغابة فى معرفة الصحابة / ت : محمد إبراهيم الثيار وآخرون / ط الشعــب
القاهـــرة .

ـ الإدفـوى (أبو الفضل كمال الدين جعفر بن ثعلب م ٧٤٨ هـ)
الطالع السعيد الجامع أسماء نجباء الصعيد / ت : سعد محمد حسن / الـــدار
المصرية للتأليف والترجمـة ١٩٦٦م .

ـ الأزهرى (محمد بن أحمـد م ٣٧٠هـ)
تهذيب اللغة / ت : عبد السلام هارون / ط الدار المصرية للتأليف / بدون تاريخ

ـ الإسفراييني (أبو المُظَفّـر م ٤٧١ هـ)
التبصير فى الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين / ت : محمد زاهد الكوثرى /
مطبعة الأنـوار القاهـرة ١٩٤٠م .

ـ الإسنوى (جمال الدين عبد الرحيـــــم م ٧٧٢هـ)
طبقات الشافعية / ت : عبدالله الحبورى / بغداد ١٣٩١هـ .

ـ الأشعرى (أبو الحسن على بن إسماعيل م ٣٢٤ هـ)
مقالات الإسلاميين واختلاف المصليين / ت : محيى الدين عبد الحميد / مكتبـــــة
النهضة القاهرة / ط ١ / ١٩٥٠ ، ط ٢ / ١٩٦٩م .

ـ اللمـــــع
ت : د / حمودة غرابـة / الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية القاهرة ١٩٧٥م

ـ الإبانـــــة
ت : د / فوقية حسين محمود / ط دار الأنصار القاهرة ١٩٧٧م

ـ أصول أهل السنة والجماعـــــة ـ
ـ رسالة أهل الثغر ـ/ ت : د / محمد السيد الجَلِيْند / مطبعة التقدم القاهرة ١٩٨٧م

ـ الأصبهانى (أبو نعيـم أحمد بن عبداللـه م ٤٣٠ هـ)
حلية الأولياء وطبقات الأصفياء / ط ١ الخانجـى / القاهرة / بدون تاريـخ .

ـ الأصفهانى (الراغب أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل م ٤٥٢ هـ)
الذريعة إلى مكارم الشريعة / ت : أبو اليزيد العجمى / ط ١ دار الصحوة القاهرة ١٩٨٥م .

ـ ابن الأمير
الكامل فى اختصار الشامل (خ) نسخة كتبت فى القرن الثامن الهجرى فى مكتبة أحمد الثالث بتركيا رقم (١٣٢٢) يوجد منها صورة فى معهد إحياء المخطوطات العربية رقم (١٨٨ توحيد) .

ـ الأنور (أ . د / السيد محمد الأنور حامد عيسى)
بحوث فى الفلسفة الاسلامية / ط١ مطبعة عبدالله وهبه أحمد / القاهرة ١٩٨١م
قضايا عقدية / ط ١ الناشر شركة الصفا للطباعة والترجمة والنشر / القاهرة ١٩٨٨م
نظرات فى المنطق الحديث ومناهج البحث / ط١ دار الطباعة المحمدية / القاهرة ١٩٨٩م .

ـ الإيجى (عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد م ٧٥٦ هـ)
المواقف فى علم الكلام بشرح الجرجانى ـ الموقف الخامس ـ ت : د / أحمد المهدى / ط مكتبة الأزهر ١٩٧٦م
المواقف فى علم الكلام (المتن) الناشر / مكتبة المتنبى / بدون تاريخ

ـ الباقلانى (أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر البصرى م ٤٠٣هـ)
هداية المسترشدين والمقنع فى معرفة أصول الدين (خ) رقم (٢١ / ٢٤٢) مكتبة الأزهر .
تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل / ت : عماد الدين أحمد حيدر / ط ١ مؤسسة الكتب الثقافية / بيروت ١٩٨٧م
الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به / ت : محمد زاهد الكوثرى / الخانجى ١٩٦٣م
البيان عن الغرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنارنجات / باعتناء الأب رتشرد يوسف مكارثى / المكتبة الشرقية / بيروت ١٩٥٨م

ـ البخارى (الإمام محمد بن إسماعيل م ٢٥٦ هـ)
التاريخ الكبير / باعتناء محمد عبد المعين خان / بدون بيانات الطبع

ـ بروكلمان (كارل)
تاريخ الشعوب الإسلامية ـ ترجمة نبيه أمين فارس ومنير البعلبكى / ط ٧ دار العلم للملايين بيروت ١٩٧٧م
تاريخ الأدب العربى ـ النسخة الألمانية بترجمة خاصة / ط ليدن ١٩٣٧م ، النسخة العربية جـ٤ ترجمة السيد يعقوب بكر و رمضان عبد التواب / ط ٢ دار المعارف القاهرة ١٩٧٧م .

- البساطى (شمس الدين أبو عبدالله محمد بن أحمد م ٨٤٢ هـ)
مختصر الكامل فى مسائل الشامل (خ) مكتبة الأزهر رقم (٩٩ـ ٣٣٧ توحيد)

- البغدادى (إسماعيل باشا)
هدية العارفين / دار الفكر / بيروت ١٩٨٢م

- البغدادى (الخطيب أبو بكر أحمد بن على م ٤٦٣ هـ)
تاريخ بغداد / ط دار الكتب العلمية / بيروت بدون تاريخ

- البغدادى (أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد م ٤٢٩ هـ)
أصول الدين / ط ١ إستانبول ١٩٢٨م
الفرق بين الفرق ت : محيى الدين عبد الحميد / دار المعرفة للطباعة والنشر
بيروت / بدون تاريخ .

- البلخى (أبو القاسم الكعبى عبدالله بن أحمد بن محمود م ٣١٩ هـ)
باب ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين / ت : فؤاد سيد / الدار التونسية للنشر
١٩٧٤م .

- البيضاوى (عبدالله بن عمر م ٦٨٥ هـ)
طوالع الأنوار / بشرح مطالع الأنظار لأبى الثناء الأصفهانى م ٧٤٩ هـ / ط ١
المطبعة الخيرية / القاهرة ١٣٢٣هـ .
ويلاحظ أن فى النسخة خطأ فى ترقيم الصفحات يبدأ من ص ١٢ حتى ص ١٤٤ وصحته
طرح ثمانى صفحات من الأرقام المذكورة .

- البيهقى (الإمام أبو بكر أحمد بن الحسين م ٤٥٨ هـ)
الأسماء والصفات/ت : محمد زاهد الكوثرى / ط مطبعة السعادة مصر بدون تاريخ
الاعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة / ط السلام العالمية للطبع والنشر
القاهرة ١٩٨٤م

- ابن تغرى بردى (جمال الدين أبو المحاسن يوسف م ٨٧٤ هـ)
النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة / المؤسسة المصرية العامة للترجمة والنشر
بدون تاريخ .

- التفتازانى (سعد الدين عمر م ٧٨٤ هـ)
شرح المقاصد / ط دار الطباعة العامرة ١٢٧٧هـ

- ابن التلمسانى (شرف الدين عبدالله بن محمد الفهرى م ٦٤٤ هـ)
شرح لمع الأدلة للجوينى (خ) نسخة بمكتبة أحمد الثالث بتركيا رقم (١٨٦٩) توجد
منه صورة بمعهد المخطوطات العربية رقم (١٤٩ توحيد) .

ـ الجرجانى (السيد الشريف على بن محمد م ٨١٦ هـ)
التعريفات / ط مصطفى الحلبى ١٩٣٨م

ـ الجمل (د حسن عز الدين)
الأسماء الحسنى / ط الشعب ١٩٧٢م

ـ الجوهرى (إسماعيل بن حماد ٣٩٣هـ)
الصحاح / ت : أحمد عبد الغفور عطا / ط دار العلم للملايين / بيروت

ـ الجوينى (إمام الحرمين أبو المعالى عبد الملك بن عبد الله بن يوسف م ٤٧٨ هـ)
الشامل فى أصول الدين/ت : هلموت كلوبفر/ الناشر دار العرب / الفجالة / القاهرة ١٩٦١م .
ونسخة أخرى / ط منشأة المعارف / إسكندرية / ت : د / على سامى النشار وآخرون ١٩٦٩م

ـ الإرشاد الى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد / ت : د / محمد يوسف موسى ، وعلى عبد المنعم عبد الحميد / الناشر مكتبة الخانجى/ط مطبعة السعادة مصر ١٩٥٠م .
لمع الأدلة / ت : د / فوقية حسين محمود / ط ١ الدار المصرية للتأليف والنشر ١٩٦٥م
العقيدة النظامية / ت : د / أحمد حجازى السقا / ط الكليات الأزهرية ١٩٧٩م
البرهان فى أصول الفقه / ت : د : عبد العظيم الديب / ط قطر بدون تاريخ

ـ ابن أبى حاتم (أبو محمد عبد الرحمن بن أبى حاتم محمد بن إدريس بن المنذر م ٣٢٧ هـ) .
الجرح والتعديل / ط ١ / حيدر اباد الدكن / الهند ١٩٥٣م

ـ حاجى خليفة (مصطفى عبد الله م ١٠٦٧ هـ)
كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون / دار الفكر / ١٩٨٢م

ـ الحاكم (الإمام أبو عبد الله النيسابورى)
المستدرك على الصحيحين / بهامشه التلخيص للذهبى / ط حيدر اباد الدكن ١٣٤١هـ ، نسخة / ط دار المعرفة / بيروت .

ـ ابن حبان (الإمام الحافظ محمد بن حبان بن أحمد التميمى م ٣٥٤ هـ)
المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين / ت : محمود إبراهيم زايد ط ٢/ الناشر دار الوعى / حلب ١٤٠٢هـ .

ـ حجازى (الأستاذ الدكتور عوض الله)
مقارنة الأديان بين اليهودية والإسلام/ط ٢ / ١٩٨١م/دار الطباعة المحمدية/القاهرة

- ابن حزم (أبو محمد علي بن أحمد م ٤٥٦ هـ)
الفصل في الملل والأهواء والنحل بهامشه الملل والنحل للشهرستاني/ ط ٢ دار المعرفة بيروت ١٩٧٥م
الأصول والفروع / ت : د / عاطف العراقي وآخرون / ط ١ الناشر دار النهضة العربية ١٩٧٨م

- حسن (د . حسن إبراهيم حسن)
تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي / ط ٢ مكتبة النهضة ١٩٨٢م

- الحلبي (برهان الدين ٨٤٠ هـ)
الكشف الحثيث عمن روى بوضع الأحاديث / ت : صبحي السامرائي / ط وزارة الأوقاف بغداد ١٩٨٤م

- الحويني (د . حسن محرم)
المنهج في إثبات الصانع بين السلفية والمتكلمين / ط الطباعة المحمدية / القاهرة ١٩٨٦م .

- ابن خزيمة (أبو بكر محمد بن إسحاق م ٣١١هـ)
كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل. / ت : د . عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان ط دار الرشد / الرياض ١٩٨٨م .

- ابن خلكان (شمس الدين أحمد بن محمد م ٦٨١ هـ)
وفيات الأعيان / ت : محيي الدين عبد الحميد / ط ٢ مكتبة النهضة ١٩٦٤م .
نسخة أخرى / دار صادر بيروت / باعتناء د . إحسان عباس .

- الدارقطني (أبو الحسن علي بن عمر م٣٨٥ هـ)
الضعفاء والمتروكين / دراسة وتحقيق موفق بن عبد الله بن عبد القادر / مكتبة المعارف / الرياض / ط ١ ١٩٨٤م

- الدردير (سيدي أحمد)
شرح الخريدة البهية بحاشية الصاوي / ط مصطفى الحلبي بدون تاريخ

- الدسوقي (أحمد)
الفتوحات الربانية في شرح أسماء الله الحسنى / ط دار الكتاب العربي / القاهرة / بدون تاريخ .

- ابن دهاق (أبو إسحاق إبراهيم بن يوسف بن محمد بن دهاق المعروف بابن المرأة م ٦١٦هـ) .

نكت الإرشاد (خ) دار الكتب رقم (ب ٢٢٨٨٨)

- الدوانى (جلال الدين محمد بن أسعد الصديقى م ٩١٨ هـ)

شرح العقائد العضدية / ومعه حاشية الكلنبوى م ١٢٠٥هـ / ط المطبعة العثمانية ١٣١٨هـ .

- دى بور

تاريخ الفلسفة فى الإسلام / ترجمة د . محمد عبد الهادى أبو ريدة / مكتبة النهضة ط ٥ / بدون تاريخ .

- الذهبى (أبو عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان م ٧٤٨ هـ)

ميزان الاعتدال فى نقد الرجال / ت : محمد على البجاوى / عيسى الحلبى ١٩٦٣م

تذكرة الحفاظ / دار الفكر العربى / بدون تاريخ

العبر فى خبر من غبر / ت : فؤاد سيد / ط الكويت ١٩٦١م

سير أعلام النبلاء / مؤسسة الرسالة / بيروت / ط ١ ١٩٨٣م

- الرازى (محمد بن أبى بكر بن عبد القادر م بعد ٦٦٠هـ)

مختار الصحاح / ط مصطفى الحلبى ١٩٥٠م

- الرازى (فخر الدين محمد بن عمر م٦٠٦هـ)

التفسير الكبير / ط دار إحياء التراث العربى بيروت / بدون تاريخ

الأربعين فى أصول الدين / ط ١ حيدر أباد الدكن ١٣٥٣هـ

المعالم (أصول الدين) / باعتناء طه عبد الرؤوف سعد / ط الكليات الأزهرية / بدون تاريخ .

محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين / باعتناء طه عبد الرؤوف سعد / بهامشه نقد المحصل للطوسى / الكليات الأزهرية / بدون تاريخ .

أساس التقديس فى علم الكلام / ومعه الدرة الفاخرة لملّا عبد الرحمن الجامى / مصطفى الحلبى ١٩٣٥م

لوامع البينات / باعتناء طه عبد الرؤوف سعد / ط الكليات الأزهرية ١٩٧٦م

المطالب العالية / ت د.أحمد حجازى السقا / ط دار الكتاب العربى / بيروت ١٩٨٧م

اعتقادات فرق المسلمين والمشركين / تصحيح طه عبد الرءوف سعد ، مصطفى الهوارى / الكليات الأزهرية ١٩٧٨م

ـ الرسي (القاسم بن إبراهيم م ٢٤٦ هـ)
كتاب أصول العدل والتوحيد / ت : د ٠ محمد عمارة / ط ١ دار الشروق ١٩٨٧م

ـ ابن رشد (أبو الوليد م ٥٩٥ هـ)
تهافت التهافت / ط المطبعة الخيرية القاهرة ١٣١٩هـ

ـ زادة (خوجة م ٨٩٣هـ)
تهافت الفلاسفة / ط المطبعة الخيرية ١٣١٩هـ

ـ زادة (محمد المرعشى ساجقلى)
نشر الطوالع/ط ١ مطبعة العلوم المصرية / القاهرة ١٩٢٤م
الرسالة الولدية فى آداب البحث والمناظرة / مطبعة السعادة ط ٢ ١٣٣٥هـ /
بتعليقات محمد عبد الخالق الشبراوى ٠

ـ الزجاج (أبو إسحاق إبراهيم بن السرى م ٣١١ هـ)
تفسير أسماء الله الحسنى / ت : أحمد يوسف الدقاق / ط ٤ دار المأمون للتراث
بيروت ١٩٨٣م

ـ الزركلى (خير الدين)
الأعلام / ط دار العلم للملايين / بدون تاريخ

ـ الزيدى (القاسم محمد بن على م ١٠٢٩هـ)
الأساس لعقائد الأكياس / ت : البير نصرى نادر / دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت/ط ١ /١٩٨٠م

ـ سامى (محمود)
المختصر فى معانى أسماء الله الحسنى / ط عيسى الحلبى / بدون تاريخ

ـ ابن السبكى (تاج الدين عبد الوهاب بن عبد الكافى ٧٧١هـ)
طبقات الشافعية الكبرى / ت : عبد الفتاح الحلو ،محمود الطناحى ط ١ / عيسى
الحلبى ١٩٦٤م ٠
نسخة أخرى / ط ١٩٦٧م
طبقات الشافعية الوسطى (خ) رقم (٥٥٤ تاريخ) دار الكتب

ـ ابن السكيت (يعقوب م ٢٤٤هـ)
إصلاح المنطق / ت : أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون / ط ٣ دار المعارف
بدون تاريخ ٠

ـ السلمى (أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين بن موسى ولد فى ٣٣٠هـ)
طبقات الصوفية / ترتيب أحمد الشرباصى / كتاب الشعب ٩٢ /مطبعة الشعب ١٣٨٠هـ

- السَنُوسى (الإمام محمد بن يوسف م ٨٩٥ هـ)
شرح العقيدة الكبرى / ت : د • عبد الفتاح بركـة / ط١ دار القلم / الكويت ١٩٨٢م
شرح أم البراهين / بحاشية الدسوقى / ط عيسى الحلبى ١٣٤٣هـ
شرح صغرى الصغرى / بهامشه شرح المقدمات لإبراهيم السرقسطى/ط المطبعـة الميمنية القاهرة ١٣٢٤هـ
شرح المقدمات فى العقائد / ت : فتحى أحمد عبد الرازق/رسالة ماجستير فى كليـة أصول الدين بالقاهـرة •

- السيالكوتى (عبد الحكيم بن شمس الدين الهندى ١٠٣٧هـ)
تعليقات السيالكوتى على المقدمات الأربع (خ) رقم (٢٠٧٣ ـ ٥٥٧٥٦ أصول) مكتبة الأزهـر •

- سيف النصـر (أ • د عبد العـزيز)
فلسفة علم الكلام فى الصفات الإلهية منهجا وتطبيقا / ط ١ مطبعة الجبلاوى / القاهرة ١٩٨٣م
التأويل الإسماعيلى الباطنى ومدى تحريفه للعقائد الإسلامية / ط ١ مطبعـة الجبلاوى ١٩٨٤م

- ابن سينـا (الشيخ الرئيس أبو على الحسين بن عبد الله م ٤٢٨ هـ)
الإشارات والتنبيهات / ومعه شرحى نصير الدين الطوسى والفخر الرازى / ط ١ المطبعة الخيرية ١٣٢٥هـ
الشفاء / الإلهيات جـ١ / ت : الأب قنواتى ،سعيد زايد ،جـ٢ / ت :د محمد يوسف موسى وغيره المطابع الاميرية ١٩٦٠م
النجـاة / ط ٢ مصطفى الحلبى ١٩٣٨م

- السيوطـى (الإمام جلال الدين م ٩١١هـ)
طبقات الحفاظ / ت : على محمد عمر/الناشر مكتبة وهبه/ط ١ ١٩٧٣م
بغية الدعاة فى طبقات اللغويين والنحاة / ت : محمد أبو الفضل إبراهيم/ط عيسى الحلبى ١٩٦٥
حسن المحاضرة فى تاريخ مصر والقاهرة / ت : محمد أبو الفضل إبراهيم/ط ١ عيسى الحلبى ١٩٦٧م
نسخة أخرى الناشر / حسين شرف مدير المطبعة الشرقية بالقاهرة / بدون تاريخ
إسعاف المبطأ برجال الموطأ / ومعه تنوير الحالك شرح موطأ الإمام مالك / ط دار إحياء الكتب العربية / عيسى الحلبى / بدون تاريـخ •

ـ الشافعى (الإمام محمد بن إدريس ٢٠٤ هـ)
الفقه الأكبر / ت : د ٠ محمد محمود محمد فرغلى / هدية مجلة الأزهر (جمادى الأولى ١٤٠٦هـ)

ـ شرف (د ٠ محمد جلال أبو الفتوح)
الله والعالم والإنسان فى الفكر الإسلامى / ط ٣ دار المعارف ١٩٧٥م

ـ شلبى (د ٠ أحمد)
موسوعة التاريخ الإسلامى والحضارة الإسلامية/ط ٦ مكتبة النهضة المصرية ١٩٨٣م

ـ شمس (أ ٠ د محمد شمس الدين إبراهيم سالم)
تيسير القواعد المنطقية/ط ٤ مطبعة حسان/القاهرة ١٤٠١هـ

ـ الشهاوى (أ ٠ د إبراهيم دسوقى)
مصطلح الحديث / ط شركة الطباعة الفنية المتحدة / بدون تاريخ

ـ شهبة (ابن قاضى شهبة أحمد بن محمد بن عمر بن محمد بن عبد الوهاب م ٨٥١هـ)
طبقات الشافعية (خ) رقم (١٥٦٨ تاريخ دار الكتب)

ـ الشهرستانى (أبو الفتح محمد عبد الكريم م ٥٤٨ هـ)
نهاية الاقدام / تصحيح الفرد جيوم / ليس عليه بيانات الطبع
الملل والنحل / ت : عبد العزيز الوكيل / ط مؤسسة الحلبى ١٩٦٨م

ـ الصفار (أبو إسحاق إبراهيم بن إسحاق م ٥٣٤ هـ)
تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد (خ) رقم (٣٣١٦ ـ ٤٢٩٧٦ توحيد) مكتبة الأزهر ٠

ـ الصفدى (صلاح الدين خليل بن أيبك م ٧٦٤هـ)
الوافى بالوفيات / دار صادر / بيروت ١٩٧٢م

ـ ابن الصلاح (أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهروزورى م ٦٤٣هـ)
علوم الحديث / ت : د ٠ نور الدين عتر / ط ٢ المكتبة العلمية / المدينة المنورة ١٩٧٢م

ـ الصنعانى (الحافظ أبو بكر عبد الرازق بن همام م ٢١١ هـ)
المصنف / تخريج حبيب الرحمن الأعظمى / ط ١ الناشر المكتب الإسلامى بيروت ١٩٧٢م

ـ ضيف (د ٠ نشأت عبد الجواد)
النظر بين المثبتين والمنكرين/رسالة ماجستير فى كلية أصول الدين بالقاهرة ٠

- الطبرى (أبو القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور اللالكائى م ٤١٨هـ)
شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة / ت : أحمد سعد حمدان ط ٢ / دار طيبة الرياض ١٩٨٥م

- الطيبى (الحسين بن عبد الله م ٧٤٣ هـ)
الخلاصة فى أصول الحديث / ت : صبحى السامرائى ط ١ / العراق ١٩٧١م

- ابن عبد البر (أبو عمر يوسف بن عبد البر النميرى م ٤٦٣ هـ)
جامع بيان العلم وفضله / تقديم عبد الكريم الخطيب / ط ٢ دار الكتب الإسلامية القاهرة ١٩٨٢م

- عبد الجبار (القاضى عبد الجبار بن أحمد الهمذانى م ٤١٥ هـ)
المغنى / أجزاء مختلفة / ط المؤسسة المصرية العامة للتأليف فى سنوات مختلفة
شرح الأصول الخمسة / ت : عبد الكريم عثمان / الناشر مكتبة وهبة ط ١ / ١٩٦٥م
المحيط بالتكليف / ت : عمر السيد عزمى / ط الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٥م
المختصر فى أصول الدين / ت : محمد عمارة / ط دار الهلال ١٩٧١ ،
نسخة أخرى ط دار الشروق ١٩٨٧م
فرق وطبقات المعتزلة / ت : د . على سامى النشار ،عصام الدين محمد على / دار المطبوعات الجامعية / ١٩٧٢م
متشابة القرآن / ت : د . عدنان محمد زرزور / دار النصر للطباعة / بدون تاريخ
فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة / ت : فؤاد سيد / ط الدار التونسية للنشر ١٩٧٤م

- عبد العليم (الأستاذ الدكتور صلاح)
العقيدة فى ضوء القرآن الكريم ج١ / ط١ ، مكتبة الأزهر ١٩٨٢م

- العجلونى (إسماعيل بن محمد م ١١٦٢هـ)
كشف الخفا ومزيل الالباس / تعليق أحمد القلاش / مكتبة التراث الإسلامى / حلب بدون تاريخ .

- ابن عساكر (أبو القاسم على بن محمد الدمشقى م ٥٧١ هـ)
تبيين كذب المفترى / ط دار الكتاب العربى / بيروت ١٩٧٩م

- العسقلانى (ابن حجر أحمد بن على م ٨٥٢ هـ)
فتح البارى بشرح صحيح البخارى/ط دار المعرفة بيروت بدون تاريخ
تهذيب التهذيب / ط ١ حيدر أباد الدكن / الهند ١٣٢٧هـ
لسان الميزان / ط دار الفكر للطباعة والنشر / بدون تاريخ
تغليق التعليق / تحقيق : سعيد القزقى ط ١ / الأردن ١٩٨٥م

الإصابة فى تمييز الصحابة / ت : على محمد البجاوى / دار النهضة / مصر بدون تاريخ ·

ـ ابن العماد (أبو الفلاح عبد الحى بن العماد الحنبلى م ١٠٨٩هـ)
شذرات الذهب فى أخبار من ذهب / المكتب التجارى للطباعة والنشر / بيروت / بدون تاريخ ·

ـ الغزالى (الإمام أبو حامد محمد ٥٠٥ هـ)
الاقتصاد فى الاعتقاد / باعتناء محمد مصطفى أبو العلا / ط مكتبة الجندى / القاهرة ١٩٧٢م
تهافت الفلاسفة / ط المطبعة الخيرية / القاهرة ١٣١٩هـ
المقصد الأسنى/ باعتناء محمد مصطفى أبو العلا / مكتبة الجندى / القاهرة بدون تاريخ

ـ غلاب (د · محمد)
الفلسفة الاغريقية / ط ١ القاهرة ١٩٣٨م

ـ الفراهيدى (الخليل بن أحمد م ١٧٥ هـ)
كتاب العين/ت : د · محمد مهدى المخزومى ود · إبراهيم السامرائى / منشورات وزارة الثقافة والاعلام / العراق ١٩٨٢م

ـ ابن فورك (أبو بكر محمد بن الحسن م ٤٠٦ هـ)
مشكل الحديث وبيانه / ت : د · عبد المعطى أمين / الناشر دار الوعى/ ط ١ / ١٩٨٢م
مجرد مقالات الأشعرى (خ) نسخة مكتبة عارف حكمت بالمدينة المنورة رقم (٢٥٣ توحيد) ·

ـ القارى (مُلا على بن سلطان محمد م ١٠١٤ هـ)
شرح الفقه الأكبر لأبى حنيفة / ط ٢ مصطفى الحلبى ١٩٥٥م

ـ ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم م ٢٧٦هـ)
تأويل مختلف الحديث : تصحيح محمد زهرى النجار / ط الكليات الأزهرية ١٩٦٦م
الشعر والشعراء / ت : أحمد شاكر / ط دار المعارف ١٩٦٦م

ـ القرطبى (أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصارى م ٦٧١ هـ)
الجامع لأحكام القرآن / ط ٣ دار الكتاب العربى للطباعة والنشر ١٩٦٧م
ونسخة الريان عن طبعة الشعب ·

ـ القشيرى (الإمام عبد الكريم م٤٦٥ هـ)
التحبير فى التذكير / ت : د · إبراهيم بسيونى / ط دار الكتاب العربى للطباعة والنشر / القاهرة ١٩٦٨م ·

- القفطــى (جمال الدين أبو الحسن بن يوسف م ٦٤٦ هـ)
إخبار العلماء بأخبار الحكماء / ط مطبعة السعادة / القاهرة ١٣٢٦هـ

- القنوجــى (السيد أبو الطيب صديق بن حسن بن على بن لطف الله الحسيـنى م ١٣٠٧هـ)
التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول/ت : عبد الحكيم شرف الديـن المطبعة الهندية العربية / الهند ١٩٦٣م

- القوصــى (أ ٠ د محمد عبد الفضيل محمد عبد العزيز)
هوامش على العقيدة النظامية / ط دار الطباعة المحمدية / ١٩٨٤م

- كحالــه (عمر رضـا)
معجم المؤلفين / ط دار إحياء التراث العربى / بدون تاريـخ

- الكفــوى (أبو البقاء أيوب بن موسى الحسينى م ١٠٩٤هـ)
الكليات / إعداد عدنان درويش ، محمد المصرى / ط ٢ وزارة الثقافة / دمشـق ١٩٨٢م

- اللقانـى (عبد السلام بن إبراهيـم)
شرح جوهرة التوحيد لإبراهيم اللقانى / بحاشية الأمير / ط دار الكتب العربية / مصطفى الحلبى ١٣٣١هـ ، نسخة أخرى/ط مصطفى الحلبى ١٣٦٨هـ ٠

- الماتريدى (أبو منصور محمد بن محمد بن محمود السمرقندى م ٣٣٣هـ)
ألتوحيد / ت : د ٠ فتح الله خليف / ط دار الجامعات المصرية / الإسكندريـة بدون تاريخ ٠
شرح الفقه الأكبر لأبى حنيفة / مطبعة دائرة المعارف النظامية / الهند ١٣٢١هـ

- الماوردى (على بن محمد بن حبيب م ٤٥٠ هـ)
أعلام النبوة / باعتناء طه عبد الرؤوف سعد / ط الكليات الأزهرية ١٩٧١م

- مخلــوف (محمد بن محمد مخلـوف)
شجرة النور الزكيـة فى طبقات المالكيـة / دار الكتاب العربى / بيروت / بدون تاريخ

- المرزبانى (أبو عبيد الله محمد بن عمران م ٣٨٤هـ)
معجـم الشعراء / دار الكتب العلمية / بيروت / ط ١٩٨٢/٢م

- ابن معيـن (الإمام أبو زكريا يحيى م ٢٣٣ هـ)
معرفة الرجال / ت : محمد كامل القصار / ط دمشق ١٩٨٥م

ـ المقريزى (تقى الدين أبو العباس أحمد بن علـى م ٨٤٥ هـ)
الخطط المقريزية / الناشر مكتبة الثقافة الدينية / ط ٢ ١٩٨٧م

ـ أبو المنتهى (أحمد بن محمد المغنسياوى)
شرح الفقه الأكبر لأبى حنيفة / ط دائرة المعارف النظامية / الهند ١٣٢١هـ

ـ المنذرى (الحافظ عبد العظيم بن عبد القوى بن عبدالله م ٦٥٦ هـ)
التكملة لوفيات النقلة (خ) نسخه آيا صوفيا رقم (٣١٦٣) وتوجد منه صـــورة فى معهد إحياء المخطوطات العربية رقم (٦٢٦ تاريخ) .
مختصر سنن أبى داود / ط دار المعرفة / بيروت / ت : أحمد محمد شاكـــر ، محمد حامد الفقـى .

ـ ابن منظـور (جمال الديـــن)
لسان العرب / دار المعـارف .

ـ ابن ميمون (أبو بكر محمد بن عبدالله القرطبى م ٥٦٧ هـ)
شرح الإرشاد للجوينى / باعتناء د . محمد حجازى السقا / ط الأنجلو ١٩٨٨م

ـ ابن النديـم (أبو الفرج محمد بن يعقـوب م ٢٣٥ هـ)
الفهرست / ت : رضـا تجدد / طهران ١٩٧١م

ـ النسائى (الإمام أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب م ٣٠٣ هـ)
كتاب الضعفاء والمتروكين / ت : بوران الضناوى وكمال الحوت / مؤسسة الكتـــب الثقافية/ط ٢ ١٩٨٧ بيـروت .

ـ النسفـى (أبو البركات عبدالله بن أحمـد م ٧١٠ هـ)
عمدة العقائد / رسالة ماجستير بكلية أصول الدين بالقاهرة / ت / إبراهيم عبد الشافى إبراهيـــم .

ـ النسفـى (أبو المعين ميمون بن محمد بن محمد م ٥٠٨ هـ)
تبصرة الأدلة / رسالة دكتوراه فى كلية أصول الدين بالقاهرة / ت : أ ٠د/محمـــد الأنور حامد عيسى .
التمهيد لقواعد التوحيد / ت : جيب الله حسن أحمد / ط دار الطباعة المحمديـة ١٩٨٦م
بحـر الكلام / ط القاهـرة ١٩٢٢م

ـ نوفـــل (عبد الرزاق)
فى أسمائه الحسنى وصفاته العليا / الناشر المركز الثقافى العربى للنشر والتوزيـــع

- النشـــار (د ٠ على سامـى)
نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام / ط ٤ دار المعارف بالقاهرة ١٩٦٦م
ونسخة أخرى / ط ٧/١٩٧٧م

- النيسابورى (أبو رشيد سعيد بن محمـــد)
ديوان الأصول فى التوحيد / ت : محمد عبد الهادى أبو ريدة / ط المؤسســة
المصرية العامة للتأليف والترجمـة ١٩٦٥م

- ابن الهمام (الكمال م ٦٨١ هـ)
المسايرة فى علم الكلام والعقائد التوحيدية المنجية فى الآخرة / ومعه شرح المسامـرة
بشرح المسايرة للشيخ محيى الدين عبد الحميد / ط ١ المحمودية التجارية ١٣٣٤هـ

- الهيثمـى (الحافظ نور الدين على بن أبى بكـر م٨٠٧ هـ)
مورد الظمآن إلى زوائد ابن حبان / ت : محمد عبد الرازق حمزة / المطبعة السلفية
القاهرة / بدون تاريـــخ ٠

- آل ياسين (د ٠ جعفـــر)
الفارابى فى حدوده ورسومـه / ط ١ عالم الكتب / بيروت ١٩٨٥م

- ياقـــوت (الحمـــوى م ٦٢٦ هـ)
معجـم الأدبـاء / دار المأمـــون / القاهـــرة

- اليحصبى (القاضى عياض بن موسـى م ٥٤٤ هـ)
ترتيب المدارك / ط دار مكتبة الحيـاة / بيـــروت بدون تاريـــخ ٠

* * * * *

* الفهـــارس *

* * *

الآيـــات القرآنيـــــة

* * *

الأحاديث والمأثـــــورات

* * *

الأعـــــــلام

* * *

الفـرق والمـذاهب

نصوص الأناجيل

الأشعار

الأمثـــــال

القبائــــــل

الكتــــب

الأمـــــاكن

اليمـــــن	٢

الحشـرات والحيـــوانات

الثمبـــان	١٢٠، ٤٧٦، ٤٨٨، ٤٩٦
الفيـــل	٤٩٨
النملـــة	٦٢، ٢٧٥

* * *

* فهـرس محتويـات البحـث *

* * *